

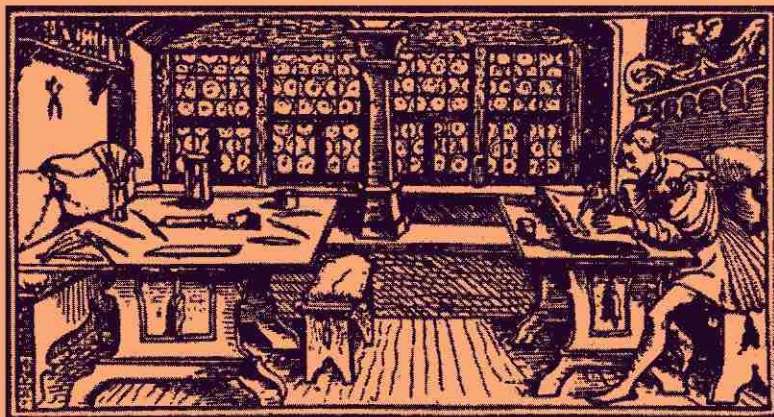
STUDIA

UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI

P h i l o s o p h i a

C L U J - N A P O C A 2 0 0 6

Cluj University Press



EDITORIAL BOARD OF
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI PHILOSOPHIA

EDITORIAL OFFICE OF PHILOSOPHIA: M. Kogălniceanu no. 1, 400084 Cluj-Napoca ♦
Phone 0264-40.53.00

Editorial Board

J. A. BARASH (Université Amiens)
Monique CASTILLO (Université Paris XII Val-de-Marne)
Chan Fai CHEUNG (The Chinese University of Hong Kong)
Virgil CIOMOȘ ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Aurel CODOBAN ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Peter EGYED ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Eliane ESCOUBAS (Université Paris XII Val-de-Marne)
Mircea FLONTA (University of Bucharest)
Vasile FRĂTEANU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
GEREBY Gyorgy (CEU Budapest)
Jad HATEM (USJ Beyrouth)
Lester EMBREE (Florida Atlantic University, Boca Raton, Florida, USA)
Domenico JERVOLINO (Napoli)
Vasile MUSCĂ ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Marta PETREU-VARTIC ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Anca VASILIU (CNRS Paris)
Károly VERESS ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

Chief editor

Ion COPOERU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

Editorial Committee

Alexander BAUMGARTEN ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Marcel BODEA ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Gabriel CHINDEA ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
GÁL László ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Tomas KACERAUSKAS (Vilnius)
Dietmar KOCH (Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Alina NOVEANU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Dan-Eugen RAȚIU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
SZIGETI Attila ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Gérard WORMSER (ENS Lyon)

Sub-editor

Lorin GHIMAN ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

Dossier coordinators

Mac Linscott RICKETTS (Louisburg College, North Carolina)
Mihaela GLIGOR ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ – BOLYAI
PHILOSOPHIA

1

Editorial Office: 400015, Cluj-Napca, Republicii Street, no. 24 ♦ Phone: 0264405352

TABLE OF CONTENTS – TABLE DES MATIÈRES - INHALTSVERZEICHNIS

DOSSIER: MIRCEA ELIADE

MAC LINSKOTT RICKETTS, Eliade's Secrets as Revealed in the <i>Portuguese journal</i>	3
MIHAELA GLIGOR, Mircea Eliade: Meetings with Salazar.....	11
BRYAN S. RENNIE, The Life and Work of Mircea Eliade	19
CHARLES H. LONG, Mircea Eliade and the Imagination of Matter	29
FLORIN ȚURCANU, Entre occident et orient. Vasile Parvan, Mircea Eliade et la fascination de la protohistoire dans la Roumanie de l'entre- deux-guerres	41
CARL OLSON, Ontology, Altarity, and Difference: a Comparison of Eliade's Method and the Postmodern Philosophy of Deleuze	53
IONUȚ ISAC, The Intellectual Inheritance of Mircea Eliade. Some Aspects of Political Mythology in Post-Communist Societies.....	63
MIRCEA ELIADE, Fragments from <i>Portuguese Journal</i> (traducere).....	71

VARIA

HAD HATEM, Phénoménologie de l'image poétique.....	75
NICOLETA SZABO, L'artiste versus l'homme ordinaire. Phenomenologie de l'histoire a partir du quotidien	85
RUDI VISKER, Is tere Death ater Life?.....	95
MADALINA GRIGORE-MUREȘAN, Le moi et l'histoire dans la <i>Vie de Henry Brulard</i> de Stendhal.....	111
DANA JALOBEANU, Bodies, Laws and the Problem of Secondary Causation in Descartes' Natural Philosophy	129
LAURA PAMFIL, L'ethique retrospective du fils prodigue	157

Rezensionen – Book Reviews – Comptes rendus

Carl Schmitt , <i>Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique</i> (LAURA ILINESCU)	173
--	-----

PREZENTARE DOSAR ELIADE

At twenty years from his death, Mircea Eliade is still actual. There are thousand of works about “Eliade – the man” and “Eliade – the scholar” in entire world. Every day student from all over the world discovers Eliade’s *Traité d’histoire des Religions* or his novel *Maitreyi*.

The present file contain materials received from Eliade’s collaborators from Chicago University (Mac L. Ricketts, Charles Long), young American scholars who rediscover Eliade in these times (Bryan S. Rennie, Carl Olson) and, also, young Romanian scholar who consider that Mircea Eliade’s life and work still has something to say (Mihaela Gligor, Florin Turcanu, Ionut Isac). I thank all of them for their promptness and their help at the present number of STUDIA.

In this way, the Department of Philosophy from “Babes-Bolyai” University Cluj-Napoca honors Professor Mircea Eliade.

Mihaela GLIGOR,
PhD in Philosophy

ELIADE'S SECRETS AS REVEALED IN THE *PORTUGUESE JOURNAL*

Mac Linscott RICKETTS*

ABSTRACT. Kept unknown for a long time to the interested public, *The Portuguese Journal* hides many secrets. The present paper tries to identify and clarify the meaning that Eliade kept in mind in several notes of *The Portuguese Journal*.

Keywords: journal, Portuguese period, secrets, religious opinions.

During his lifetime, Eliade published only a few excerpts from the private journal he kept in Portugal. When he was writing it, he gave little thought to publishing it, although the idea was always, it seems, in the back of his mind. Once, in the depths of his grief over the death of his wife Nina, when he was unable to write anything but journal notations, he asked himself, “Why don’t I just concentrate on myself, on my life, my salvation, and my health, making this journal my true *oeuvre*? So much the worse if nobody ever reads it. I, in any event, can only benefit.” (2 Feb. 45.)¹ But a few days later he reveals that he had been considering a publication date—when he had reached the age of sixty—but is now thinking of another possibility:

The thought that I might be able to publish excerpts from this journal earlier than I had decided (that is, before 1967) — will it intimidate me so much that I won’t dare confess everything? I must banish this thought. Because... I will choose only excerpts.... Therefore, be brave! (5 Feb. 45.)²

It seems, then, that Eliade decided, while he was writing this journal, that he would write freely, “confessing everything,” and when the time came to publish it, he would make a book of selections only. He proceeded in this way when he published volumes based on his later journal notebooks for 1945-1985: that is he published “fragments,” meaning that he exercised a kind of censorship over the material. But he never undertook to edit the *Portuguese Journal* for publication.

* *Professor of Religion, Emeritus, Louisburg College, North Carolina, mac@ls.net.*

¹ All dates in parentheses refer to passages in the *Portuguese Journal*.

² Eliade did publish a number of excerpts from this journal and other notebooks written in Portugal, in the diaspora periodical *Caiete de dor* (no. 8, 1954), at the editor’s request. The selections were chosen, Eliade says, in such a way “as to not reflect any events of a strictly personal interest, or the history of that tragic era.” These, plus a few other notes made in Portugal, were republished in his *Memorii I*, edited by Mircea Handoca.

Why he did not has been a question students of Eliade have asked, ever since the existence of the *Portuguese Journal* became known.

Now that it has been published,³ readers can judge for themselves why he might have been reluctant to release it, even an “expurgated version.” For my part, I believe that there are simply too many things of a private nature contained in its pages. Had a volume of “acceptable selections” been made, the *Journal* would have been reduced so drastically in size that it would have become a mere booklet. Moreover, its essential nature would have been lost. I should like to think that Eliade treasured it too much to mutilate it as severely as he would have been obliged to do in order to publish it, but I believe also he would be happy that now, after his death, it is being published at long last, and without deletions.

If he had made a volume of “fragments of the *Portuguese Journal*,” what would he have omitted? As one reads the journal, he sees that it is a very intimate record containing a number of “secrets”— things that Eliade never made public about himself. Perhaps the most startling one is Nina’s abortion. In his *Autobiography (Memorii)* Eliade writes openly about his two “affairs” carried on simultaneously in 1933 with the actress Sorana Țopa and the woman who would become his wife, but he does not disclose that both of these relationships resulted in pregnancies. In the *Journal*, Eliade reveals that Nina wanted very much to continue the pregnancy and bear the child, even if she and Eliade were never married, but he forced her to abort it. (Under what circumstances the curettage was performed, he says he never knew.) After her death from uterine cancer in November 1944, he blamed himself for having caused her illness (25 Dec. 44) by insisting on the abortion. Furthermore, when they were married, Nina kept asking Eliade to let her have a child, but he refused. “I would tell myself, ‘When I grow up.... I’m barely an adolescent now.’” (13 May 43.) Later he would live to regret his refusal. He wrote in the journal that “In 1941 I wanted with all my heart to have children.” (15 April 45.) But Nina seems to have become barren as a result of the abortion. “I suffer all the more,” Eliade adds, “knowing that I am capable of having [children]” (*ibidem*).

Readers of *Nuntă în Cer* (Marriage in Heaven), the novel Eliade wrote in the concentration camp at Miercurea Ciuc, will recognize that the heroine of that book, Lena/Ileana, is Nina, and that different aspects of Eliade’s personality are represented in the two men, Hasnaș and Mavrodin. Like the former, he was something of a Don Juan before he met and fell in love with Nina (although he had known “true love” twice previously: Rica and Maitreyi). Also like Hasnaș, Eliade had regarded marriage as bondage, a loss of freedom. But he resembled Mavrodin more: he was younger, he was a writer, and his relationship with Ileana was more like Eliade’s with Nina. In their case, the woman proposes they have a child, and

³ In Spanish (translated by Joaquín Garrigós) in 2000 and in Romanian, Bucharest, Humanitas Publishing House, 2006.

the man refuses. One day she goes to a clinic, mysteriously, and eventually he realizes it was for an abortion. Then she disappears.

In his autobiography, Eliade makes a broad hint concerning the relationship between the theme of the book and Nina:

For various reasons I didn't want to have children — not for a good many years, at least.... (In this connection, Nina accepted a great sacrifice also, and this secret tragedy of hers constitutes a key to the novel, *Nuntă în Cer.*)⁴ But despite this hint, there was no way of knowing until the publication of the *Portuguese Journal* that Eliade was referring to an abortion on Nina's part.

Another secret aspect of Eliade's life concerns his "hyper sexuality," of which he writes frequently in the *Portuguese Journal*. Sometimes he seems to be boasting about it, but in other places he complains about the difficulties he has had or is having on account of it. This matter is something so private that it would certainly have been excised completely from a "censored" journal. But the fact that the journal is uncut gives us an extraordinarily candid insight into Eliade's intimate life.

Perhaps the most outstanding example of sexual braggadocio is made in a notation in which Eliade is discussing his novel of 1929, *Isabel și apele diavolului* (Isabel and the Devil's Waters). There he recalls an episode that occurred when he was living (as an experiment) for two weeks with Sorana Țopa, confined to a cabin in the mountains.

I remember that Sorana, after a "day of valor" in the lodge at Poiana Brașovului in which I embraced her ten times, admitted that my vigor surprised her.... Alarmed, nevertheless, by my resources, she confessed them to Lily Popovici, whom, she assumed, had had a number of experiences with men. Lily told her that if she hadn't known me, she would have believed I had been on drugs.... What's even more amusing is that I'd never realized I was so "good." It had always seemed to me that any man, if a woman pleased him and he wasn't tired, could embrace her ten times" (15 April 45.)

While Nina lived, Eliade seems to have been faithful to her — most of the time. He admitted after her death, that there were times over the past five years, when he regretted being unable to take advantage of "certain liberties," and consequently suffered "neurasthenia" every spring. (3 Feb. 45.) And yet, when Nina went to Bucharest in May 1942 for a visit of several months Eliade did not conceal the fact that as soon as she was gone he gave himself over to "an excess in all things heretofore forbidden...." (5 May 42.) And on 6 June he added: "5:30 a.m. The great monotony of debauchery." But on the 28th of May he wrote: "... that which is irreversible in my life today — is Nina.... I can cheat on Nina, but two weeks later I feel I can't live without her."

After Nina's death, despite his deep grief, Eliade was unable to master his sexual drive. On 7 January 1945 he wrote about "my craving to lose myself in the

⁴ *Autobiography* I, p. 277.

most concrete sexuality.... If this ascetic regimen continues..., I'll end up losing my mind or committing suicide." On 5 March 1945, in desperation, he "returned to physiology," as he put it. "In one hour I embraced three times the same woman, who was a little surprised; it is true, at my indefatigability." A few days later, as he was preparing to make a pilgrimage to Fátima on behalf of Nina's soul, he wrote:

I sense my whole being urging me to throw myself into that which, with a genteel euphemism, I learned long ago to call "life"— that is, unlimited erotic experience, constant adventure, licentiousness..., liberation through excess, purification through orgy." (14 March 45.)

He admits that he knows that no amount of sexual pleasure can comfort one after its cessation. "Am I consoled by the fact that I have held Rica, Maitreyi, Sorana, and several other women in my arms?" he asks. No, he answers, "Everything is consumed in the act." (3 Feb. 45.) Finally, he consulted a "nerve doctor," who told him his problems were not "too serious." The neurasthenia attacks he diagnosed as due to Eliade's unsatisfied "hyper sexuality," and he advised him to realize "sexual equilibrium." (16 March 45), which he had already attempted to do, since March 5. But his neurasthenia continued since, with Nina gone, he "lacked a lover for both day and night." (11 April 45.)

Although he seems to have achieved a relative degree of sexual "normalcy" thereafter, he wrote a final note on the subject on 22 May, calling "this insatiable carnality" of his a "destiny...which undoubtedly prevents me from 'realizing' my true potential."

A subject on which Eliade was always hesitant to speak in later life was his own religion. Three times in the interviews with Claude-Henri Rocquet,⁵ Eliade turned aside direct queries concerning his beliefs, with remarks such as: "I made the decision long ago to maintain a kind of discreet silence as to what I personally believe or don't believe (p. 132, English version). In contrast to this statement, the *Portuguese Journal* is replete with explicit comments and affirmations that show Eliade to have been a man of definite convictions on many religious points. During the critical stages of Nina's illness and after her death, in his bereavement, Eliade, was, in my opinion, more "religious" than at any other time in his life.⁶ Most of his personal religious statements and actions recorded in the journal are from this period, but there are others from the earlier years which we shall consider first.

The first relevant entry chronologically is this:

The nature of my religiousness:

Very seldom do I feel a need for the *presence* of God. I don't pray and I don't know how to pray. When I enter a church, I try to pray, but I can't tell if I succeed

⁵ Eliade, *L'épreuve du labyrinthe* (Paris, 1978), and *Ordeal by Labyrinth* (Chicago and London, 1982).

⁶ The second most religious period followed his banishment from the Dasgupta household, when he lost Maitreyi and sought to become a monk.

or not. But often I have religious “attacks”: the desire for isolation, for contemplation far from other people. Despair. The desire (and the hope) for asceticism.

That which is constant: a passion for the objective forms of religion—for symbol, rite, myth.... For me, a spiral or a “tree of life” is quite as full of sacrality as an icon. I have access, especially, to metaphysical formulas of religiosity (“metaphysical” in the primordial, not the modern sense). I “live” these formulas which in appearance are dry and rigid.(26 Sept. 42.)

In this entry, Eliade portrays his religion as having little to do with churches and prayer, and almost everything to do with the symbolic forms that he dealt with in his scholarly writings. His reference to “primordial metaphysical formulas” probably alludes to the teachings of René Guénon and other “Traditionalists” whom he much admired at this time. Apart from this, he has periods of longing for asceticism.

Later that year, in the context of a discussion of his proposed major book on the history of religions (published in 1949 as *Traité d'histoire des religions*), he made this important affirmation:

I am not a man of normal religious experiences; neither am I an agnostic or an antireligious person. For me, as for an Indian, a primitive, a Greek, a medieval man — religion *is*. I know the divine presence only in my moments of great despair — but at all other times I ascertain this presence in any human act. More clearly, religion for me is the thirst for and intuition of the *real*, the absolute. I identify this thirst in any significant act of man, in all times.

That is why the introduction to the history of religions that I shall write will have a revolutionary value - because I will show the permanence of “metaphysics” so-called in ancient gestures and rites; I identify Socrates or Plato at least ten times on the plane of religion. (23 Dec.42.)

Eliade confesses here not only his own beliefs, but also reveals that his great theoretical masterwork is based on those beliefs.

These statements, although sincere, are relatively free from emotion. However, when Nina's illness began to be critical in 1944, Eliade's religious words and actions become increasingly passionate. On 19 September 1944 he considers writing a “life of the Mother of the Lord” as a vow for Nina's healing. He repeats the Lord's Prayer as often as possible (1 Oct.). As Nina's life is ebbing away, there is a big service at the church dedicated to Our Lady of Fátima across the street from their apartment. “I pray constantly, but never have I realized as I do now that my prayers come from a soul too sinful to allow them to rise as high as they must” (14 Nov.) On 20 November, in the night, Nina passed away in her sleep.

After her death, Eliade, like any bereaved person, tried to reconcile himself to his loss and even to make some sense of it. “Nina was taken for my sins and for her salvation. God willed to take her, in order to cast me into a new life... (20 Dec.). “Nina didn't leave me of her own accord, but God took her to make me think in a creative way, that is to facilitate my salvation. Nina's departure will have, for the life I have left to live, a soteriological meaning” (Dec.). “I can't read anything but the Bible and Leon

Chestov" (22 Dec.). He makes a series of notes and personal observations on his Biblical readings and proposes to write a book on them.

Eliade ordered requiems for Nina and made donations of soup for the poor at the appropriate intervals at the church across the street. "Both of us had a boundless faith in the Lord's Mother of Fátima," he says (29 Dec. 44). Nina, in her illness, vowed to make a pilgrimage to the shrine north of Lisbon where the Virgin was said to have appeared, but she was unable to go. In March 1945, Eliade, accompanied by a friend from the Legation, made the pilgrimage on her behalf.

Several entries in the *Portuguese Journal* in December 1944 and January 1945 dwell on the subject of life after death. For example:

For several years, my hope and my despair have had their sources in the reality of the spirit and in life after death.⁷ The awful nihilism that sometimes comes over me is unleashed in the moment when I doubt that there is anything *beyond*. I feel so free then, and so indifferent, that I could commit any crime or any deed outside the law.... I sense that my childish, pagan hope — of meeting Nina after my death — is terribly anemic.... With great, fiery, absurd certainty, I must believe that we will both rise in our bodies. Only in this way can Nina's sufferings possibly be redeemed: *physically*, so we may experience the joys we might have had and didn't have (23 Dec 44). This belief in Nina's and his own resurrection was quite consoling to Eliade, and he reiterated it several times: "As often as I can, I pray — and I believe. I believe...that I will meet Nina again, that our love will begin anew, that our bodies will rise someday in glory" (6 Jan. 45). "When Nina's departure overwhelms me, I still see a way out of the suffering: my own death and our meeting again" (3 Feb. 45). "The certainty that we will meet again sustains me" (*ibidem*). He wanted very much to write a book on the "postmortem problem," and he even disclosed some of the main ideas it would contain. The first point would be that each one finds after death the world in which he has believed (as a Buddhist, a mystic, Muslim, Jew, Christian, etc.), and the non-believer will find the void — that is, he will perish, or be reintegrated into cosmic energy. "This is why," Eliade writes, Jesus says he has come to rescue people, to save them. Those who believe in him will know a postmortem fate superior to those who practice only an Old Testament devotion and ritualism. Dying with the thought, the knowledge, of this celestial glory, the good Christian will find glory. This much seems to be in accordance with Orthodox theology. But Eliade intended to venture beyond this the indispensable chapter in the treatise: the certainty of survival, the uncertainty of immortality; survival — the stage of depersonalization: what dies first in man, after he has died physically? How long (in historical, concrete time) can the deceased person [continue to] "descend" to earth in some form or other (in the dreams of those who loved him, as a presence at certain meetings, etc.)?

⁷ Cf. *Journal*, 30 Dec. 42; 28 May 43.

In his book, Eliade planned to treat also the question of how long the dead person remained “linked” to this world, and the question of what happens after the “supreme detachment” from earth, when no one remembers him or her any longer (21 Feb. 45). In connection with this, he did not go to pray at Nina’s crypt nine months after her death, when he knew he would soon be leaving Portugal, lest he hinder her from separating from her body and the grave site. Indeed, the only time he visited the cemetery was nine days after her “departure” (20 Aug 45), he states.

But Eliade believed that something more than life after death was possible: he believed that history itself could be annulled. Basing himself on readings from Chestov and Kierkegaard, as well as his own theologizing, Eliade reasoned that if all things are possible for God, then he can even make *not* to be what has been. Consider this astonishing affirmation:

If Jesus Christ, who was more than man, who was *God* — could sweat, urinate, and defecate, then everything is possible for God, everything is possible in the world. Therefore, when the moment comes that I can believe absolutely in these things — everything will be possible for me too. Then I shall be free. I shall be able to make Nina not to have suffered, not to have left my side...

I can think of Jesus only as seated on the wine — and defecating. And in that moment I *know* that he is God. I don’t see him as a rabbi; I don’t see him as a man — however perfect a man he might be. But God — urinating by a fence or wiping his sweat. Is this blasphemy? I can’t believe it is. God can do this, and not give a damn, because he is not bound by anything.... Christianity fulfils to the highest degree the paradox that has obsessed man since prehistory — of the coincidence of the All with the fragment. Therefore: God walks among men as a man, and he suffers the same humiliations — not the moral or the social, but the physiological ones. If this thing is true — then everything is possible. (23 Dec. 44.)

A little farther on, Eliade says he envisioned this possibility as early as the time he began to study Indian mysticism and magic, and he recalls the novella *Noþii la Serampore*. (31 Dec. 44.) He continues ruminating on this idea in the first few journal notes for 1945. For instance, on 3 January he mentions a book he’d like to write, “challenging the modern world, an invitation to the absolute freedom I decipher in certain myths and discover still in certain persons, even in our age (yogins, mystics: the phenomenon of levitation, the incombustibility of the body, clairvoyance, prophecy, etc.)” Eliade had written about these things before, in “Foklorul ca instrument de cunoaștere” (1937), and elsewhere, where he had made no secret of the fact that he believed in the possibility at least of these “supernormal” phenomena. Two days later he explains his position on this matter more clearly:

My passion for the history of religions, folklore, ethnography betray primarily an interest in a world of freedom that modern man lost long ago. The same inclination explains my inclination (since lycée) for the occult sciences and magic: the freedom which man obtains through such techniques. I’m not sure now if the occult sciences are “real.” But at least their world is invigorating: a world where man is free, powerful, and the spirit is creative. (5 Jan.; cf. 6 Jan.)

MAC LINSOTT RICKETTS

These are the major “secrets” that the *Portuguese Journal* uncovers, and the reader will know Eliade, the man, when he has read it. And yet, after he had disclosed all these things, he wrote on 7 January 1945:

I'm inclined to write everything in this journal, which I seek out eagerly and which I keep always at hand. But will I have the courage to confess also my terrible secret? I don't believe I could survive the confession. I couldn't do it unless I knew that *nevertheless* I'd be forgiven and saved.

What this “terrible secret” was, we are left to guess, for the journal never returns to the subject.

MIRCEA ELIADE: MEETINGS WITH SALAZAR¹

Mihaela GLIGOR*

ABSTRACT. Those years that Mircea Eliade has spent in Portugal have been very important for the great scholar's intellectual evolution, as in that country he set up some of the most significant works, for example *Patterns in Comparative Religion (Traité d'histoire des Religions)*. We will approach next the "relationship" between Eliade – Salazar, as it is recorded in *The Portuguese Journal*.

Keywords: politics, *Portuguese Journal*, Salazar, Portuguese revolution, Romanian culture.

Those years that Mircea Eliade spent in Portugal are little known to the Romanian public. We have in Romanian many sources of information about that period², except for *Memorii*³, *Jurnalul Portughez (Portuguese Journal)*⁴, letters that he wrote to his family or friends⁵ and an important book about his portuguese years: *Mircea Eliade from Portugal*, written by Sorin Alexandrescu (Bucharest, Humanitas Publishing House, 2006). *Portuguese Journal* bring to us a great many semnificant facts about what Eliade experienced in Portugal. In *Memorii* he states: „In those almost four years which I spent in Portugal, I wrote a quite elaborate Journal, especially between 1942 and 1945. If this Journal should ever be published completely, the potential reader would learn many facts and much information that

¹ The present article does not intend to present the book that Eliade wrote about Salazar; it refers strictly to the steps in writing this book, as they appeared in *Portuguese Journal*, and in addition presents a verbal portrait of Salazar, whom Eliade met in July 1942. First published in Mihaela Gligor and Mac Linscott Ricketts, *Întâlniri cu / Encounters with Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, „Casa Cărții de Știință” Publishing House, 2005. This is an revised article.

* “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca, mihaelagligor@gmail.com.

² The fragments are contained in Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1941-1969, Edition by Mircea Handoca, Bucharest: Humanitas Publishing House, 1993, pp. 9-56. The complete *Portuguese Journal* appeared at Bucharest: Humanitas Publishing House, 2006.

³ Cf. Mircea Eliade, *Memorii*, 1907-1960, Second edition, revised and indexed by Mircea Handoca, Bucharest, Humanitas Publishing House, 1997, Chapter XVIII, “From Camoëns to Salazar”, pp. 374-393.

⁴ See Mircea Eliade, *Portuguese Journal*, Bucharest, Humanitas Publishing House, 2006.

⁵ All letters sent by Eliade during this period have been collected by Mircea Handoca in Mircea Eliade, *Europa, Asia, America..., Corespondența*, I, A-H; II, I-P and III, R-Z, Bucharest, Humanitas Publishing House, 1999-2004.

would facilitate an understanding of that period”⁶.

It seems that Portugal delighted Eliade from the first moment. He writes in his *Memorii*: “Lisbon fascinated me from the first day”⁷. In a letter to his family he writes: “Portugal is a marvelous and peaceful country”⁸. In this country Eliade would write some of his most important works⁹, but Portugal was, at the same time, the place where Nina, his first wife, died.

As the *Portuguese Journal* tells us, Eliade arrived in this country in early February 1941. He notes this fact in his *Journal* on April 21: “I’ve been at Lisbon since 10 February”¹⁰.

As Press Secretary, Eliade had to sign all kinds of articles and reports for the home office about political activities and tension in Portugal¹¹, to write about Romanian culture in Portuguese journals¹², and to participate to dinners and public ceremonies.

On 28 April he participated to a „great popular demonstration in honor of

⁶ Mircea Eliade, *Memorii*, op. cit., p. 380.

⁷ *Idem*, p. 374.

⁸ Mircea Eliade, *Correspondența*, vol. I, p. 326; letter dated 3 August 1941, Cascaes. First published by Mircea Handoca in *Manuscriptum*, nr. 1-2/1998, p. 196.

⁹ *Mitul reintegrării, Salazar și revoluția în Portugalia* (1942), *Comentarii la legenda Meșterului Manole, Os Romenos, latinos do Oriente* (1943), and he worked a lot at *Traité d'Histoires des religions*, that appeared in Paris in 1949.

¹⁰ Cf. Mircea Eliade, *Portuguese Journal*, op. cit., p. 95.

¹¹ For example, I quote here an excerpt of one of his letters: „In a previous report I conveyed facts and rumors concerning a plot against Salazar, which was to have taken place in December or January, and which was discovered in time. A massive number of arrests were made then. Part of those arrested have been deported to the Atlantic islands. No trials were held and no publicity was given relative to the persons arrested and deported.... Also in connection with the political orientation of Catholic organizations (Catholic youth organizations, especially), the interpretation given in some circles to the recent religious demonstrations in Lisbon is significant. Between the ninth and thirteenth of April the famous statue of the Virgin of Fátima was “adored” in the capital. The Patriarch himself conducted a service on the night of 12-13 April before a throng of over fifty thousand. The procession of the statue from Fátima, the first that has brought it to Lisbon, was impressive—and it is not without interest that this religious manifestation is interpreted politically, not only as an anti-Communist attitude, but as a spiritual resistance of the Portuguese nation against Nazi ‘totalitarianism’!”. Cf. a letter and a report send to Mr. Alexandru Constant, Undersecretary of State on 14 April 1942. Cf. Mircea Eliade, *Correspondența*, I, op. cit., pp. 183-186. First published by Mircea Handoca in *Manuscriptum*, nr. 1-2/1998, pp. 193-195.

¹² For example, on 10 February 1942 he notes in his *Journal*: „‘Latina ginta e regina’ (my first article, which appeared a few days ago in *Acção*...)”, cf. Mircea Eliade, *Portuguese Journal*, op. cit., p. 116. Also, on 3 September, he writes: “The second major article of mine, “Camoës e Eminescu,” appears today in *Acção*. A whole page. One of the few works of good propaganda that I could do. And I begin immediately writing the third article: “Vida e obra de Mihai Eminescu” (The Life and Works of Mihai Eminescu)”, p. 134. Also, during that period, Eliade was working at a volume about the Romanian people, named *Os Romenos, Latinos do Oriente* (*The Romanians. A Concise History*), which appeared in Portuguese, at the middle of 1942. From its Contents: Part I: Origins and Formation, Part II: Landmarks of the Romanians’ History, Part III: The Romanians’ Spiritual Life. For more details, see Mircea Eliade, *The Romanians. A Concise History*, “Roza Vânturilor” Publishing House, Bucharest, 1992, translated by Rodica Mihaela Scafes.

Salazar”, and then he noted in his *Journal*: „With difficulty, I make my way, an hour and a half before the appointed time, into Praça de Commercio. I have a seat on the balcony of the Ministry of Finance, on the third floor. An ocean of heads in the plaza. Enormous numbers of children and young people. For several hours, all sorts of cannons have been firing continuously, from the land and from the river. Here in the plaza the reverberations are fierce. I give a start – remembering London.

“At 6:00 Salazar appears. The whole living mass at his feet roars. With difficulty, leaning far out over the banister, I can make out his profile. He is wearing a simple, gray, afternoon suit, and he smiles, saluting with his hand, deliberately, without gestures. When he appeared, baskets of rose petals, red and yellow, began to be poured out from above. I noticed later, when a young man was speaking from a platform in the middle of the square, that Salazar was playing pensively with a few petals still left on the banister. I watched him, then, as he spoke. He read, warmly enough but without emphasis, lifting his eyes from the page at intervals and looking at the throng. He raised his left hand weakly, thoughtfully. A voice never strident. And at the conclusion of the speech, when those below were applauding, he inclined his head, smiling. Seemingly, he failed to be aware of the overwhelming, collective might at his feet. In any event, he was not their prisoner; the thought didn’t even occur to him”¹³.

Eliade would write a book about Salazar in 1941-1942¹⁴.

On November 4, 1941 Eliade wrote in his *Journal*: “I’m collecting material for a volume about Salazar”, and on 8 November he stated: “I’m going very slowly with the writing of the notes taken on trips. Am reading an enormous amount about the monarchy and the republic, gathering material for the Salazar book. Last week alone I read some 600 pages of history and memoirs, besides Ferro’s volume which I reread, plus the five speeches of Salazar that I studied”¹⁵.

On November 19 he started writing this book about Salazar: „Have begun the foreword to the book on Salazar. I’ve managed to write only a few pages, and in order to do so I’ve read twelve hours a day for the past two weeks”¹⁶. He worked so much because he needed to learn Portuguese history in order to write precisely the exact dates, etc.

He told his family about his work. In a letter dated January 27, 1942, he wrote: „I’m not doing much. I am writing a book about Salazar. An enormous amount to read:

¹³ *Idem*, pp. 95-96.

¹⁴ *Salazar și revoluția în Portugalia* was published in 1942 in Bucharest by Gorjan Publishing House; republished in 2002, Bucharest: Scara Publishing House. In the Preface of this book, Eliade wanted to emphasize that: „This book of political history is written by a man who is not professionally engaged either in history properly speaking or in politics”.

¹⁵ Mircea Eliade, *Portuguese Journal*, op. cit., p. 110.

¹⁶ *Idem*, p. 111.

memoirs, studies, etc., and hard to write”¹⁷.

Writing this book was a slow process. Eliade was pressed by all kinds of small tasks at Romanian Legation. Also, he wanted to write a major oeuvre about religion and novels. This book disgusted him.

On the last day of March he noted in his *Journal*: „Few books I’ve worked on have disgusted and exhausted me to the extent that *Salazar și contra-revoluția în Portugalia* has, ever since I began it. First, on account of the enormous effort expended in gathering the information, an effort that very few will be able to discern since the book will not have notes and will contain only a summary bibliography. Secondly, because all the while I’m working I have the sentiment that I’m wasting my energy on a book that is not my own. It’s true, I consider it indecent to publish in wartime a book that has no relation to the political contingencies of my country. And the history of the Portuguese revolution and counter-revolution is not without interest and, especially, not without utility for Romania.

“But I write reluctantly. I write badly. I think, among other things, that Ică Antonescu will make a new platform out of this book. The collaboration between Carmona and Salazar will seem to him a model for the collaboration between General Antonescu and himself: a general and a university professor of law, in both cases.

“With much more enthusiasm could I write *Camoëns. Încercare de filozofie a culturii (Camoëns. An Essay in the Philosophy of Culture)*. But I’ve chosen *Salazar* in order to be of greater service to my country, to have at least the illusion that I’m doing my duty in a time of war. Through this book, the position of Romania in the Portuguese press will be strengthened. This thing seems important to me”¹⁸.

The book about Salazar was finished at „4:10 a.m.”, in the night between 29-30 May 1942¹⁹. At that moment Eliade felt free; now he could write for himself. „I’d like to be able to write *Tinerete fără tinerețe* or even *Comentarii la Meșterul Manole*, in order to heal myself and find myself again”, he puts down on 1 July 1942. He would write these two important works during the following months.

A very important event in Eliade’s Portuguese life was his meeting with Salazar. On two whole pages of the *Journal* he described this meeting in detail. On 7 July, he noted the following impressions: „Yesterday evening António Ferro²⁰ called to inform me that I would be received in audience today by Salazar.

¹⁷ See Mircea Eliade, *Corespondența*, vol. I, op. cit., p. 327, first published by Mircea Handoca in *Manuscriptum*, nr. 1-2/1998, p. 197.

¹⁸ Mircea Eliade, *Portuguese Journal*, op. cit., pp. 117-118.

¹⁹ Idem, p. 123. In the Preface, Eliade would say: “This book is based on true and, insofar as possible, complete information. I have, first of all, allowed the facts to speak, but not only the facts that seemed significant to me (although this is the case also with the majority of historians, even when they don’t say so). However, in order to make an accessible book, I have dispensed with the scientific apparatus, being content to print at the end a bibliography for each chapter individually”. However, the bibliography is impressive and well chosen.

²⁰ António Ferro, Portuguese Minister of Propaganda.

“... Then I go in, and he receives me himself at the door, pronouncing my name very precisely.

“A modest office with a large wooden desk, bare of papers; to the left of it, a little stand for the telephone. While speaking with me, Salazar moves the telephone slightly from time to time. These are his only gestures.

“He is less rigid, seen at close range. When he is listening, he squints slightly and his face brightens, radiating great kindness. There is something candid, fresh, virginal, in this face so finely chiseled and so masculine. His eyes are moist, shadowed, and they seem to be looking at you from a great distance; now and then his gaze glides over you, passing beyond. He has a warm, unique voice, different from the voice I’ve heard many times on the radio. He speaks rather proper French, with a Portuguese accent, groping sometimes for the right word. But he is by no means embarrassed by the inadequacies of his French conversation.

“He listens with interest to what I tell him. He asks me what I have done so far in my life: India, the University, literature, my Portuguese experiences. I speak about the book I’ve just written, and he seems surprised at how much historical information I possess. He has a great talent as a listener, urging the other by his facial expressions and his gestures to elaborate his thought. When I described my thinking about Camoëns and the unlimited capacity for assimilation which the Latin genius has – he listened attentively and considered my ideas well-founded, but then he brought the discussion back to the point from which I had digressed.

“I asked him several questions to which he responded quite willingly. One of them: the historical moment of the revolution of the *Estado Novo* was realized immediately after the consummation of the last phase of decomposition of the liberal-democratic structures... Is it not perhaps true that the New State is an inevitable consequence of that process of decomposition? Or, in other words, could the New State have been realized if the old liberal-democratic structure had not passed into a state of decomposition? Could the revolution, and Salazar, have come about if the Republic had not known all its phases, from the initial enthusiasm to the final anarchy?

“Salazar’s response: Evil is not creative. The simple fact that a thing disappears does not imply the appearance of another living thing in its place. Of course, the historical moment made possible the revolution, but it did not create it. Democracy has entered the phase of decomposition in other countries (for example, the case of France after its defeat), but because the germs of another social order did not exist, what followed was decay and indifference, not revolution.

“Salazar asks me if there exists in Romania an ‘*esprit de front*’ group which alone would be able to save the country after the war, because it would be the only spontaneous, total, suprapolitical organization. The Romanian leaders have a great responsibility, because the loss of this ‘*esprit de front*’ could be more serious than even the sacrifices of blood that they have made. The case of France after the other war, which did not know how to organize this spirit and allowed it to be scattered among

various parties, lost the only possibility of remaking the unity of the country, and the results were seen in 1940.

“He believes very strongly in the elite. It isn’t necessary that a revolution be understood and supported by the masses. An elite suffices to transform a country. The masses are responsive only to a few constants: national dignity, equilibrium, internal peace, and so on – and if they are respected, the masses will embrace any revolution.

“He speaks also about Catholics, about Integralists”²¹.

Even though the audience had been set for fifteen minutes, the meeting between Salazar and Mircea Eliade lasted fifty-five minutes. Eliade left the room pleased²².

Mircea Eliade would speak about Salazar and his book about Il Presidente in an interview given on 27 December 1942 to Eugenio Navarro²³. Eliade confessed that „Right after arriving, I read Antonio Ferro’s book about Salazar, and then some works about Portugal by foreign authors. But soon I realized that I couldn’t understand the “Salazar case” without knowing in depth the modern history of Portugal.

“So, then, I began to study the era of Sidonio Pia. But in order to do that, I realized that I needed to know the Portuguese Republic. But its study demanded the understanding of previous periods: the generation of Coimbra, the period of the Conferencias do Casino, etc.

“Finally, I devoted myself to reading about the civil wars and their causes. Thus, I read a enormous number of political dissertations about the Republic – books of Raul Brandão, João Chagas, Antonio Cabral, J. Leitão, etc. After all this work, I considered that I had a sufficiently clear idea about the period that preceded the 28th of May.

“But, beyond this learning obtained from books, I had the good fortune to discuss contemporary history with two friends: Dr. Manuel Murias and Pedro Correia Marques. Concerning the anti-Masonic struggle, I obtained information on several occasions from Sr. Conselheiro Fernando de Souza, who lent me books on the subject.

“About the history of the Centro Católico and the collaboration of Dr. Salazar with *Novidades* [the Catholic Center’s newspaper], I found a precious guide in Dr. Tomas de Gombo. Manuel Murias, João Ameal, and the engineer Silva Dias provided me with documentation about Antonio Sardinha and the Integralist Movement. Dr. Pestana also lent me the extremely rare book by Dr. Salazar about the Centro Católica.

“I confess, however, that only through the direct reading of Dr. Salazar’s texts did I understand his thought, his work, his destiny”.

²¹ Mircea Eliade, *Portuguese Journal*, op. cit., pp. 127-129.

²² A short excerpt from this meticulous presentation of the meeting is presented in Mircea Eliade, *Memorii*, 1907-1960, op. cit., pp. 382-383.

²³ “Em Defesa da Europa e da Latinidade: Um Encontro com Mircea Eliade, Autor do mais recente livro sobre, *Salazar e a Revolução Nacional*,” in *A Voz*, 27 December 1942. I thank Professor Mac Linscott Ricketts who sent me a copy of this interview. This material was translated from the Portuguese by Cleide Christina Scarlatelli Rohden and will be a part of the *Portuguese Journal* when it will be published by Professor Ricketts in the United States.

In Eliade's vision, Salazar is put near Gandhi and Tagore, because, he writes: „I believe that, next to my meeting with Mahatma Gandhi in 1929 and the weeks spent in Shantinketan with Rabindranath Tagore in 1930, I have never met a man so impressive for his deep spiritual life, his simplicity, and his modesty. In a new edition of of my book, I hope to describe this unforgettable visit. It is difficult to speak about President Salazar because he is a simple person: a Christian and Latin of good sense, a realism in the best Catholic tradition, and a great love for human beings and things constitute the basis of his philosophy”.

Eliade's admiration is evident in this paragraph.

Eliade will write again about Salazar in his *Journal*, on 14 October 1946²⁴: “The news from Portugal seems to confirm that Salazar is in a state of extreme exhaustion. That man, who worked sixteen hours a day, can't work even one hour now. A complete nervous breakdown. When he is advised to rest, he replies: ‘It's too late now. The rest that would have done me good a few years ago, could change nothing now. It's too late!’”

“I wonder if he regrets his personal life – love, marriage, studies interrupted, the works he hasn't written – his life as a man and a philosopher which he sacrificed “*para o bem da Patria*” (for the good of the Fatherland). Because, while it is true that he has saved his country from many disasters, it is no less true that his ‘sacrifice’ has profited the rich and retrograde opportunists, Catholics of the worst species, etc. This pure and poor man has done almost nothing for the pure and poor people.... And nearly all those around him were menials, flunkies, opportunists. The great political thinker could not bear to have any but the most ordinary men around him. He alienated the elite of all generations. Did he do it out of the envy inevitable in dictators? Or as a means of precaution, fearing the brilliant intelligentsia, precisely because he knew, from recent history, the evil they had done to Portugal?”.

²⁴ This paragraph is from the unpublished part of Eliade's *Journal*. I thank to Professor Ricketts for sending me this extremely important fragment.

THE LIFE AND WORK OF MIRCEA ELIADE¹

Bryan S. RENNIE*

ABSTRACT. Eliade's life and work, the philosophical and other influences, the political episode and its consequences, Mircea Eliade's significance in the history of religions and the paths he opened in this field, all these are approached in the present text.

Keywords: autobiographical, philosophy, philosophical influences, politics, religions.

Mircea Eliade was born in Bucharest, Romania on 13 March 1907. He was of the city dwelling, middle class, separated from peasant roots by two generations. His father had changed his own surname from Iremia (Jeremiah) to Eliade in 1899. Mircea attended the Strada Mântuleasa primary school and the Spiru Haret high school where he developed an interest in the natural sciences, particularly entomology and botany, but where he failed courses in Romanian, French, and German. This failure seems to have impelled him to greater effort and he became a voracious reader and began to write imaginative fiction at the age of 12. His first publication, at the age of 14, was a natural science piece concerning a wasp predatory upon the silkworm. That same year, in the same *Journal of Popular Science and Travels* (*Ziarul științelor populare și călătoriilor*), he published his first autobiographical fragments, one of which consisted largely of the narration of a peasant legend told by a local guide. His first published work of imaginative fiction, "How I Found the Philosopher's Stone," came later in 1921. By the end of high school his interests had moved from natural science to literature and philosophy and he determined to study philology and philosophy at university.

His autobiographical fiction indicates his modernist, scientific bent, convinced of the importance of both traditional religions and folk traditions but unable to accept mysteries or dogmas surpassing rational explanation. His American biographer, M. L. Ricketts, suggests that "Perhaps Eliade's real 'religion' at this time could be said to have been faith in the unlimited power of the disciplined will ... Although he has denied being influenced at this time by Nietzsche ... Eliade nourished a deep, secret wish to become a kind of 'superman,' to control his own will" (*Romanian Roots*, 72). This passion for self-discipline must have been active when Eliade read the five-volume *Geschichte des Altertums* by Edward Meyer, despite his earlier difficulty with

¹ The author (Bryan S. Rennie) retains all rights for this material. First published in Mihaela Gligor and Mac Linscott Ricketts, *Întâlniri cu / Encounters with Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, „Casa Cărții de Știință” Publishing House, 2005

* *Westminster College, Pennsylvania, brennie@westminster.edu.*

German, and again during his seventeenth or eighteenth year when he taught himself both Italian and English so as to read Raffaele Pettazzoni and James George Frazer.

In 1925 Eliade enrolled in the department of philosophy of the University of Bucharest. There he came under the influence of Nae Ionescu (1890-1940), an assistant professor of logic and metaphysics and an active journalist with a keen interest in both science and religion. Ionescu's principle tenets included the "separation of planes" and an emphasis upon lived-experience (*trăire* in Romanian). For Ionescu, the theological, metaphysical, and scientific planes were seen as mutually exclusive and irreducible one to another. This may well be the source of Eliade's celebrated "irreducibility of the sacred," although it could also be related to Immanuel Kant's non-reductionistic philosophy of pure reason, practical reason, and aesthetic judgment. Ionescu's idea of lived-experience (*trăire*), although by no means identical, may have been influenced by Dilthey's *Erlebnis* (on "*Trăirism*" see Ricketts, *Romanian Roots*, esp. 96f.; 104f.; 428; 776; 1327, n.96).

Eliade's thesis of 1928 examined "Contributions to Renaissance Philosophy" including Marcilio Ficino, Pico della Mirandola, and Giordano Bruno, and, under the influence of Renaissance Humanism, he turned to India to "universalize" the "provincial" philosophy of Western Europe. Having earned his licentiate degree, and a grant from the Maharaja of Kassimbazar to study in India, Eliade sailed east that same year. He studied Sanskrit and philosophy at the University of Calcutta under Surendranath Dasgupta (1885-1952), a Cambridge-educated Bengali, author of the five-volume, *History of Indian Philosophy*. In 1930, however, Eliade was expelled from Dasgupta's home under suspicion of some romantic liaison with Dasgupta's daughter, Maitreyi. He traveled around India, visiting sites of religious interest, participating in the famous Kumbh-Mela festival at Allahabad, and staying at the Svarga ashram at Rishikesh.

Eliade returned to Bucharest in 1932 and the publication of his novel, *Maitreyi*, in 1933 assured his status as a novelist. He was to publish a total of ten novels by 1940. *Maitreyi*, his third, was an apparently realistic account of his liaison with Maitreyi. It even included the actual street address and telephone number of the house in Calcutta. The novel later occasioned a response from Maitreyi Devi herself, in the form of her own novel, *It Does not Die*, refuting Eliade's claim to sexual intimacy.

One factor that has occasioned suspicions about Eliade is this "mythologization" or "fictionalization" of his autobiography: the dividing line between his biography and his fiction is not always easy to draw. This is most clear in relation to Eliade's period in India, but might be true of other portions of his life. The publication in English of both *Maitreyi*, and *It Does not Die* in 1994 brought the sometimes confused relationship between his fiction and his biography pointedly to the public notice. The particulars of the accounts in each novel differ considerably although both conform to the same historical basis.

The Romanian scholar, Liviu Bordaș, has convincingly demonstrated that Eliade's autobiographical accounts of his stay in India is somewhat "mythologized" – particularly the account of his stay at the Ashram at Rishikesh, implications of esoteric initiation, the account of his forced departure from India after three years in order to

satisfy his military service, and his intention to eventually return to a “cave in Himalaya.” While the misrepresentation of fact is minor – six months instead of the actual three at the Ashram, an exaggerated “initiation” into Tantric mysteries, determination to perform military duty as opposed to inability to avoid it, and so on – this is enough in some minds to cast doubt on other autobiographical details.

Back in Bucharest, Eliade also successfully submitted his analysis of Yoga as his doctoral thesis at the Philosophy department in 1933. Published in French as *Yoga: Essai sur les origines de la mystique Indienne* (Paris, 1936) this was revised and became one of his major works, *Yoga, Immortality, and Freedom* (1954). Also in 1933 he began living with Nina Mareş, a single mother and secretary at the telephone company, and they married in October 1934. As Ionescu’s assistant at the University of Bucharest, Eliade lectured on Aristotle’s *Metaphysics* and Nicholas of Cusa’s *Docta Ignorantia*, among other things. Ionescu continued to be a significant influence on Eliade and on other young Romanian intellectuals, many of whom participated in an intellectual group called “Criterion” which brought informed debate of significant issues to the Bucharest public. Eliade stated explicitly that “[e]verything the ‘young generation’ debated during that time – ‘experience,’ ‘adventure,’ ‘Orthodoxy,’ ‘authenticity,’ ‘lived experience,’ – had its roots in the ideas of Nae Ionescu” (*Roza Vânturilor*, 431), and “authenticity” and “lived-experience” became the watchwords of the generation of which Eliade was increasingly seen to be “leader.”

Ionescu also influenced some of the Criterion group in their support for the ultra-rightist movement, the Legion of the Archangel Michael, founded by Corneliu Zelea Codreanu in 1927. Between 1936 and 1938 Eliade wrote journalistic articles in support of this group and it has been claimed that he ran for public office with the legionary party. So Eliade was a supporter of the Legion of the Archangel Michael (also known as the Iron Guard), and this organization was anti-Semitic, but was Eliade anti-Semitic himself? Saul Bellow’s 2000 novel, *Ravelstein*, features a Romanian historian of religions apparently concealing an anti-Semitic past and Bellow was a close friend from Eliade’s Chicago years. 2000 also saw the publication in English of the journal of Eliade’s friend of the 1930s, Mihail Sebastian. Sebastian was a Jewish writer who attributed the deterioration of his friendship with Eliade to the latter’s politics.

Even given newly available information an unambiguous judgment remains elusive. There is significant doubt that Eliade ever was anti-Semitic. While Bellow’s novel may be inspired by reality, it remains fiction, and although Eliade temporarily championed the Legion of the Archangel Michael there is a distinction between an involvement with the politics of the right and anti-Semitism, and a brief period of political activity does not necessarily indicate a clear ideological commitment.

Through the course of the early 1930s Eliade had taken a deliberately “apolitical” stance in the specific sense of withholding allegiance from the increasingly radical popular parties of both left and right. He saw these parties as rootless, foreign, brutal, and uncultured, and he championed tradition, culture, and the intellect in opposition. However, he was increasingly drawn into a nationalist position whose dangers are now all too well known. Although there were suspicions that the Criterion

group was crypto-communist and it had at least two Jewish members it also had members whose sympathies were to the right and in 1932 some of these founded a review called *Axa* (*The Axis*) which gave open support to the Legion. Eliade, however, never contributed to that journal. In fact, in 1933, along with some 30 other intellectuals and artists, he signed a protest against the return to barbarism portended by anti-Semitic persecutions in Hitler's Germany. The same year his article "Racism in the Cinema" protested against "Aryan" racist apologetics, and he explicitly rejected the confusion of nationalism and anti-Semitism in an article objecting to the expulsion from Romania of the Jewish scholars Moses Gaster and Lazăr Șăineanu in 1885 and 1901 respectively. In 1934 he wrote (under the pseudonym "Ion Plăeșu") an article, "Against Left and Right," arguing against the totalitarianism of both political extremes and he refused to become directly involved with any political allegiances.

In 1934 Sebastian's autobiographical novel on the contemporary position of Romanian Jewish intellectuals appeared. *De două mii de ani* (*For Two Thousand Years*) bore a preface by Ionescu, who was editor of the widely circulated review, *Cuvântul*, to which both men had regularly contributed before its prohibition in 1934. This preface was openly anti-Semitic, in theological if not racial terms, but Sebastian retained it out of loyalty. Eliade responded in print, attempting to mediate between his friend and their professor and to reject the latter's anti-Semitism, again on theological grounds. However, while Eliade opposed the most extreme manifestations of anti-Semitism he failed to appreciate the dangers of other anti-Semitic rhetoric.

At the beginning of 1935, Eliade's journalism openly continued to denounce both Nazism and Communism as forms of modern idolatry that dissolve moral distinctions in favor of biological or social criteria. He maintained his "apolitical" stance, arguing that the greatest weapon of any writer is independence vis-à-vis every political group. Yet it is in this period that the beginnings of his slide into political involvement can be seen. Eliade's "apolitical" stance was universally criticized. His appeal for cultural sophistication rather than the popularist barbarism of political mass-movements was largely ignored. Even though he was not engaged in Ionescu's political activities, Eliade's friendship with the philosopher and his former affiliation with *Cuvântul* sufficed to establish a connection to the right. The somewhat inept and corrupt incumbent "liberal" government failed to increase financial support for cultural activity. One of Eliade's perennial themes of the period was the unhappy financial situation of writers in Romania. He was critical of the state duty on writers' royalties, introduced in 1935. He accused both the State and the public of indifference. The refusal of the government to found an institute of Middle Eastern and Oriental Studies made Eliade sharply aware of the contrast between, for example, fascist Italy, which had such an institute, and Romania, which did not.

Eliade's scorn for the left at that time was based mainly upon his belief that the principal superstition of the modern period concerns single, universal explanations which effectively remove human freedom. Among these he counted Hegelian historicism, Freudianism, and Marxism. Unable to sympathize with either the left or the incumbent government, Eliade at first showed no leanings to the right either.

However, in December of 1935, he noted that one “youth leader” described his mission as “the reconciliation of Romania with God.” Here Eliade saw a religious appeal which called upon neither class struggle, nor political interests, nor economic instincts, nor biological distinctions. The leader was Corneliu Zelea Codreanu, the founder of the Legion of the Archangel Michael. This was the earliest expression of Eliade’s admiration for Codreanu although he did not at that time extol the movement itself. Eliade seems to have seen Codreanu’s “religious” appeal as a means of popularizing the type of cultural creation that he had hitherto attributed to the intellectual and writer by appealing to deep traditional roots. Eliade clearly considered creators of culture to be a country’s most potent force – the most effective patriots, thanks to whom a nation “conquers eternity ... No matter what happens in Italy now” he wrote in October 1935, “no historical power can remove Italy from her place in eternity. No revolution, no massacre, no catastrophe can wipe out Dante, Michelangelo, Leonardo” (“România în eternitate”, *Vremea*, 13th October, 1935). This “religious” and “traditional” appeal of Codreanu attracted his support.

There is disagreement as to whether Eliade actually enrolled in the Legion. No Legionary records remain and possibly none were ever kept. Government archives of the period indicate that the police suspected him of joining sometime in 1935 and belonging to a Legionary cell or “nest” led by Radu Demetrescu Gyr. However, most commentators think it very unlikely that he joined before 1937, and some insist that he belonged to a different nest associated with the journal *Axa*. Thus suspicions remain unproven and no certain evidence of membership has ever been produced. What is certain is that he contributed his written support to the Legion, and thereby supported an openly anti-Semitic movement whose leader proclaimed a Jewish conspiracy, and whose second-in-command, Ion Moța, had translated the anti-Semitic propaganda, *The Protocols of the Elders of Zion*, into Romanian.

Eliade’s writings express no clear anti-Semitism. Only three of his “Legionary” articles mention Jews and it is clear that his rhetoric proceeded from a sentiment of general xenophobia commonly associated with nationalism. He continued to denounce elsewhere the intolerant, vulgar anti-Semitism he perceived around him. In June of 1936 he wrote an article in homage to Moses Gaster, who had made a large donation of old books and manuscripts to the Romanian Academy. Thus Eliade opposed anti-Semitism that might reduce Romania’s culture, as had Gaster’s expulsion, but was ready to accept anti-Semitism which would deny Jews equal status with ethnic Romanians. That he was also prepared to deny such status to ethnic Bulgarians and Hungarians hardly excuses his position, but it does put it into perspective: relations between ethnic and non-ethnic Romanians had been problematic since the founding of the nation in 1881.

The Legion was officially proscribed early in 1938 and Eliade’s last supportive article appeared that February. Codreanu was arrested in April and clandestinely executed in November. Eliade spent almost four months in a camp for Legionary sympathizers, from July to November, during which time he never acknowledged membership but refused to sign a declaration of separation from the

Legion. After his release he ceased to express any sympathies for the Iron Guard, and concentrated on his cultural productivity. He was appointed to the Press Services section of the Romanian Cultural Legation to London in April, 1940. This appointment came from the Royalist dictatorship responsible for the execution of Codreanu and the massacre of some 250 Legionaries in 1939. One wonders whether Eliade's appointment was a sign of his distance from the remaining Legionaries or, on the contrary, a sign of the government's deliberate attempt at a rapprochement with them? That they still had considerable political influence became obvious in September, 1940 when a "National Legionary State" was declared in Romania. In the legation in London, Eliade boasted of his support for, and suffering on behalf of, the Legion, but the National Legionary State lasted only four months and Eliade did not benefit from it. In February, 1941, when England broke diplomatic relations with Romania, he was posted to neutral Portugal. During his tenure as a functionary of the Office of Press and Propaganda of a country allied to Nazi Germany and a state enforcing openly anti-Semitic policies, Eliade produced neither anti-Semitic nor pro-Nazi rhetoric. His wife, Nina, died of cancer in Portugal in 1944 and he remained there until the end of the war, after which he moved to Paris.

In Paris George Dumézil, a scholar of comparative mythology, found Eliade a part-time post at the Sorbonne teaching comparative religion. From this time on most of Eliade's scholarly work was composed in French. It was in Paris where Eliade met his second wife, Christinel Cotrescu, also a Romanian, whom he married in 1950. His second marriage, like his first, remained childless. At the prompting of Joachim Wach, a scholar of religion at the University of Chicago, Eliade was invited to give the 1956 Haskell Lectures there on "Patterns of Initiation" (*Birth and Rebirth*, 1958). On Wach's death in 1958 Eliade was invited to assume the chair of the History of Religions department in Chicago. There he stayed until his own death in 1986, publishing extensively on the history of religions, keeping his journals, and continuing to write fiction in Romanian. This remained largely unpublished in English although there are some significant exceptions, including the novel he regarded as his *chef d'oeuvre*, *The Forbidden Forest*. Since his early novels and short stories in Romania, Eliade had written in a style which utilized a dialectic of realism and fantasy, comparable to "magic realism." His most common technique was to write in a realistic manner but gradually to introduce fantastic elements until the world of the commonplace is transformed into some mythic realm. Some of his work, however, is more directly fantastic. *Un Om Mare* ("A Great Man"), for example, has its protagonist grow to enormous size. Another, "Mistress Christina," (*Domnișoara Christina*) is a vampire story. Other novels are apparently realistic, as is his *Forbidden Forest*. One novel, *Nuntă în cer* (*Marriage in Heaven*) was translated into Italian and won the Elba-Brignetti prize for the best foreign language novel in Italian in 1983. His *Maitreyi* was made into a French language film starring Hugh Grant.

At the University of Chicago Eliade was a member of the committee on social thought, he launched the journals *History of Religions* and *The Journal of Religion*, and

he was editor-in-chief of Macmillan's *Encyclopedia of Religion*. Through these activities, as well as his continued publication in the history of religions, the publication of his *Autobiography* and *Journals*, and his tuition of a generation of successful scholars of religion, he was, from the early 1960s through the mid 1970s, the most influential single figure in establishing the History of Religions as an academic discipline in the United States.

Despite this focus on the history of religions Eliade maintained a philosophical agenda, although he never explicitly systematized his position. In *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (1949), a book he considered subtitled *Introduction to a Philosophy of History*, Eliade differentiated between religious and non-religious humanity by applying Henri Bergson's distinction between perceptions of time (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889). Eliade contended that the perception of time as a homogenous, linear, and unrepeatable medium is a peculiarity of "modern," non-religious humanity. "Archaic" or religious humanity (*homo religiosus*), in comparison, apprehends time as heterogenous, divided between linear, profane time and cyclical and reactualizable, sacred time, called by Eliade, *illud tempus*. Myths and rituals give repeated access to this sacred time ("the eternal return") and thus protect religious humanity against the "terror of history," a form of existential anxiety in which the absolute "givenness" of historical time causes helplessness. Eliade tended to undermine this distinction, however, insisting that non-religious humanity in any pure sense is non-existent and that religiousness, understood in this way, is ubiquitous. Myth and *illud tempus*, the temporal continuum of mythic event, still exist, although concealed, in the world of "non-religious" humanity and there is no "solution of continuity between the archaic mind and scientific ideologies of the nineteenth century" (*Quest*, 41 n.2). Eliade set himself against "the historicistic position, in all its varieties and shapes – from Nietzsche's 'destiny' to Heidegger's 'temporality'" (*The Eternal Return*, 152). That is, he regarded the attempt to restrict "real" time exclusively to historical time as an unacceptable reduction and he considered, for example, the atheistic existentialism of Jean-Paul Sartre, to be arid and hopeless.

Eliade defined religion in terms of humanity's relation to the "sacred," and the precise nature of his concept of the sacred has also been the subject of contention. Some see it as corresponding to a conventional concept of deity, or to Rudolf Otto's *ganz andere* ("wholly other") – an ontologically independent reality. Others have detected a closer resemblance to Emile Durkheim's social sacred. Eliade does identify the sacred and the real, yet he states repeatedly that "the sacred is a structure of human consciousness" (*Quest*, i; *A History of Religious Ideas*, vol. I, xiii). This would seem to support an interpretation in which both the sacred and the real are human projections and it is reminiscent of Kant's identification of reality as a category of the understanding. Thus the sacred can be identified as simultaneously a structure of consciousness and the source of significance, meaning, power and Being. Its manifestations can be seen as appearances of the holy, of power, or of Being (hierophanies, kratophanies, or ontophanies), just as, for Kant, space and time are irreducibly perceived as external continua, although they are identified as the *a priori*

postulates of the understanding. It is surely no coincidence that the title of Eliade's major work, *Yoga, Immortality, and Freedom* echoes the ideas of pure reason that for Kant become the postulates of practical reason: God, Immortality, and Freedom.

Eliade's identification of the sacred and the real places individual human apprehensions of the sacred and the real on an initially equal level, rather than assuming any particular apprehension to have a privileged access to the real. Assuming this attitude, Eliadean History of Religions does not begin with the presumption of exhaustive knowledge of what "the real" actually is. This is consonant with more recent critical theory and epistemology and encourages openness to alternative belief systems. Insofar as mythical entities and events have a real effect on the existential situation of believers they are regarded as real/sacred entities and events.

The philosophical influences on Eliade from Kant through Otto and others are yet to be traced with real precision. Eliade's *The Sacred and the Profane*, first published in German as *Das Heilige und das Profane* (Hamburg, 1957), was explicitly written in response to Otto's *Das Heilige* (Breslau, 1918; *The Idea of the Holy*, London, 1926), but Eliade goes beyond Otto in describing the dialectic of the sacred and the profane. He insists that believers are prepared by their lived experience and religious background to experience hierophany, that is, the apprehension of the real/sacred in the historical/profane. It is an indispensable element of Eliade's analysis that any historical entity *could* be apprehended as such a hierophany with appropriate preparation and that all hierophany must be mediated by means of historical realities. His conclusion is that all beings reveal, but at the same time conceal, the nature of Being.

In Eliade's quest to recover the meanings of hierophanies for those who apprehend them he attempts to analyze and understand religious data by applying concepts from the German hermeneutical tradition going back to Schleiermacher and Dilthey and continued by Wach and Gerardus van der Leeuw. Eliade agrees with them that religious data are intelligible because, as human expressions, they are in accord with our own lived experience. Although he is most often identified as a phenomenologist of religion he frequently insisted that he was a phenomenologist only insofar as he sought to discover the *meanings* of religious data. His hermeneutical phenomenology is most evident in his morphological approach in *Patterns in Comparative Religion* (1949), where he groups religious phenomena ahistorically by structural themes such as water symbolism or the symbolism of the center. Later, he attempted to complement that methodology with the chronological organization of his *History of Religious Ideas* (1976-83). However, in considering Eliade's sources and influences, it should be borne in mind that he considered, to give just one example, the first/second century Indian Buddhist, Nagarjuna, to have produced "one of the most original ontological creations known to the history of thought" (*History of Religious Ideas*, vol. II, 225). That is to say that Eliade's openness to the influence of Asian philosophy should not be ignored, nor should his roots in Eastern Orthodox Christianity. It may well be Eliade's greatest contribution to the contemporary understanding of

religions that he combines all of these influences in a pluralistic philosophy of religion that manages to take all religious traditions seriously as authentic expressions of lived existential situations.

Since his death in 1986 Eliade's status has been problematic and his value debated in the West. However, most of his books remain in print and continue to sell strongly to the popular reader and to academic readers elsewhere in the world. Despite the defense of his work mounted by some writers, criticism of his thought has been consistent and influential. It is worthy of note that, despite condemnations of his political past, this material has so far revealed no evidence of egregious wrong-doing. Nevertheless, the case has important implications for scholars' reflexive understanding in the study of religions, emphasizing as it does the need for meticulous self-awareness of possible complicity with institutional power structures.

Whether criticism will eventually result in the rejection or the rehabilitation of Eliade's work remains to be seen, but it is clear that his legacy requires further investigation. Due to his position as an internationally successful synthesizer of studies of religion, his case has become emblematic of several key issues: the role played by the "great man" figure in the establishment of academic disciplines; the "insider/outsider" question in the study of religion; historiography and the interpretation of historical evidence in relation to ideology; and the interpenetration of lived experience, political activity, and theoretical categories. As was the case with Martin Heidegger and Paul de Man, later scholars need to understand clearly how scholars' specifically academic production is affected by other activities.

Unclear in the Eliadean corpus is his personal theological position. Although early articles make clear his somewhat surprisingly credulous stance in respect of claims regarding supernatural phenomena and his later theoretical work makes plain his understanding of the sacred as the real, *par excellence*, he has also expressed a modern skepticism concerning a historically incredible God (Ricketts, *Romanian Roots*, 123 and Girardot "Smiles and Whispers," 152). In a body of writing as extensive as Eliade's, it may be unrealistic to expect consistency, but the debate over his theological position has been perpetuated by such apparent inconsistencies. Some have seen a latent theological agenda in his work, where others have read a strictly phenomenological description of human behaviors. So the question remains, what did Eliade himself believe, and does his personal belief add to or detract from his value as a scholar of religion?

Other closely connected questions arising from Eliade's work concern historicism and the ubiquity of religion. It has been one of the most repeated criticisms of Eliade that he is "ahistorical" or perhaps "ahistoricist." That is, his "morphology" ignores the historical context of religious realities, grouping and analyzing by superficial similarities, and also that he grants effective agency to "sacred" categories which lack historical autonomy. Eliade's position, most clearly stated in *The Myth of the Eternal Return*, is that the modern evaluation of historical realities as the only source of significance, meaning, truth, and power, is itself an ascription of a religious nature, brought about by developments in the history of religions. Thus even modern historicists who

limit all effective causality to historical realities can be classed as religious in this way. This gives rise to another of Eliade's widely critiqued claims: the ubiquity of religion. All human beings are religious according to the preface to *The Quest*, and the sacred is a ubiquitous category of human consciousness. Scholarly consensus is lacking with respect to these questions, too. Is it accurate to describe all of humanity as religious? Is it at all helpful to define religion so as to remove the possibility of entirely "non-religious" people? Is it at all meaningful to recognize the agency of "ahistorical entities?" Here the central question of reductionism appears. Eliade takes religion and religiousness to be irreducible realities. That is, they cannot be explained or defined without remainder in entirely non-religious terms. Religion is thus a reality *sui generis* – of its own unique natural sort. These, too, are undecided issues in the study of religion.

The initial approach and institutional training of scholars of religion will never be disconnected from their answers to any of these questions. Those who prefer to conceive the study of religion as an enterprise more closely allied to the social sciences than to the humanities will tend to avoid dependence upon empirically unavailable and thus "non-historical" concepts and categories, and will be more ready to recognize a religious/non-religious dichotomy determined along lines of dependence upon or independence from such concepts and categories. Those who prefer to conceive of the study of religion as a humanistic discipline more closely allied to a philosophical anthropology will be more open to the consideration of religious concepts and categories as the effective products of human culture whose "historical reality" may thus be constrained but is nonetheless factual. In this context the English-language distinction between the humanities and the sciences is less helpful than the Germanic distinction between *Geisteswissenschaft* and *Naturwissenschaft*. Eliade's *History of Religions* clearly belongs to the former – on that one point at least consensus can be reached.

Whatever is finally deemed to be the value of the Eliadean *oeuvre*, the clarification of the questions raised in its consideration can only serve to further clarify our understanding of religion and the processes involved in its study.

MIRCEA ELIADE AND THE IMAGINATION OF MATTER¹

Charles H. LONG*

ABSTRACT. For the History of Religions as a discipline, Mircea Eliade's *Patterns in Comparative Religion (Traité d'histoire des Religions)* represents a fundamental paper. By carefully analyzing each chapter, we try to catch the accuracy proved by Mircea Eliade in building his arguments and to decipher the meaning of the archetypes dominating the human existence and the way in which the sacred forms are perceived.

Keywords: history of religion, anthropological view, consciousness, transcendence.

Probably no work of Mircea Eliade frustrates, irritates, and leads anthropologists and other social scientists to fits of anger, more than his *Patterns in Comparative Religion (Traité d'histoire des Religions)*.² It reminds them too much of Frazer's *Golden Bough* or of lesser popular texts of exotic oddities that purport to describe the customs of primitive cultures. In a milder critical vein, it represents the kind of work that cannot, at least, should not be undertaken, for it appears to rest on a naiveté lacking in scholarly sophistication regarding the relationship of religion, behaviour, and social structure.

But given these kinds of criticisms and critics, I doubt if many of his most vociferous critics have ever read the work in its entirety or George Dumezil's introduction to the original French edition. From either of these readings one would learn that Eliade is presenting a systematic text, attempting to address the issue of religion as a specific mode of being. Now it may be that several modern disciplines have already decided that the religious life does not exist and this decision has led them to fashion methodologies that reduce the forms of religion to those human dimensions more consonant with the ideologies and existential situations of a non-religious modernity. Much has been and can be learned from such approaches, but they need not express an imperialism of method for it is equally the situation of modernity that has called forth the need for, and hermeneutical procedures that seek, an interpretation of the historical range of human expressions in their specificity and integrity, whether in art, linguistics, geography, etc.

¹ Article published in Mihaela Gligor and Mac Linscott Ricketts, *Întâlniri cu / Encounters with Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, „Casa Cărții de Știință” Publishing House, 2005. Republish with permission of the author.

* Professor of History of Religions, Emeritus, University of California, Santa Barbara, chlong@juno.com.

² See Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York: Sheed and Ward, 1958. Translated from the French edition, *Traité d'histoire des Religions*, by Rosemary Sheed. Paris: Editions Payot, 1949.

Along with Rudolf Otto's *The Idea of the Holy*, Eliade's *Patterns in Comparative Religion* is a most fruitful text for raising the issue of religious epistemology. In this text Eliade attempts to account for the inner structure of the consciousness of *homo religiosus* from an examination of the sacred symbols of archaic cultures. In this regard, the text begins from the other side of Otto, who attempted first to give us an account of consciousness and then to show how it expresses itself through religious forms. Eliade's work shows how the forms of matter (nature) evoke modes of consciousness and experience (hierophanies).

Let us begin with a cursory examination of the Table of Contents of *Patterns*. The text consists of thirteen chapters. The first chapter is entitled "Approximations: the Structure and Morphology of the Sacred." In this chapter he sets forth the problematical nature of his undertaking and delineates the language for talking about religion; the language of the sacred and the profane are the most general linguistic categories, while the notion of hierophanies is the language of manifestation, of showing. Allusions are also made to those approaches to the religious which are predicated on the notion of *homo socius* as both a specific and general category and how his work differs from this position. The next three chapters are entitled, respectively, "The Sky and Sky Gods," "The Sun and Sun-Worship," and "The Moon and its Mystique." In these three chapters we are confronted with those religious experiences and expressions related to celestial phenomena.

Two chapters follow, one devoted to "The Water and Water Symbolism," and the other entitled "Sacred Stones: Epiphanies, Signs and Forms." So now, after the celestial forms we are dealing with terrestrial forms. The next three chapters, "The Earth, Woman and Fertility," "Vegetation Rites and Symbols of Regeneration," "Agriculture and Fertility Rites," are all related to human intervention in the order of nature as a specific form of sacrality. The next two chapters, ten and eleven, bear the titles "Sacred Places: Temple, Palace, 'Centre of the World'," and "Sacred Time and the Myth of the Eternal Renewal." The last two chapters are given over to "The Morphology and Function of Myths" and "The Structure of Symbols."

I have given this outline of the Table of Contents in order to call attention to the systematic order of the text. The author is attempting to show the correlation between the experience, transformation and celebration of nature, and the linguistic and symbolic modes for expressing these actions and experiences. This procedure enables us to understand the archaic mode of consciousness, and in addition, we are presented with a "generative logic" of symbolic religious forms. Wherein do we find this logic?

Let me proceed by calling attention to a series of statements that occur rather early in the chapters on the Sky, Moon, Water, and Stone. First the Sky:

The sky shows itself as it really is: infinite, transcendent. The vault of heaven is, more than anything else, "something quite apart" from the tiny thing that is man and his span of life. The symbolism of its transcendence derives from the simple realization of its infinite height.... All this derives from simply contemplating the sky; but it would be a mistake to see it as a logical, rational process. The transcendental quality of height or the supraterrrestrial, the infinite, is revealed to man all at once, to his intellect as to his soul as a whole.... Let me repeat: even before any religious values have been set

upon the sky it reveals its transcendence, power and changelessness simply by being there. It exists because it is high, infinite, immovable, powerful.³

The analagous statement for the moon is as follows:

The sun is always the same, always itself, never in any sense “becoming”. The moon, on the other hand, is a body which waxes, wanes and disappears, a body whose existence is subject to the universal law of becoming, of birth and death. The moon, like man, has a career, involving tragedy, for its failing, like man’s, ends in death.⁴

Now for water:

To state the case in brief, water symbolizes the whole of potentiality: it is *fons et origo*, the source of all possible existence.... Principle of what is formless and potential, basis of every cosmic manifestation, container of all seeds, water symbolizes the primal substance from which all forms come and to which they will return either by their own regression or in a cataclysm.⁵

And finally for stones:

The hardness, ruggedness, and permanence of matter was in itself a hierophany in the religious consciousness of the primitive. And nothing was more direct and autonomous in the completeness of its strength, nothing more noble or more awe-inspiring, than a majestic rock, or a boldly-standing block of granite. Above all, stone *is*. It always remains itself, and exists of itself; and, more important still, it strikes.... Rock shows him something that transcends the precariousness of his humanity; an absolute mode of being. Its strength, its motionlessness, its size and its strange outlines are none of them human; they indicate the presence of something that fascinates, terrifies, attracts and threatens, all at once. In its grandeur, its hardness, its shape and its colour, man is faced with a reality and a force that belong to some world other than the profane world of which he is himself a part.⁶

In all of these statements Eliade is speaking of a primary and primordial intuition of matter. In other words, he is approaching the issue of religious experiences in a twofold manner. The specific intuition of human consciousness is always correlated with an *a priori* form of the world. It is the universality of matter itself in all of its several forms, rather than simply the inner working of the human consciousness epistemologically or psychologically which is the source of the religious consciousness. Mind and phenomena go together. The Kantian epistemology which has ruled out knowledge of “things-in-themselves” leaves us with the abstractions of consciousness proceeding from the vague intuitions and traces of the things-in-themselves, those things we can never know. For Eliade the very structure of the religious consciousness is predicated on a form of the world which is present as a concrete form of matter.

³ Eliade, *op. cit.*, pp. 38, 39.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁶ *Ibid.*, p. 216.

While it is the case that the religious consciousness is always capable of recognizing the distinction between the sacred and the profane, this is merely the most general formulation of the religious dialectic. Every religious person and community recognizes this distinction in a precise and specific manner, and the archaic source of these specificities is the *a priori concrete* forms of matter.

If we take note of it, we can see a logical or symbological relationship portrayed in the text. The chapter on the sky and sky-gods has a primary status for it is the correlation of the meaning of the sky with the very opening of consciousness. The sky itself as a religious intuition, before even gods are spoken of as inhabiting the sky, reveals transcendence. In this sense it is a symbol of orientation. Its height and its vault place the human within a proper realm—the situation of finitude in the face of the exaltation of the transcendent starry and shining vault of heaven. Consciousness itself is the most specific correlate of this grandeur of the sky; we are situated as humans in this manner.

If you will note, I did not include any of Eliade's statements regarding the imagination of matter from his chapter on the sun and sun-worship. There was a good reason for this. There is no such statement regarding the imaginary meaning of the sun. The sun is thus ambiguous within the structure of the text. Let me give some of the reasons for this ambiguity. First, it is Eliade's belief that solar hierophanies in their most developed forms are always tied up with "historical destinies," in cultures where history is on the march. Secondly, from the time of Aristotle onward the intellectual symbolism of the sun has, in Eliade's words, "blunted our receptiveness toward the *totality* of sun hierophanies."⁷ And then again in the chapter on the moon and its mystique, he states that, "The sun is always the same, always itself, never in any sense 'becoming'."⁸ Thus, though the sun is celestial in its form, it does not allow for that mode of becoming which Eliade wishes to correlate with the symbology of the human consciousness. The sun has no rhythms, it has no becoming; it refers to the clear and the distinct, the rational and intellectual.

Now Eliade is willing to speculate that at one time or another there may have been another meaning to the sun and its symbolism, but from the data at hand the sun has been branded with those meanings which emphasize a break, critique and tension with the other primordial symbols. The sun, as some malevolent symbol, is accused of being the cause of a "fall" of consciousness into the rational and practical. "This passage," he says:

from "creator" to "fecundator", this slipping of the omnipotence, transcendence and impassiveness of the sky into the dynamism, intensity and drama of the atmospheric, fertilizing, vegetation figures, is not without significance. It makes quite clear that one of the main factors in the lowering of people's conceptions of God, most obvious in agricultural societies, is the more and more all-embracing importance of vital values and of "Life" in the outlook of economic man.⁹

⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁸ *Ibid.*, p. 154.

⁹ *Ibid.*, p. 155 (italic added).

Throughout this chapter the ambivalent nature of the sun comes into play. The sun thus symbolizes in religious form the very ambivalence of life and possibility of *homo religiosus*; the basic dialectic between the religious being and that form of rationalism that is brought into the religious arena through the symbolism of the sun.

It is appropriate at this point to mention another primary imaginative religious structure that is initially described in some of the same language Eliade has used in relationship to the sun. I speak of the stone. Like the sun, the stone always remains itself; it is motionless and unchangeable. While the stone seems similar to the sun, it escapes the negative ambiguity of the sun because of its ability to enter into other symbolic relationships--relationships which keep alive a rhythmic dialectic that prevents a premature rationalization. Both in the chapter devoted to stones and in chapter thirteen on the structure of symbols, a great deal of attention is given to the relational character of stone symbolism. Stones are symbols of fertility, burial sites, omphalos; they are able to hold together paradoxical meanings. The infantilization of stone symbolism through degeneration or rationalism is even quite interesting.

It is strange that Eliade gives very little significance to stone tools. Here again we have a case in which the modification of the material form signifies the human presence. Again in the very act of making stone tools, the striking of one stone against another, an obdurate oppugnancy and internal dialectical rhythm and flexibility are established which allows the symbolism of stone to escape the tyranny of sheer practical activity on the one hand and simple rationalization on the other.

From our initial symbols, we have yet to speak of moon and water symbols. It is clear from the enthusiasm which is present in these chapters that along with the sky, these imaginary modes of matter hold exemplary places in Eliade's thought. The waxing and waning of the moon is the archetype of *real human* time. This time, he explains, should be distinguished from astronomical time (rationalized time) which comes later. Here we are dealing with time in the concrete sense. The rhythms of the moon measure and synthesize the various modes of *concrete* time.

Thus, for instance, from the earliest times, certainly since the Neolithic Age, with the discovery of agriculture, the same symbolism has linked together the moon, the sea waters, rain, the fertility of women and of animals, plant life, man's destiny after death and the ceremonies of initiation. The mental syntheses made possible by the realization of the moon's rhythms connect and unify very varied realities; their structural symmetries and the analogies in their workings could never have been seen had not "primitive" man intuitively perceived the moon's law of periodic change, as he did very early on.¹⁰

When we look at the chapter on the moon carefully we perceive that in many respects it is a recapitulation of much that has gone before and a preface to much that will follow. There are sections on "the moon and water," "initiation," "women," "fertility," "death," etc.

¹⁰ *Ibid.*

It is clear for Eliade that as far as celestial symbolism is concerned, the moon is the symbol *par excellence* of the human condition.

“Becoming” is the lunar order of things. Whether it is taken as the playing-out of a drama (the birth, fulness and disappearance of the moon), or given the sense of a “division” or “enumeration”, or intuitively seen as the “hempen rope” of which the threads of fate are woven, depends, of course, on the myth-making and theorizing powers of individual tribes.... But the formulae used to express that “becoming” are heterogeneous on the surface only. The moon “divides”, “spins”, and “measures”; or feeds, makes fruitful, and blesses...¹¹

The moon is equally the source of symbols of integration, the *coincidence oppositorum* of the paradox of the lunar and solar modalities into a unity.

Water, much as in the case of the moon, is a synthesizing symbol. It is the source of all things and the dissolution of all forms, but it has no form in itself, thus its adaptability to various modalities reveals its multivalent character.

The next section of chapters reveals how these primary symbols find rhythmic or liturgical meanings in existential modes. They show how the religious consciousness revalorizes meanings so that action and practical activity do not serve to demythologize the primary intuitions of matter (the hierophanies).

Allow me to summarize what I have tried to do in this analysis:

1. Reveal the systematic nature of *Patterns in Comparative Religion*.
2. Show how Eliade reveals the structure of archaic consciousness.
3. Emphasize the meaning of matter as a constitutive ingredient in the formulation of the archaic consciousness in Eliade’s thought.

Since I have emphasized the imagination of matter in Eliade’s work I should like to proceed to a distinction between *homo faber* and *homo religiosus*. V. Gordon Childe coined the term “neolithic revolution” to refer to the radical change made possible for human cultures with the discovery of agriculture and the domestication of plants. This “revolution” formed the basis for cited traditions in various parts of the world, traditions with their notae of intensified demography, division of labor, surplus commodities, written language, historical destinies, etc., became the norm for the human condition. Childe’s researches were consonant with the evolutionary, progressivistic historical notions prevalent since the beginnings of the human sciences in the late nineteenth century. Investigations tended to assume that early human cultures were characterized by rudimentary intellectual and creative capacities or were overwhelmed by irrational and illogical modes of thought. “How natives think” or the evolutionary trajectory from primitive to scientific thought obsessed many investigators.

It is now, however, a commonplace to speak of the creativity of early human cultures. Marxists and neo-Marxist thinkers are increasingly concerned with the problem of origins, especially the origins of the human as *homo faber*. It is clear to the sophisticated Marxist that Karl Marx inherited many of the current ideas of historical and economic processes *en vogue* during his time. The notion of the four stages of

¹¹ *Ibid.*, p. 176.

economic and political development in human history forms a common context for Adam Smith, the Scottish moralist, and Karl Marx. (See Ronald Meeks' *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.)

In the works of Karel Kosik, *Dialectics of the Concrete* and Tran Duc Thao, "Due Geste de L'Index a L'Image Typique,"¹² the issue of the originary and imaginary gesture of *homo faber* as the human is raised. Thao begins with a statement describing Marx's analysis of work. Three elements are present: 1) the specific activity of the human being; 2) the object on which the activity acts; and 3) the means by which it acts. He asserts that the activity of large anthropoids in using a stick to reach an object is not a genuine act of work, for only motion is inserted between the natural organs and the material acted upon. The object of need and the activity of motion are identical.

An authentic act of work occurs when, through some second instrument, the direct manipulation of matter is transformed into an act of work. The act of production implies that the worker is guided by an ideal image of a typical form and the presence of such a form on the object which enables the worker to realize that it is a product of the human hand. It is this ideal image that constitutes a common locus between *homo faber* and *homo religiosus*. The ideal image of nature for the Marxist is a concrete appearance of matter which can lead to a totalization of the authentic human community based upon the modes of production. This is the appearance of *homo aeconomicus* through the modality of *homo faber*.

It is at the level of the ideal image that the imaginary intermediate, the tension between *homo faber* and *homo religiosus* appears. The proper understanding of the totalization of the originary gesture is the issue at stake.

Karl Kosik delineates three modes of the totalization of the concrete:

1. An empty totality that lacks reflection and determination of individual movements and analysis. Empty totality excludes reflection, i. e., the appropriation of reality as individual moments and the activity of analytical reason.

2. An abstract totality which formalizes the whole as opposed to its parts and ascribes a higher reality to hypostasized tendencies. Totality thus concerned is without genesis and development. Devoid of process it is a closed whole.

3. A bad totality, in which the real subject has been replaced by a mythologized subject.

Surrounding all forms of totalization is care (*Sorge*). In Kosik's words, "The primary and elementary mode in which economics exists for man is care.... Care is the practical involvement of the individual in a tangle of social relations conceived from the position of his personal, individual, subjective involvement."¹³ Or again, "Care is 1) the entanglement of the social individual in a system of social relations on the basis of his involvement and utilitarian praxis; 2) the activity of

¹² *La Pensée*, no. 47, Oct., 1969.

¹³ Karl Kosik, *Dialectics of the Concrete*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 52: Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976. Translated from the Czech by Karel Kovanda with James Schmidt, p. 37.

this individual which in the elementary form appears as caring and procuring; 3) the subject of activity (of procuring and caring) which appears as lack of differentiation and anonymity.”¹⁴

Care enables the person to develop a meaning of nature that transcends its role and significance as a workshop that provides raw materials for human productivity. Such a reduction of nature would from Kosik’s perspective constitute

“the loss of nature as something created neither by man nor by anyone else, as something eternal and uncreated, and would be coupled with the loss of the awareness that man is a part of a greater whole: compared with it, man becomes aware both of its smallness and of his greatness.”¹⁵

Kosik’s use of care is similar to the meaning Victor Turner has described as the oretic meaning of the symbol or Martin Buber’s meaning of the I-Thou relationship.¹⁶ Though care is necessary to save the uniqueness of the human and the proper relationship to an authentic meaning of nature, care itself, because it favors the future and lives in anticipation, may become the basis for a repudiation of concrete existence in the future in favor of a fetishized future and a fetishized temporality.¹⁷

The way out of this temptation to fetishism is through the recognition of the full meaning of *homo aeconomicus* as the full materialistic context for the human mode of being. Such a context establishes the locus for the totalization of the human as a concrete socio-historical being and allows for the full release of personal and social valuations.

The problematic of a history of matter as a totalization of religious and sacred meaning is undertaken by Mircea Eliade in a precise manner in his *The Forge and the Crucible* (originally published as *Forgerons et Alchimistes*).¹⁸ General themes related to this issue are found in almost all of his works, especially in *Histoire des croyances et des idées religieuses*.¹⁹

Mircea Eliade’s work is not conceived as a counter to or refutation of the Marxist tradition; while aware of the Marxist ideology as one of the elements of contemporary thought, Eliade’s studies are a work of creative scholarship possessing their own integrity. However, precisely because his work is a hermeneutical endeavor, he confronts the same latent and manifest problems of the Marxist and he is well aware of the Marxist resolutions.

In *Patterns in Comparative Religion*, he alludes to the origins of *homo aeconomicus*, when he says:

... the supreme divinities of the sky are constantly pushed to the periphery of the religious life where they are almost ignored; other sacred forces, nearer to man, more accessible to his daily experience, more useful to him, fill the leading role.²⁰

¹⁴ Kosik, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵ Kosik, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ Martin Buber, *I and Thou*, New York: Scribners, 2nd edition, 1958 (translated by Ronald Gregor).

¹⁷ Kosik, *op. cit.*, p. 59.

¹⁸ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible*, New York: Harper & Brothers, 1956.

¹⁹ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris: Payot. 3 volumes.

²⁰ Eliade, *op. cit.*, *Patterns...*, p. 43.

...it is a popular expression of the idea of the transcendence and passivity of the Supreme Being, too far removed from man to satisfy his innumerable religious, economic vital needs.²¹

The stylistic mood of *Patterns in Comparative Religion* is one of passivity, for Eliade is attempting to show how human existence is dominated by the archetypes, the initial perceptions of sacred forms. These archetypes may form a symbological pattern within a particular culture or within the history of humankind itself. But even when the historical dimension is referred to in *Patterns*, it is a “history” of the archetypes or it is a history that is learned from the archetypal forms revealed in human activity with matter.

If we locate the beginnings of human history where it is conventionally understood to have begun, in the neolithic period with the domestication of plants and animals, this period of time, for Eliade, represents a change but not a clear and clean break with the archetypal patterning of human life. What is decidedly new here is the active intervention of human communities in the world of nature:

...agriculture displays the mystery of the rebirth of plant life in a more dramatic manner. In the rites and skills of farming man is *intervening actively*; plant life and the sacred forces of the plant world are no longer something outside him; he takes part by using and fostering them.²¹²²

In this intervention, a new structure of the sacred appears; first there is the identification of the former with the powers revealed in the life of the plant—a new space and time and a more abundant form of life. A more optimistic view of life comes into being, for death is established as no more than a provisional change in the human mode of being.

But this intervention is equally the temptation not only to abandon other archetypes, e.g., the sky and sky deities and the entire range of the “archetypes of passivity.” The temptation for an autonomous existence beyond the world of archetypes comes into being at this moment. The new time and space revealed in the hierophanies of agriculture and the ability of the human community to make use of and control these processes establishes a new possibility for human relationships with matter and the meaning of totalization of a form of nature thus symbolizing a total form of human existence. Agriculture is the point at which *homo religiosus*, *homo faber*, and *homo aeconomicus* converge.

For those who see this amalgam of human dimensions integrated either by *homo faber* or *homo aeconomicus*, the subsequent history of humanity with its cited traditions, intensification of agriculture and the development of technologies that allow for progressive intervention of the human community in nature, this historical “ascent of man” leaves the horizon of archetypes and hierophanies far behind.

Now a history of the human mode of being as *homo aeconomicus* might be contemplated on this basis, but a history as *homo religiosus* or *homo faber* cannot be understood from this point of view without extreme reductionism and selective distortion.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² *Ibid.*, p. 331 (italics added).

Eliade insists that human work and the imagination of the reality of matter has never totally obliterated the fact that the human is also a “technician of the sacred.” As Tran Duc Thao pointed out in his definition of work, the worker is guided by the ideal image of a typical (archetypal) form and it is the presence of this form on the object that enables the worker to realize that his production is the work of the human hand. For Eliade, this ideal image or typical form is the imagination of the sacred in matter, and because it is the imagination of the sacred, the gods (sacrality) and the humans are co-creators.

The basic human discoveries about matter were made by archaic societies. That is to say that the discovery of agriculture, the domestication of plants, the control of fire – all these techniques that form the basis of all civilized traditions were accomplished by *homo faber* in an archaic mode.

The magical experience of the world, or in Eliade’s terms, the experience of the world as cosmos, implied the sacredness of the world, and this in turn meant that knowledge of these techniques was a mystery and their transmission constituted an initiation. In *The Forge and the Crucible*, Eliade undertakes an analysis of alchemy – a technique present in the traditional civilized traditions, but forming a continuity with archaic metallurgy. Metallurgy is that technique that combines *homo faber* and *homo religiosus*.

Mineral substances shared in the sacredness attaching to the Earth-Mother. Very early on we are confronted with the notion that ores ‘grow’ in the belly of the earth after the manner of embryos. Metallurgy thus takes on the character of obstetrics. Miner and metal-worker intervene in the unfolding of subterranean embryology: they accelerate the rhythm of the growth of ores, they collaborate in the work of Nature and assist it to give birth more rapidly. In a word, man, with his various techniques, gradually takes the place of Time: his labours replace the work of Time.

To collaborate in the work of Nature, to help her to produce at an ever-increasing tempo, to change the modalities of matter – here, in our view, lies one of the key sources of alchemical ideology.²³

Alchemy as a specific technique is a practice of “historical cultures.” The appearance of this technique within these cultures points to the perenniality of *homo religiosus*. Alchemy is not simply a repetition of older archaic modes of metallurgy, nor is it an embryonic or proto-chemistry. It is rather the rediscovery of the religious imagination of matter on the historical plane. Eliade places this discovery within the same context as husbandry.

From a certain point of view, man, even the most primitive, has always been a ‘historic being’ by reason of the fact that he was conditioned by the ideology, sociology and economy peculiar to his tradition. But I do not wish to speak of this historicity of man as a man, or as a being conditioned by temporality and culture, but of a more recent and infinitely more complex phenomenon, namely, the enforced involvement of entire humanity in events taking place in a few restricted regions of the globe. This is what

²³ Eliade, *op. cit.*, *The Forge...*, p. 8.

happened after the discovery of agriculture and especially after the crystalization of the earliest urban civilizations in the ancient Near East. From that moment all human culture, however strange and remote, was doomed to undergo the consequences of the historic events which were taking place at the 'centre'. These consequences sometimes became manifest thousands of years later, but they could not in any way be avoided; they were part of the historic fatality. With the discovery of husbandry it is possible to say that man was destined to become an agricultural being or at any rate to suffer the influences of all subsequent discoveries and innovations which agriculture made possible: domestication of animals, urban civilization, military organization, empire, imperialism, mass wars, etc. In other words, all mankind became involved in the activities of some of its members. Thus, from this time on – parallel with the rise of the first urban civilizations in the Near East – it is possible to speak of history in the full sense of the term, that is, of universal modifications effected by the creative will of certain societies (more precisely, of privileged elements in those societies).²⁴

The alchemists through magico-religious techniques attempted the transmutation of base metals into gold. One errs, in Eliade's view, if alchemists are seen as mere gold-seekers or counterfeiters. They had probably discovered and/or retained an older conception of the Earth-Mother, bearer of embryos. Above all it was the experimental discovery of the

living substance, such as it was felt by the artisans, which must have played the decisive role. Indeed it is the conception of a complex and dramatic Life of Matter which constitutes the originality of alchemy as opposed to classical Greek science. One is entitled to suppose that the experience of dramatic life was made possible by the knowledge of Graeco-oriental mysteries.²⁵

In alchemy the life of matter is manifested not as 'vital' hierophanies, as it was for archaic cultures, but it acquires a spiritual dimension; it takes on the initiatory significance of drama and suffering which can culminate in freedom, illumination, transmutation.

While Eliade admits the significance of technological creativity and the meaning of the historicity of the human community as an arena of religious significance, *homo religiosus* implies a structure of perception of the world. This structure is the religious experience. It does not mean a reversion to a past for it is always in the context of a present situation, and the temporal context of the present provides the modes of expression and meaning. At least since the Neolithic period the relationship of the human community to the material world has undergone dramatic transformations. The inner structure of matter as the basis for cosmic order changes with every technological praxis. Through these changes life and integrity of matter becomes obscured, infantilized, trivialized and disenchanting. There is nevertheless the possibility for the rediscovery of the life of matter as a religious phenomenon--an equal and sometimes alternate structure in the face of the dehumanizing and terroristic meaning of history.

²⁴ *Ibid.*, pp. 144-145.

²⁵ *Ibid.*, pp. 148-149.

CHARLES H. LONG

ENTRE OCCIDENT ET ORIENT. VASILE PARVAN, MIRCEA ELIADE ET LA FASCINATION DE LA PROTOHISTOIRE DANS LA ROUMANIE DE L'ENTRE-DEUX-GUERRES

Florin ȚURCANU*

ABSTRACT. Vasile Pârvan and Mircea Eliade, two front-rank personalities of the Romanian intellectuality and the proto-history issue from two perspectives. There are taken into account also the problem of the Romanian people's intellectual legacy and the influences it was subjected to along the time.

Vasile Pârvan (1882-1927), le fondateur de l'archéologie moderne en Roumanie et Mircea Eliade comptent parmi les intellectuels qui ont le plus contribué au XXe siècle à la cristallisation d'un imaginaire roumain autour de la préhistoire et de la protohistoire de la Dacie. L'autonomisation de cet imaginaire qui, indépendamment de ses origines savantes a su trouver ses formes d'expression esthétiques, politiques et pseudo scientifiques poussées parfois jusqu'à des manifestations grotesques – notamment à l'époque de Nicolae Ceaușescu – ne fait pas l'objet de ces lignes bien qu'elle mériterait à elle seule une reconstitution historique. Il est néanmoins utile de tenter l'exercice préliminaire d'une comparaison des visions que Pârvan et Eliade ont attaché à l'idée d'un ancrage de l'identité roumaine dans la pré- et la protohistoire dans la période de l'entre-deux-guerres. Une telle comparaison doit délimiter, d'une part, leurs manières respectives de placer l'histoire roumaine en rapport avec la Dacie préromaine et, de l'autre, la position que chacun d'entre eux attribue à l'espace matriciel de l'ancienne Dacie entre l'Orient et l'Occident.

Le rôle joué par Pârvan dans la culture roumaine depuis la veille de la Première guerre mondiale jusqu'à sa mort en 1927 ainsi que l'importance de son héritage intellectuel ne sauraient être sous-estimés. Ses fouilles consacrées à la présence grecque et romaine au Bas Danube mais surtout à la vie des communautés préromaines de l'antique Dacie ont jeté les bases de l'école roumaine d'archéologie et ont profondément marqué l'imaginaire national. Bien que Pârvan lui-même ait toujours soutenu que «l'idée romaine» est «l'idée mère de toute la culture roumaine»¹ et s'est évertué à souligner les continuités entre la Dacie d'avant la conquête romaine et la province fondée au nord du Danube par l'empereur Trajan, ses contemporains et sa postérité ont surtout été sensibles à la réémergence, par le

* *Universitatea București, fturcanu@gmail.com.*

¹ Vasile PÂRVAN, *Idei și forme istorice*, Cartea Românească, 1920, p. 32-33.

biais de ses travaux, d'un riche horizon culturel préromain qui a fait ainsi son entrée dans la conscience collective à partir des années 1920.

Le sous-titre que Pârvan a choisi pour son œuvre principale - *Getica* - est *Une protohistoire de la Dacie*². A son tour, Eliade utilise souvent le terme de «protohistoire», depuis ses articles des années 1930 jusque dans les textes réunis dans le volume *De Zalmoxis à Gengis Khan*³. La «protohistoire» ne revêt pas cependant la même acception sous la plume de chacun d'entre eux. Chez Pârvan, historien de formation, elle a des limites chronologiques bien définies entre l'an 1000 av. J.-Chr. et la conquête romaine de la Dacie (106 ap. J.-Chr.). A ses yeux le rapport entre la protohistoire et l'histoire de ce pays n'est pas celui d'une simple succession temporelle. Plus encore, chez Pârvan ces deux termes - «protohistoire» et «histoire» - ne sont pas opposables, comme chez Eliade, mais parfaitement complémentaires. La protohistoire de la Dacie annonce et prépare l'entrée de ce territoire dans une histoire qui débute avec les guerres daciques de Trajan. Un passage de *Getica* résume cette idée de façon assez étonnante: «Située entre le monde cimmérien, scythe et grec à l'Est et le monde italique, illyrien et celtique à l'Ouest, de mentalités et de civilisations si profondément différentes, la Dacie a choisi dès l'an 1000 av. J.-Chr. l'Occident. Le résultat final ne pouvait être que la romanisation de la Dacie»⁴. Cette vision selon laquelle aussi bien la civilisation des Thraces septentrionaux (Gètes, Daces) que celle de la Dacie romaine ne sont, culturellement, que des prolongements de l'Europe occidentale jusqu'aux bords de la Mer Noire et aux marges de la steppe ukrainienne mérite qu'on s'y attarde. Plus que dans les pages de *Getica*, Pârvan a donné du relief à cette conception dans les conférences qu'il a fait au Saint John's College à Cambridge en 1926 et qui ont été publiées deux ans plus tard sous le titre *Dacia. An Outline of the Early Civilizations of the Carpatho-Danubian Countries*⁵. Selon lui, l'espace de l'antique Dacie appartient, à la fin de l'âge de bronze et au début de l'âge de fer, à une aire culturelle dont l'axe est constitué par «la grande route de la civilisation que forme le Danube»⁶ et dont le noyau est représenté par la culture de Villanova située au nord et au centre de l'Italie. Les habitants de la Dacie représentent, dès cette époque, la branche nordique des Thraces et sont fortement influencés par les villanoviens. «The Villanovans (...) constitute the first italic wave in Dacia, and the fourth period of the Carpatho-Danubian Bronze Age was the first period of western influence in these regions»⁷, écrit Pârvan qui évoque l'existence au début du premier millénaire av. J.-Chr. d'une «italo-danubian civilization» qui s'étendait

² Vasile PÂRVAN, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Cultura Națională, București, 1926.

³ Mircea ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Payot, Paris, 1970.

⁴ V. PÂRVAN, *op.cit.*, p. 646.

⁵ V. PÂRVAN, *Dacia. An Outline of the Early Civilizations of the Carpatho-Danubian Countries*, Cambridge University Press, 1928.

⁶ V. PÂRVAN, *Getica*, *op.cit.*, p. 82.

⁷ V. PÂRVAN, *Dacia*, *op.cit.*, p. 34.

de la Ligurie jusqu'en Moldavie et même jusqu'aux confins occidentaux de l'Ukraine⁸. Toujours comme un trait «occidental» de la culture du bronze finissante chez les Thraces septentrionaux l'archéologue roumain n'hésite pas à doter celle-ci d'une aura «médiévale» en faisant d'elle une version nord-danubienne du monde «médiéval» de Mycènes et des Achéens de l'*Iliade* et en évoquant une noblesse guerrière dotés d'armes de bronze et de chariots de combats, parée de bijoux en or et en bronze tel les légendaires Atrides⁹.

Cette civilisation à travers laquelle se manifeste pour la première fois la vocation de la Dacie à s'ancrer dans le monde occidental prendra fin sous les coups de l'Orient représenté par les cavaliers scythes venus des régions situées au nord de la Mer Noire. Ce sont eux qui, selon Pârvan, apportent dans le sillage de la guerre et de la dévastation, la civilisation du fer sur l'actuel territoire de la Roumanie. Les détails de ce drame, décrits par le savant en 1926, sont aussi imaginaires que chargés de sous-entendus à une époque où, à l'Est, le visage inquiétant de l'Orient est celui d'une Union Soviétique hostile, depuis ses débuts, à la Roumanie: «The catastrophe of the great Bronze Age civilization in the Carpathian regions did not come before 700 B.C. The Scythian iron swords, moreover, show us who, for a time at least, was the victor. The 'mediaeval' knights of the Carpathians were cast down from their war chariots by the dashing horsemen of the Steppe, whose bronze-pointed arrows wounded from afar their European foes, accustomed, as there were, to fighting at close quarters with lance and sword. The victors were Iranians with a strong mixture of Turanian elements, like their descendants of our own days in modern Turkestan. They brought with them the primitive features of nomadic life and the anarchic tendencies of a vagabond horde, and their influence on Dacia was very nearly a tragedy...»¹⁰. Les liens avec l'Occident se brisent mais, dorénavant, la Dacie ne pourra même pas se targuer d'abriter un pâle reflet de la somptueuse civilisation scythe du sud de la Russie qui nous a légué ses riches tombes royales. «The Cimmerico-Scythians were the Dorians of the Carpathians. They plundered the wealth which had been collected together by others, but brought none themselves»¹¹.

Ni les Scythes, ni les colonies grecques de la Mer Noire n'ont réussi à donner naissance sur le territoire de la Dacie à une culture synthétique avec la participation des autochtones. Dans ces contrées toutes les infiltrations culturelles venues, *stricto sensu*, de l'Est, semblent condamnées à la stérilité. A une époque plus récente, celle du deuxième âge de fer, note Pârvan, «once again western influences were to predominate, for where the Greeks had failed, the Celts succeeded brilliantly»¹². Le «celtisme» de Pârvan auquel on devait reprocher ultérieurement d'avoir fait du second

⁸ Ibid., p. 25.

⁹ Ibid. p. 28.

¹⁰ Ibid., p. 33.

¹¹ Ibid., p. 69.

¹² Ibid., p. 109.

âge de fer (La Tène) en Dacie une époque celtique¹³ s'inscrit dans la même conception des rapports «naturels» de l'espace dace avec l'Europe centrale et occidentale. La comparaison avec le monde médiéval, chère à l'auteur de *Getica*, revient lorsque celui-ci écrit que «nous devons nous imaginer la vie et l'action de Burebista¹⁴ dans des cadres analogues à ceux du Moyen Âge européen»¹⁵. Le fondateur de l'archéologie roumaine renforce, d'autre part, l'impression d'une vision téléologique de l'histoire de la Dacie préromaine lorsqu'il affirme que «a careful examination of the forms of civilization in the Dacian La Tène period shows us that, in fact, the history of the Daco-Roman people actually begins as early as the third century B.C. (*c'est moi qui souligne, F.T.*), although its earliest origins, at any rate from the ethnographic point of view, go back to the Bronze Age. (...) In this sense, the arrival of the Romans was to afford no new surprise for the Daco-Getae. The proto-history of Dacia is thus the best introduction to the history of Roman influence in the East (*c'est moi qui souligne, F.T.*)»¹⁶. Aux yeux de Pârvan, la conquête romaine n'est que le moment culminant d'une tendance historique: l'orientation de la Dacie vers l'Europe occidentale. De ce point de vue Pârvan apparaît dans la culture roumaine comme le dernier grand promoteur - en même temps le plus original et le plus érudit - de l'idée latine.

L'admirateur de Pârvan qu'a été Mircea Eliade connaissait aussi bien *Dacia* que *Getica*. Encore étudiant, il avait publié, en 1927, un éloge posthume du savant récemment décédé¹⁷ et demandait, sept ans plus tard, la traduction de *Dacia* en roumain, d'après le manuscrit français, car cet ouvrage était, écrivait Eliade, «la meilleure introduction à la préhistoire et à la protohistoire de la Dacie»¹⁸. Nous retrouvons dans la littérature d'Eliade, tout comme dans celle d'autres écrivains roumains – Cezar Petrescu, Dan Botta – l'écho de l'influence des travaux de Pârvan sur l'imaginaire culturel roumain pendant l'entre-deux-guerres. Dans *Mademoiselle Christina*, l'émergence du fantastique dans la vie d'un village de la plaine du Danube se produit non loin des fouilles consacrées à la protohistoire des Gètes par Pârvan et par son élève fictif, l'archéologue Nazarie. Bălănoaia, l'endroit où Nazarie entreprend ses propres fouilles et où avait son domaine Mademoiselle Christina est, en effet, le nom d'un site archéologique du premier âge de fer mentionné par Pârvan dans *Getica*¹⁹ en relation avec la pratique des tombes tumulaires. Dans son roman – publié en 1936 – tout comme dans ses autres écrits de l'époque, Eliade voit dans la «protohistoire», qu'il associe souvent avec la

¹³ Voir la Postface signée par Radu Florescu lors de la première réédition de *Getica* (Editura Meridiane, București, 1982, p. 603).

¹⁴ Chef politique et militaire qui unifia les tribus daces entre 80/70 av. J.-Chr. et 44 av. J.-Chr. et mena des campagnes de conquête autour de la Dacie.

¹⁵ V. PÂRVAN, *Getica*, op.cit., p. 81.

¹⁶ V. PÂRVAN, *Dacia*, op.cit., p. 148.

¹⁷ Mircea ELIADE, «Vasile Pârvan», *Cuvântul* du 3 décembre 1927.

¹⁸ Mircea ELIADE, «Cine traduce 'Dacia' lui Pârvan?», *Vremea* du 4 novembre 1934.

¹⁹ M. ELIADE, «Domnișoara Christina» («Mademoiselle Christina») in *La țigănci*, Editura pentru Literatură, București, 1969m p. 5; Vasile PÂRVAN, *Getica*, op.cit., p. 629.

«préhistoire», un phénomène «originaire», souterrain et récurrent, qui s'oppose à l'«histoire» et qui peut survivre à l'ombre de celle-ci.

«Lui, le précurseur, dit Nazarie en évoquant Pârvan, a prouvé que la plus grande fierté de la terre roumaine réside dans sa préhistoire et sa protohistoire»²⁰. Ce passage n'est pas un effet rhétorique placé par Eliade dans la bouche d'un personnage au demeurant peu impressionnant, de son roman fantastique. Ici s'exprime la conception même de l'écrivain et de l'historien des religions sur ce que représente la protohistoire de la Dacie.

Nous avons vu que, aux yeux de Pârvan, cette protohistoire demeure, en fin de compte, le long prélude de la romanisation et de l'histoire de la romanité orientale auxquelles il a d'ailleurs consacré plusieurs ouvrages antérieures à *Getica*²¹. Dans les années 1930, Eliade trouve une toute autre importance à la préhistoire et à la protohistoire de la Dacie, en dehors de toute référence à la romanité des Roumains. Il est ainsi plus proche du poète transylvain Lucian Blaga qui prônait le lendemain de la Grande Guerre, une «révolte du fond non-latin» des Roumains en dénonçant, cinq ans avant la publication de *Getica*, «l'orgueil de notre latinité» comme un «héritage de l'époque où nous avons dû subir le rire moqueur de nos voisins qui voulaient à tout prix nous pousser à la soumission»²².

Aux yeux d'Eliade, la protohistoire a une valeur spirituelle et identitaire en soi, supérieure à l'histoire, dont les Roumains devraient prendre conscience. D'autre part, l'image de la protohistoire en tant que phénomène culturel est très liée dans ses textes, depuis les années 1930, non pas seulement à l'espace roumain, mais à l'espace sud-est européen en général. Pârvan s'était évertué à distinguer les Gètes et les Daces, blonds et bien ancrés dans le monde occidental et nordique, des Thraces méridionaux, habitant au sud du Danube et orientés vers le monde méditerranéen et vers l'Orient²³. Dans ce but il s'était servi de sources historiques et archéologiques. Une telle distinction entre l'espace de la Dacie et celui de la Thrace sud-danubienne est étrangère à Eliade qui, par contre, s'avère sensible à l'idée d'une unité pré- et protohistorique à l'échelle balkanique.

Dans son œuvre, la vision de cette unité balkanique enracinée dans la préhistoire dérive de l'emploi d'une catégorie de sources spécifique – les productions folkloriques traitées comme sources de l'histoire des religions. Je ne m'attarderai pas ici sur la spécificité et l'importance du folklore comme source de l'histoire des religions chez Eliade - un problème sur lequel je me suis penché ailleurs²⁴. Je me

²⁰ M. ELIADE, «Domnișoara Christina», op.cit., p. 8.

²¹ V. PÂRVAN, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman* («Contributions épigraphiques à l'histoire du christianisme daco-romain»), Bucureștim Soccec, 1911; Idem, *Inceputurile vieții române la gurile Dunării* («Les commencements de la vie romaine au Bas-Danube»), Cultura Națională, 1923.

²² Lucian BLAGA, «Revolta fondului nostru nelatin» in Iordan CHIMET (ed.), *Dreptul la memorie*, vol. IV, Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 41.

²³ V. PÂRVAN, *Dacia*, op. cit., p. 144; Idem, *Getica*, op.cit., p. 159.

²⁴ Voir Florin ȚURCANU, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Editions La Découverte, Paris, 2003, p.

contente de dire que pour Eliade, le folklore n'est pas uniquement le reflet dégradé d'une mythologie et d'un symbolisme archaïques, tel qu'il l'écrit notamment dans ses *Commentaires à la légende du Maître Manole*²⁵. Témoin du conservatisme culturel très accentué du sud-est européen, le folklore dévoile aussi les rapports spéciaux que cette région entretient avec l'histoire. Dans les Balkans, la mémoire collective, avant d'être historique, est essentiellement folklorique, remarque Eliade.

Pendant la période qui va de la publication de son premier *Yoga*²⁶, en 1936, jusqu'à la sortie, en 1943, des *Commentaires à la légende du Maître Manole*, la pensée d'Eliade se meut sur trois axes majeurs qui se recoupent: 1) une équivalence abrupte entre pensée religieuse d'une part, pensée symbolique et mythique de l'autre, qui favorise la valorisation de la pré- et de la protohistoire comme âge matriciel des représentations mythiques et symboliques; 2) une préoccupation intense pour faire du folklore roumain, et plus généralement balkanique, une voie d'accès nouvelle vers l'histoire des religions en général; 3) une tentative de concevoir l'espace roumain et balkanique comme intégré dans l'espace et l'héritage spirituel oriental considéré à son tour comme opposé à la tradition culturelle occidentale.

La cristallisation de ces trois coordonnées de la réflexion éliadienne ne se produit pas simultanément. Son intérêt affiché pour le folklore roumain, sa quête d'un mythe folklorique central de la culture roumaine remonte aux années 1932-1933, précède de cinq à six ans la consolidation de sa vision d'un grand espace spirituel oriental qui s'étendrait de l'Indonésie au cœur des Balkans, et de la Chine aux contreforts des Carpates.²⁷ La valorisation la plus explicite de la préhistoire comme horizon ultime à la fois de la créativité mythique et symbolique des communautés humaines et des recherches de l'orientaliste et de l'historien des religions date des années 1936-1937.²⁸ Elle procède d'une réinterprétation dans le contexte culturel et politique roumain de l'intérêt déjà ancien d'Eliade pour la préhistoire et la protohistoire de l'Inde.²⁹ Enfin, la vision de l'appartenance spirituelle de l'espace roumain et balkanique plutôt à l'Asie qu'à l'Europe, en germe dès les années 1933-1934³⁰ se

²⁵ Mircea ELIADE, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Publicom, București, 1943.

²⁶ M. ELIADE, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Fundația pentru Literatură și Artă 'Regele Carol II', Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936.

²⁷ F. ȚURCANU, «De l'histoire au mythe. La formation de l'image du Sud-Est européen dans l'œuvre de Mircea Eliade», *Studia Politica. Romanian Political Science Review* I-1, 2001, p. 185-194; «Occident, Orient și fascinația originilor la Vasile Pârvan și Mircea Eliade» («Occident, Orient et la fascination des origines chez Vasile Pârvan et Mircea Eliade»), *Studia Politica. Romanian Political Science Review* II-3, 2002, p. 761-770.

²⁸ Voir en ce sens M. ELIADE, «Protohistoire ou Moyen Age», in idem, *Fragmentarium*, Paris, L'Herne, 1989, p. 46-53 ainsi que l'«Introduction» (en roumain) de Mircea Eliade (ed.) au recueil de textes de Bogdan Petriceicu Hașdeu. *Scrieri literare, morale și politice*, 2 tomes, Bucarest, Editura Fundației Regale pentru Arta și Literatură, 1937 («Ecrits littéraire, moraux et politiques»).

²⁹ F. ȚURCANU, *Mircea Eliade*, p. 273.

³⁰ M. ELIADE – «Sa invatam turceste!» («Apprenons le turc!») in Cuvantul, du 28 août 1933; «Orușine națională» («Une honte nationale»), *Vremea*, 4 novembre 1934.

précise et s'approfondie chez Eliade dans les années 1938-1939. La convergence de ces trois coordonnées se produit dans ses écrits vers la fin des années 1930 et elle exprime clairement une tentative de redéfinir les bases même de l'identité nationale roumaine par le biais d'une nouvelle quête intellectuelle.

De par sa formation même Eliade associe étroitement dans les années 1930 orientalisme et histoire des religions. Cette association se retrouve en filigrane le long de plusieurs articles qu'il publie dans des hebdomadaires ou des revues culturelles en langue roumaine, surtout dans les années 1938 et 1939.³¹ Eliade reprend ici en des termes renouvelés un débat qui avait fait rage dans le monde intellectuel roumain au milieu des années 1920: la culture roumaine moderne doit-elle se tourner résolument vers l'Occident ou, au contraire, se ressourcer dans la matrice culturelle de l'Orient? Si pour les tenants du débat des années 1920 l'Orient n'était rien d'autre que Byzance et l'orthodoxie, pour Eliade ce qu'il appelle lui-même «l'Orient vivant» recouvre un espace géographique et culturel à la fois beaucoup plus vaste et plus ancien qui n'avait jamais été pris en compte par les réflexions précédentes sur les sources orientales de l'identité roumaine. Dans ces articles Eliade défend le repositionnement de cette identité sur des bases nouvelles qui renvoient à la fois à une temporalité, à une mémoire et à une géographie alternatives: à la place du Moyen Age cher à l'historiographie nationale romantique et positiviste, la préhistoire et la protohistoire qui relie l'espace balkanique au Levant, à l'Iran, à l'Inde et à la Chine; à la place de l'Occident avec sa mémoire historique, l'Orient avec sa mémoire mythique et sa préférence pour le langage symbolique.

«On sait que la culture européenne moderne est la création presque exclusive des nations qui ont eu un Moyen Age glorieux», remarque Eliade dans un article d'octobre 1937 intitulé «Protohistoire ou Moyen Age».³² Il n'est donc pas étonnant que la conscience historique de l'homme moderne et l'historicisme du 19^e siècle soient les créations de ces mêmes nations. En choisissant de se doter elles aussi au 19^e siècle d'une mémoire historique, les sociétés balkaniques ont dû constater qu'elles avaient vécu, dès le Moyen Age, sur le palier d'une histoire mineure. «L'individualisme, le positivisme, l'asymbolisme qui découlaient naturellement du siècle de l'historicisme n'avaient pas grand-chose à trouver dans le passé des nations sans Moyen Age glorieux, c'est-à-dire sans grandes personnalités, sans assez de documents écrits, sans transformations sociales et économiques assez importantes pour offrir des fondements brillants à une théorie».³³

Le phénomène proprement moderne du développement des historiographies nationales balkaniques n'a pas amélioré la place que ces nations occupent dans la conscience historique européenne, remarque Eliade. Autour de 1900, précise-t-il

³¹ M. ELIADE, «Un institut oriental», *Cuvântul* du 14 février 1938; «Când Asia devine asiatica» («Quand l'Asie devient asiatique»), *Vremea* du 27 mars 1938; «Orientul viu» («L'Orient vivant»), *Cuvântul* du 14 avril 1938; «Echos d'Orient», *Cuvântul* du 16 avril 1938; «Mediterrana și Oceanul Indian» («La Méditerranée et l'Océan Indien»), *Revista Fundațiilor Regale* 10/1939, p. 203-208.

³² Article repris en traduction française dans ELIADE, *Fragmentarium*, p. 46-53.

³³ Ibid.

sans ironie aucune, on a montré «une curiosité plus soutenue et plus sincère à l'égard de n'importe quelle tribu africaine et australienne (évidemment pour leur valeur ethnographique et sociologique) qu'envers l'histoire de la Roumanie, de la Bulgarie ou de la Serbie».³⁴

Pourtant, si «la Roumanie n'a pas eu un Moyen Age glorieux (...) elle a eu une préhistoire égale si ce n'est supérieure à celle des grandes nations d'Europe».³⁵ L'alternative à la mémoire historique nationale serait de faire valoir en Roumanie et dans tout le Sud-Est européen l'héritage culturel préhistorique et protohistorique conservé dans cette région comme nulle part ailleurs en Europe. Dans une telle perspective le rôle joué par les historiographies nationales devrait revenir dorénavant à d'autres disciplines: «Notre intérêt inquiétant pour 'l'histoire' doit être corrigé par un développement urgent des études d'anthropo-géographie, de préhistoire, de protohistoire et de folklore. Les études de balkanologie doivent être portées jusqu'à leur extrême limite – la préhistoire de la péninsule».³⁶

On rencontre dans ce texte de la fin 1937 deux des trois termes-clé à travers lesquels Eliade entend redéfinir à cette époque l'identité roumaine et plus généralement balkanique: «préhistoire» et «folklore» qui à leur tour renvoient au troisième: «Orient». Dans la pensée de Mircea Eliade, l'idée d'une unité culturelle des Balkans, ancrée dans la préhistoire, n'est qu'une étape vers une vision plus ample de la place que cette région occupe dans la géographie spirituelle de l'espace euro-asiatique. „Orientalisme” et „préhistoire” sont deux termes associés dans sa réflexion sur les véritables racines de l'identité roumaine: „Je ne mentionne même plus l'intérêt que présentes les disciplines orientalistiques pour la compréhension de l'histoire et – sans exagération aucune – de la préhistoire de notre peuple”, écrit-il dans un article d'avril 1938. Lorsqu'il examinait les rapports de la Dacie avec l'Occident et avec l'Orient, Vasile Pârvan situait celle-ci à *l'extrémité orientale* d'un espace culturel qui comprenait l'Europe centrale, une partie des Balkans occidentaux et le Nord de l'Italie. L'axe de cette région était la vallée du Danube. Par contre, dans les années 1937-1939 les Balkans de l'âge préhistorique ne représentent pour Eliade rien d'autre que *l'extrémité occidentale* d'une vaste aire géographique et culturelle orientale organisée selon deux axes. L'un d'entre eux reliait l'ancienne Dacie à l'Asie Centrale, voire à la Chine,³⁷ à travers ce qu'Eliade appelle «l'isthme ponto-baltique». Eliade aime prendre appui sur les ressemblances stylistiques entre la céramique préhistorique chinoise de Yangshao et celle de la culture de Cucuteni-Tripolie découverte dans le nord-est de la Roumanie pour conjecturer sur «les relations culturelles et les migrations ethniques qui ont eu lieu, pendant le Néolithique entre la Dacie et l'Extrême Orient». «Notre protohistoire, ajoute-t-il, aurait à gagner à la suite de recherches dans les régions du pourtour de la Mer Noire et de la Caspienne». Eliade se laisse même tenté par l'hypothèse qu'à une époque, beaucoup plus récente, celle de

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ M. ELIADE, «Orientul viu», *Cuvântul* du 14 avril 1938.

l'Empire romain, «une des principales voies commerciales qui reliait Rome à la Chine, passait à travers la Dacie», donc sur l'actuel territoire de la Roumanie.

Le deuxième axe qui unissait à l'âge préhistorique le sud-est européen à l'Asie est le plus important aux yeux d'Eliade. Il liait «le Pacifique à la Méditerranée» à travers l'Inde et le Proche Orient.³⁸ Ce deuxième axe, celui de la néolithisation, a rapproché autrefois les communautés humaines du sud de l'Asie et de l'Europe méridionale. C'est l'axe des voies maritimes qui reliaient l'Indonésie à l'Inde, la civilisation de Harappa et Mohenjo-Daro à la Mésopotamie. L'histoire a ultérieurement brisé cette unité préhistorique mais, souligne Eliade en octobre 1939, «un nombre considérable de faits ne peuvent être expliqués de manière satisfaisante si l'on ne prend pas en compte une longue et fertile préhistoire indo-méditerranéenne».³⁹

Retrouver l'importance réelle et les racines identitaires de l'espace balkanique suppose donc la redécouverte du rôle matriciel de la préhistoire pour cette région, la reconnaissance de son caractère essentiellement «oriental» et la prise en compte de son folklore comme voie d'accès aux mythes et aux symboles préchrétiens. Les *Commentaires à la légende du Maître Manole* publiées en 1943 seront, en partie au moins, l'accomplissement de ce projet.

Sur le plan épistémologique le résultat d'une telle redécouverte serait ni plus ni moins qu'un renversement des critères de l'histoire universelle. «Qu'elle est fautive notre vision d'une histoire validée exclusivement par les documents!» s'exclame Eliade dans son journal en 1942. Pourtant «l'histoire universelle ne peut être rédigée sur la base de documents écrits – mais uniquement sur la base de documents spirituels, c'est-à-dire sur la base de mythes et de croyances. L'Europe, mais spécialement l'Occident, doit être comparée à l'Orient et aux steppes des nomades non pas à travers ses documents écrits mais à travers ses mythes». Et il ajoute: «L'histoire roumaine, par exemple, devrait être comparée à l'histoire occidentale à travers ses mythes: la (ballade) *Miorița* («L'Agnelle voyante»), (la légende du) *Maître Manole*, les ballades héroïques...».⁴⁰ Même si Eliade ne le dit pas explicitement ce renversement des critères historiographique évacue l'historien, figure intellectuelle dépassée, attachée selon le modèle occidental à l'étude du Moyen Age, au profit de l'historien des religions tourné vers la préhistoire et vers l'Orient.

L'Orient est donc le véritable espace de l'historien des religions, tandis que l'Occident des cités médiévales qui «participent à l'histoire uniquement parce qu'elles avaient une douzaine d'hommes qui sachant écrire ont laissé quelques centaines de documents» tombe dans le lot des historiens tout court.⁴¹ L'espace balkanique, pauvre en documents historiques, mais riche en mythes et symboles préhistoriques, doit se tourner vers l'historien des religions pour retrouver une

³⁸ M. ELIADE, «Mediterrana și Oceanul Indian», p. 205.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ M. ELIADE, *Jurnal*, tome I, Bucarest, Humanitas, 1993, p. 19.

⁴¹ Ibid.

identité non seulement véritable mais aussi prestigieuse et qui n'aurait rien à envier à l'Europe occidentale.

La nouvelle valeur accordée au mythe et au symbole permet, pour la première fois depuis cent ans, de remettre en question les résultats et la légitimité de l'occidentalisation de la société roumaine qui a démarré au XIXe siècle. La Roumanie qui, souligne Eliade, n'a pas eu l'intelligence de créer un institut d'études orientales, devrait pourtant repenser ses rapports avec l'Orient et redécouvrir ce qui la lie à lui⁴². Car l'Orient s'oppose à l'Occident tout comme le mythe s'oppose à l'histoire et la protohistoire de certaines nations s'oppose au «Moyen Age glorieux» des autres. L'Occident devra cesser dorénavant de dicter à l'Orient ce qu'est l'Histoire. L'étude de l'Orient va être pour Eliade, jusqu'à la fin de sa vie, une voie essentielle pour accéder à la préhistoire et à la protohistoire de l'espace roumain et balkanique.

«Nous somme d'une ignorance révoltante à l'égard de tous ce qui a rapport à l'Orient» s'exclame Eliade en 1933 au sujet du monde intellectuel roumain et ce constat indigné va réapparaître constamment sous sa plume pendant les années 1930. «Quoique nous soyons aux portes de l'Orient et l'ensemble de l'Orient devrait nous intéresser à cause de nos rapports historiques avec sa culture (...) la Roumanie est un des quelques pays européens, peu nombreux, qui ne disposent pas de chaires universitaires d'études orientales, ni même d'un Institut d'études et de renseignement sur les affaires orientales», se plaint-il, de nouveau, en mars 1938.⁴³

On comprend ainsi mieux les plaidoyers répétés de Mircea Eliade pour la création d'un Institut Oriental ou d'une chaire d'études orientales à Bucarest ainsi que sa critique de l'ignorance des Roumains à l'égard des cultures de l'Asie qu'il assimile à une forme condamnable de cécité intellectuelle. On le voit à quelques reprises en train de rappeler à ses lecteurs roumains le souvenir des attaches orientales dans le passé de leur pays, soit en invoquant les analogies entre folklore roumain, d'une part, et folklore persan ou indien de l'autre, soit comme en 1933, lorsqu'il se félicite que l'Académie de Bucarest a accordé deux bourses pour des jeunes chercheurs désireux d'apprendre la langue des chroniques ottomanes du Moyen Âge. Eliade note avec satisfaction que Nicolae Iorga, figure tutélaire de l'historiographie roumaine de l'époque, a accusé cette lacune intellectuelle et, en général, l'absence d'orientalistes dans la culture nationale⁴⁴. Au yeux d'Eliade, l'intérêt fondé de manière scientifique pour la langue turque et l'histoire des rapports entre les Roumains et l'Empire Ottoman n'est que la porte ouverte vers l'exploration plus ample des rapports entre l'espace roumain et balkanique d'une part, et le monde asiatique, de l'autre. C'est pour cela qu'il donnait dans la presse roumaine l'exemple de l'Institut d'études turques de l'Université d'Istanbul, dont les publications, écrit-il «intéressent tout ceux qui étudient le Sud-Est Européen et le

⁴² M.ELIADE – «Un institut oriental» et «Orientul viu» in «Cuvântul», an XV, n°3203 du 14 avril 1938;

⁴³ M. ELIADE, «Când Asia devine asiatică», *Vremea* du 27 mars 1938.

⁴⁴ M.ELIADE – «Sa invatam turceste !» («Apprenons le turc !») in *Cuvantul*, du 28 août 1933.

Proche Orient» et où travaillait l'érudit Köprülüzade Mehmed Fuad⁴⁵. Peu après son retour d'Inde, Eliade, utilise, en effet, les études consacrées par celui-ci aux premiers mystiques turcs et aux influences que les mystiques musulmans avaient subit de la part du chamanisme turco-mongol.⁴⁶ Ainsi, le savant turc, dont les études sur ces aspects particuliers de l'Islam débouchent, en fait, sur un phénomène „préhistorique” – le chamanisme d'Asie centrale - aura été un de ses premiers repères intellectuels sur le chemin d'une recherche qui mènera Eliade, presque deux décennies plus tard, à la publication de son ouvrage classique sur *Le chamanisme*.

«Nous oublions que les influences orientales sont encore vivantes dans la langue et le folklore roumain. Nous oublions que pour comprendre l'authentique existence roumaine il nous est plus utile de connaître comment s'habille et construit sa maison un paysan indien plutôt que les arcanes de la philosophie kantienne», écrit-il ailleurs en 1938.⁴⁷ Cet «oubli de l'Orient» date en Roumanie du milieu du 19^e siècle car, depuis la révolution de 1848, «nous sommes aveuglés par tout ce qui nous vient de l'Occident»⁴⁸ et les Roumains sont plutôt «complexés» par l'idée qu'ils pourraient tout de même appartenir à une aire culturelle orientale.⁴⁹ Néanmoins, souligne Eliade, si ce n'est pas à cause d'une conscience retrouvée de leurs racines orientales qui remontent à la préhistoire, ce serait à cause du réveil national et de la fin du colonialisme occidental en Asie que les Roumains devraient se doter de structures d'enseignement et de recherche consacrées à l'Orient. L'Ascension spectaculaire du Japon, l'émergence des nationalismes en Chine et en Inde, «le réveil de l'Islam qui domine le sud-ouest de l'Asie», tout cela annonce la fin de l'hégémonie occidentale en Orient. Ne serait-ce pas l'occasion pour une émancipation de la Roumanie elle-même de la tutelle occidentale et de sa séparation d'avec l'héritage de 1848? Eliade le souhaite vivement afin que les rapports de son pays avec ce qu'il appelle «l'Orient vivant» retrouvent le chemin abandonné d'un passé méprisé par l'esprit moderne. Dans une «Asie redevenue asiatique» qui sait quelle pourraient être les opportunités économiques et politiques d'une Roumanie désireuses elle-même de s'éloigner du modèle culturel et politique occidentale qu'elle a adoptée depuis un siècle?⁵⁰

Après 1918, Pârvan, lui aussi avait laissé l'actualité politique intervenir dans son image de l'identité latine des Roumains et de l'action permanente de la matrice de l'Antiquité sur la vie de l'Europe. Le rattachement de la Transylvanie à la Roumanie est l'équivalent du retour victorieux des légionnaires de Trajan «à Apulum, à Napoca, à Porolissum, à Sarmizegetusa», c'est-à-dire dans les principales villes de la Dacie

⁴⁵ M. ELIADE – «Sa invatam turceste !»

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ M. ELIADE, «Un institut oriental», *Cuvântul* du 14 février 1938.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ M. ELIADE, *Cuvântul* du 14 avril 1938.

⁵⁰ M. ELIADE, «Oriental viu» et «Când Asia devine asiatica», *Cuvântul* du 14 avril 1938 et *Vremea* du 27 mars 1938.

romaine. «Après dix-huit siècles, la vague des invasions du nord a été vaincue. Et aussi bien sur le Rhin que dans les montagnes daces, les soldats portant le casque romain montent de nouveau la garde»⁵¹. Les nouvelles frontières d'après la Grande Guerre reproduisent, elles aussi, à ses yeux, autour du bassin méditerranéen, un ordre des choses enraciné dans l'Antiquité⁵².

Dans le cas d'Eliade, vers la fin des années 1930, l'anti-occidentalisme et la fascination pour la pré- et la protohistoire ne sont pas non plus sans rapport avec les sensibilités et les choix politiques du jeune savant. On peut se demander quel est le rapport entre, d'une part, cette préférence pour l'Orient en tant que domaine à la foi de l'histoire des religions et d'une nouvelle identité culturelle roumaine et, d'autre part, l'engagement politique d'Eliade dans les années 1937-1938. Derrière le renouveau intellectuel qu'appelle la revalorisation de la préhistoire, de la pensée mythique et symbolique, Eliade place, en toile de fond, une dynamique qu'il salue et qui est celle des messianismes politiques modernes.⁵³ Lorsqu'il remarque au sujet de l'absence d'intérêt des intellectuels et des hommes politiques roumains pour l'Orient que «l'on pourrait dire sans exagération que la culture roumaine est encore dominée par l'esprit de la révolution de 1848»⁵⁴ on voit bien à quel point l'option d'Eliade en faveur d'une identité roumaine «orientalisée» est synonyme d'antilibéralisme. Une renaissance culturelle roumaine sous le signe de l'Orient et une nouvelle valeur accordée au folklore, au mythe et à la pensée symbolique vont de paire avec le rejet des effets culturels et politiques de l'occidentalisation de la société roumaine. On peut donc penser qu'il y avait aux yeux d'Eliade un rapport d'homologie entre la position marginale de sa propre discipline – l'histoire des religions – dans le champ de la culture nationale roumaine, et celle du mouvement subversif radical représenté par la Garde de fer roumaine des années 1930. L'ascension de la Garde de fer a pu lui apparaître comme l'occasion unique pour résoudre, dans le contexte d'un bouleversement identitaire général et souhaitable, le problème de la marginalité de l'histoire des religions dans le paysage culturel de son pays. Sa discipline aurait pu migrer ainsi vers le centre d'une culture nationale refondée qui se serait débarrassée des «illusions» et des frustrations identitaires issues de l'occidentalisation de la Roumanie. On tient ici à mon avis l'un des ressorts les plus plausibles de son engagement politique.⁵⁵

⁵¹ Vasile PÂRVAN, «Pentru pomenirea împăratului Traian. Parentalia», in *Analele Academiei Române*, tome XII, Cartea Românească, București, 1922, pp. 248 et 263.

⁵² Ibid, p. 263

⁵³ Eliade, «Protohistoire ou Moyen Age», in idem., *Fragmentarium*, p. 49; «Folclor și creație cultă», *Sânziana* du 19 décembre 1937.

⁵⁴ Eliade, «Un institut oriental».

⁵⁵ Pour les rapports entre la quête intellectuelle d'Eliade et son engagement politique voire aussi Țurcanu, *Mircea Eliade*, p. 273-277 et p. 328-333.

**ONTOLOGY, ALTARITY, AND DIFFERENCE:
A COMPARISON OF ELIADE'S METHOD AND THE
POSTMODERN PHILOSOPHY OF DELEUZE**

Carl OLSON*

ABSTRACT. A comparison between Eliade and Deleuze would seem at the first sight a lost cause. But, if we look more carefully, we can notice that the ontology, alterity and difference alike represent subjects for the history of religions and the post-modern speech.

Keywords: ontology, altarity, difference, history of religion, postmodern philosophy.

Throughout his productive career, Mircea Eliade was concerned with issues like ontology, otherness (altarity), difference, and other features as they applied to religious phenomena. There have been critics that have claimed that he was more concerned with similarities among phenomena, and that he ignored or neglected difference.¹ Certainly, Eliade's use of archetypes contributed to such an impression. Such criticism did not hinder him from further developing the field of the history of religions. In fact, he was one of the pioneers of this field of religion.

The importance of ontology and altarity are also evident among postmodern thinkers. Postmodernist are, generally speaking, especially concerned with difference. A perfect example of such a postmodern thinker is Gilles Deleuze (1925-1995). This essay proposes to compare the philosophical positions of Eliade and Deleuze with respect to the topics of ontology, alterity, and difference. The intention of this comparative exercise is intended to demonstrate the attachment of Eliade's work to the Enlightenment enterprise and Deleuze's attempt to break free of this tradition and its advocacy of a representational mode of thinking. Before I begin this comparison, it is important to acknowledge that Eliade's remarks are a result of his observations, descriptions, and interpretations of the actions and beliefs of *homo religiosus*.

* Allegheny College Meadville, PA. U.S.A, colson@allegheny.edu.

¹ Article first published in Mihaela Gligor and Mac Linscott Ricketts, *Întâlniri cu / Encounters with Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, „Casa Cărții de Știință” Publishing House, 2005. Republish with permission. See Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1978), p. 259; *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987), p. 14.

Ontology

According to Eliade, the ontological question is philosophically prior to all other questions. The question about the nature of being is intertwined with the cosmos and meaning. If we find ourselves lost within the confusing labyrinth turns of human existence, we can only find our way to liberation by asking the fundamental ontological question.² In addition, individual human beings share their existential condition and destiny with others.

In part, the ontological problem is basic to human existence and religion for Eliade. In fact, Eliade equates religion with ontology.³ This implies that the historian of religion must unravel, relive, and interpret a multitude of ontologies in order to understand and interpret different religious modes of existing in the world. Eliade identifies two modes of being in the world – sacred and profane – within archaic religious ontology. The sacred represents the real, structure, order, and the significant, whereas the profane mode of being is the exact opposite of the sacred, which means that it is amorphous, relative, and homogeneous. *Homo religiosus* attains enduring presence by means of his/her relationship to the sacred.

Unlike a conception of ontology that assists a thinker attain presence, Deleuze argues that Being, which is univocal, is simultaneously nomadic and anarchical.⁴ Since Being is univocal for Deleuze, this suggests that it cannot be identical, because univocity implies difference, which can only arise in relationship to surfaces or planes. The univocal nature of Being also makes it impossible for there to be unifying forces or enduring structures in Deleuze's thought. Thus there is nothing like an ontological principle that functions as a unifying or guiding principle in the philosophy of Deleuze as is evident in the work of Eliade. Moreover, it is impossible for difference to assume the role of an underlying principle because it is forever in a state of flux and only located precariously on surfaces. This implies that it is impossible for Being to bring a thinker to presence because repetition is not associated with the same: "Returning is the becoming-identical of becoming itself."⁵ What Deleuze intends to assert is the following: the only real identity is returning itself in the sense of a secondary power, which implies that it is only possible to think of the same on the bases of difference.

In sharp contrast to Deleuze, Eliade thinks that the sacred mode of being not only reveals reality, but it also possesses orientation because the holy reveals a fixed point or center for it. With his/her fixed orientation, *homo religiosus* is at home in the world. A true orientation is impossible for the profane mode of being because it is more

² Mircea Eliade, 'A Detail from Parsifal (from *Insula lui Euthanasius*)', in *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, eds. Norman J. Girardot and Mac Linscott Ricketts (New York: Seabury Press, 1982), p. 194.

³ Idem, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, trans. Philip Mairet (New York: Harper & Row, 1967), p. 17.

⁴ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

analogous to what is relative, homogeneous, and even chaotic.⁶ Being orientated with a definite center of being also implies that one is able to act, to make things, and to be creative. These types of results mean that the sacred mode of being is more primordial than the profane.

Within the context of his ontology, it is readily apparent that Deleuze is opposed to what he perceives as the static world envisioned by Descartes and Kant. Deleuze stresses the notions of becoming, contingency, and chance. And he elucidates the consequences of his position in the following way: "To become is never to imitate, nor to 'do like,' not to conform to a model, whether it's of justice or of truth. There is no terminus from which you set out, none which you arrive at or which you ought to arrive at."⁷ Within the world of ontological flux, there are no universal and timeless truths to be discovered because everything is relative and indeterminate, which suggests that our knowledge is always incomplete, fragmented, and historically and culturally conditioned. There is thus no foundation for philosophy or any theory. Therefore, it is wise to be suspicious of any universal claims to validity made by reason. Moreover, there is no center of society, culture, or history. There is instead an emphasis on pluralism by Deleuze, which places him in sharp disagreement with Eliade.

In addition, Deleuze is opposed to any teleological order of existence. Moreover, being is devoid of a preconstituted structure or depth. Denying any hidden foundation for being, Deleuze offers an immanent and materialist ontology. Being is supported and subverted by the movement of difference, which represents the dynamic feature of being. This does not mean that difference forms the foundation of being. Deleuze is absolutely opposed to foundations of all kinds. His philosophy of difference is intended to undermine all foundations even difference itself, which subverts itself in its movement.

The phenomenon of Being not only possesses depth for Eliade based on his research in various religious traditions; *homo religiosus* also manifests a basic thirst for being and the sacred.⁸ This ontological thirst manifests itself, for instance, by the need of *homo religiosus* to be at the center of the cosmos, a place of original orientation and realm of communication with higher beings. According to Eliade, if a person lacks the sacred mode of being, one's ontological obsession can become a nostalgia for being, which serves as a wish to recapture and reintegrate the time of the origin of the world.⁹

Altarity

Eliade's historical and phenomenological approach to the study of religion is strongly opposed by Deleuze, because they both presuppose a unified subject

⁶ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace & Company, 1959), p. 23.

⁷ Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), p. 2.

⁸ Eliade, *The Sacred and the Profane*, p. 64.

⁹ *Ibid.*, p. 94.

and a unified narrative. From Deleuze's perspective, Eliade's method tends to reduce the Other to an object or a subject. An entry in Eliade's *Portuguese Journal* confirms Deleuze's criticism where he writes the following entry on November 12, 1942: "The Other, the Other One, is, in fact, the object."¹⁰ Moreover, Eliade's type of method forgets that in order for there to be objects and subjects there must initially be the Other forming a structure of the perceptual field from Deleuze's perspective.¹¹ Thus the Other is neither an object within my perceptual field nor a subject perceiving me. Deleuze also wants to consider the possible effects of the loss of Otherness. If the structure of the Other disappears, the past also vanishes, as does error, and the ability to verify with any certainty. Lacking the Other suggests that consciousness coincides with its object in an eternal present.¹²

Eliade replies to Deleuze that the ontology of *homo religiosus* is prominently relational. In other words, the individual is a being related personally to other beings in so far as one imitates and repeats the impersonal, divine archetypes. Eliade observes that *homo religiosus* is also meaningfully related to the world because it communicates the nature of Being. This aspect of archaic religion suggests that Being is a unity in the sense that the world is a union of beings. This implies that Being cannot be made into a unity; its unity given with the creation of the world. In contrast to the ontological unity perceived by Eliade, Deleuze sees only disunity and heterogeneity.

In addition, the Other functions for Deleuze as a representative of the individuating factors of the self, although the Other cannot be reduced to these factors. For the psychic system of the self, this means that the Other is the self in the sense of a fractured self. Since they are constituted structures, neither the self nor Other are primordial with the Other being a possibility in the interstices between selves. If the Other for Deleuze is not within a field of perception, it forms instead the conditions in a special and temporal sense for such a field of perception, which thereby "ensures individuation within the perceptual world."¹³ Thus the self needs the structure created by the Other in order for them to be perceived as individualities.

It is possible to find a kindred spirit between Deleuze and Eliade on the relationship between the Other and the self. According to Eliade, the self falls into a condition of separation, forgetfulness, and ontological fissure.¹⁴ From a mysterious unity, human beings fall into disunity. The fallen condition of the self is also characterized by the death of God and the fall into history. The death of God proclaimed by Nietzsche in the nineteenth century represents the second sense of

¹⁰ Idem, *The Portuguese Journal*, trans. Mac Linscott Ricketts, Albany: State University of New York Press, forthcoming, p. 39.

¹¹ Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester and edited by Constantin V. Boundas (New York: Columbia University Press, 1990), p. 307.

¹² Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 38.

¹³ Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 28.

¹⁴ Mircea Eliade, *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Religious Myth and Symbol*, trans. J. M. Cohen (New York: Sheed and Ward, 1965), p. 122.

human fallenness. The death of God means that modern beings have lost the possibility of experiencing the sacred at the conscious level.¹⁵ The fall into history reflects the awareness of modern human beings of their conditioning and victimization by the brutal forces of history.¹⁶ Not only does history create obstacles for humans traversing the path to salvation, but it also presents an existential problem in the form of the terror of history, which is characterized by its lack of enduring meaning and values. The terror of history suggests that modern beings are only aware of profane time and the time sanctified by the incarnation of Christ.¹⁷ As humans suffer without understanding the meaningfulness of their pain, history comes into focus as an absurd, cruel, authentic hell that provokes human despair. It is faith that represents the only adequate response to the terror of history. It is faith that possesses the ability to defend beings from the rapacious character of historical forces and enables humans to grasp sacred time or the time made meaningful by the Incarnation.¹⁸

From Eliade's perspective, the planes of Deleuze and his emphasis on immanence are symptoms of the desacralization of human existence and the world. By emptying the world of all religion, thinkers like Deleuze make certain that the profane person loses all transhuman meaning.¹⁹ Eliade and Deleuze do agree, however, about the importance of the eternal return of Nietzsche. Eliade thinks that the eternal return can serve as a mythical solution for the despair of modern persons, who need a myth by which to live, "justify, explain, or recompense the sufferings, deceptions, and injustices endured on account of history."²⁰ Deleuze links the eternal return to the simulacra, which represents systems of difference that internalizes dissimilarity. More precisely, Deleuze defines the simulacra as the will to power as simulation.²¹ Deleuze's connection of the eternal return to the simulacra and will to power means that it functions in an excentric way in relationship to a decentered center.²² In place of the coherence of representation, the eternal return substitutes its own errant chaos and causes only phantasms to return. Therefore, Deleuze's conception of the operation of the eternal return reverses Eliadean archetypes and subverts the world of representation. This implies that identity, similarity, analogy, and even opposition are only surface effects.

¹⁵ Idem, *Symbolism, the Sacred, and the Arts*, ed. Diane Apostolos-Cappadona (New York: Crossroad Publishing Company, 1986), p. 83.

¹⁶ Idem, *Myths, Dreams and Mysteries*, p. 154.

¹⁷ Idem, *The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask (New York: Pantheon Books, 1954), p. 151.

¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹⁹ Idem, *The Sacred and the Profane*, p. 204.

²⁰ Idem, *Portuguese Journal*, p. 154.

²¹ Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 301.

²² *Ibid.*, pp. 264-65.

Difference

By means of his historical-phenomenological approach, Eliade seeks elements that fit into grand archetypes that form a unity. Deleuze sees instead a multiplicity of difference.²³ Deleuze in general rejects archetypes, a single universal principle, and the multiple because such notions are too all-encompassing or abstract. In place of these kinds of notions, Deleuze stresses the specific, particular, and singular. In fact, there are no words, phenomena, or events that do not have a multiple sense for Deleuze. From the Deleuzian perspective, the most common feature of phenomena is difference, which refers to other differences that are incapable of identifying its nature except to differentiate it. Because Deleuze's philosophy focuses on difference, it excludes any possible unity between sameness and difference, which he tends to view as a form of representational thinking.

Instead of representational thinking, Deleuze proposes to think difference, which he envisions as both a positive and disruptive process. By thinking difference, one affirms surfaces or planes not as something derivative or secondary, but one must grasp surfaces as constitutions of a fluxuating series that forms them. Deleuze wants everyone to conceive of concepts as a series of waves on a plane of immanence that lacks depth.²⁴ According to Deleuze, concepts are concrete, whereas the plane is abstract and a horizon of events. The plane, an indivisible milieu, is populated by concepts that it continuously links together. There are no pure concepts for Deleuze as there are for Kant that are without any empirical content and universally express a formal and objective conditioning of human experience. This emphasis on concepts upon planes indicates that Deleuze wants to stress immanence without any ground beneath it, and he also wants to reject all forms of transcendence. In short, Deleuze thinks from the surface in order to think difference, which necessarily involves thinking on and affirming the surface, which now becomes a primary rather than secondary mode of focus for a thinker, instead of the depths or transcendence.

In contrast to Deleuze, Eliade is confident that the sacred is hidden within the world and that it does reveal itself and its meaning to a sensitive interpreter. Due to its dialectic nature, the sacred hides itself in the very process of its revelation. The initial task of the interpreter for Eliade is to grasp the intentional structure of the sacred by imaginatively recreating the conditions of a sacred manifestation. Since a sacred manifestation tends toward an archetype, the next task of the interpreter is eidetic reintegration. This implies that understanding does not occur by the reconstruction of a particular phenomenon but rather by the reintegration of a given phenomenon into its system of associations through the use of morphological classification. Such a system

²³ Idem, *Difference and Repetition*, p. 182.

²⁴ Idem, *What is Philosophy?* trans. Hugh Tomlinson and Graham Bouchell (New York: Columbia University Press, 1994), p. 36.

is always greater than the elementary hierophanies.²⁵ This means that the initial structure – archetype – tends towards a larger context of structural associations. A necessary result of this process is that a particular archetype is not understood in terms of itself, but only occurs when the total system of associations is uncovered or reconstructed.²⁶ This necessarily involves comparing a single phenomenon with many similar or dissimilar phenomena until one situates it into its proper place.²⁷ The task of comparison is to find the universal element in the particular manifestation.²⁸ The process of comparison helps to elucidate the meaning that is no longer obvious due to cultural camouflage.

In contrast to the archetypes of Eliade, Deleuze thinks that it is important to continually create, invent, and even fabricate new concepts.²⁹ Furthermore, the concepts that a thinker creates are always singular because the basic principle of Deleuze's thought is that universal concepts are useless for explaining anything due to the fact that they need to be explained themselves. The singularity of a concept reflects, moreover, its nature to relate to other concepts, which are made of components that can themselves be grasped as concepts. According to Deleuze, each concept is a point of accumulation of its own components, and its distinctive feature is "that it renders components inseparable *within itself*."³⁰ Deleuze thus rejects Kant's coherence theory of concepts that Eliade appears to accept. For Deleuze, a concept, which is both relative and absolute, is much different than that conceived by Kant because, even though it is a whole, it is a fragmentary whole that is always becoming, composed of heterogeneous components, possesses "intensive ordinates," and gives utterance to the pure event, a hecceity.³¹ These characteristics suggest that concepts do not cohere or correspond with each other, which is the reason that it is best to grasp them as centers of vibrations that resonate with each other.

Freedom from Representation

From Deleuze's perspective, Eliade uses a representational mode of thinking to execute his method. Representational thinking can be defined as a mode of cognition that assumes a correspondence between appearance and reality that is supported by a

²⁵ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Shed (Cleveland: The World Publishing Company, 1969), p. 30.

²⁶ Idem, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in *The History of Religions: Essays in Methodology*, eds. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Chicago and London: University of Chicago Press, 1959), p. 97.

²⁷ Idem, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask, Bollingen Series LXXVI (New York: Pantheon Books, 1964), p. xv.

²⁸ Idem, *Journal III: 1970-1978*, trans. Teresa Lavender Fagen (Chicago and London: University of Chicago Press, 1989), p. 298.

²⁹ Deleuze, *What is Philosophy?*, p. 5.

³⁰ *Ibid.*, pp. 19-20.

³¹ *Ibid.*, pp. 16,21.

metaphysical edifice. Evidence of representational thinking can be discerned with Eliade's use of phenomenology, intentionality, intuition, morphological classification, rationality, and his emphasis on the necessity of order. Eliade's representational type of thinking subsumes religious phenomena by means of resemblances. This procedure presumes the continuity of the sensible intuition in a concrete representation that assumes the form of an archetype. The problem with this type of method for Deleuze is that the taxonomic categorizations of religious phenomena cannot capture the salient differences. From Deleuze's perspective, Eliade imposes a system of organization over items that are dynamic and different. Deleuze proposes to substitute a plane of experimentation on which a person can map an immanent plane with its extensive relations and intensive capacities. In comparison to Eliade's use of morphological classification, Deleuze rejects the quest for essences.

The rationality of Eliade's method is evident with his use of morphological classification, which represents a rationalization, which synchronically organizes material spread over vast expanses of time and space. Based on his use of morphological classification, Eliade gives one the impression that he thinks that all diachrony can be eventually synchronized. Eliade's system of morphological classification is also a rational creation because it is a logical arrangement of particular items organized into a complex whole and assumes an *a priori* fitting economy that tends to neglect categories of time and place.³² Eliade's use of morphological classification also enables him to be rationally analytic and systematic in his treatment of religious phenomena. Moreover, the rationality of Eliade's approach is evident in his definition of the sacred, which is an *a priori* category of the mind, or as he claims an aspect of the structure of consciousness, possessing an independent status.³³

In contrast to Eliade, Deleuze advocates desire, which is an anti-rational force, in place of reason. From Deleuze's perspective, the metaphysical aspects of Eliade's position are an example of arborescent thinking that is shaped by arboreal metaphors.³⁴ By using his pragmatic method of rhizomatics, Deleuze is concerned with what one can do, representing an intertwining of unity and difference that concentrates on the surface and the connections between diverse fragments. Borrowing the figure of the rhizome from biology, it is intended to oppose origins and foundations. If the image of a tree is hierarchically ordered and centered like Eliade's archetypes, the rhizome is proliferating and serial; it functions according to principles of connection and heterogeneity. Since the rhizome represents a multiplicity, it seeks to overcome the binary subject/object structure of Western thought.

³² Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory*, p. 259; *Imagining Religion from Babylon to Jonestown* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), p. 23.

³³ Mircea Eliade, *No Souvenirs, Journal: 1957-1969*, trans. Fred H. Johnson, Jr. (New York: Harper & Row, 1977), p. 313.

³⁴ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 16.

When Eliade presupposes that the sacred is grounded in being he creates the danger of making representation predominant from Deleuze's perspective. The process of grounding something, which always implies grounding representation, is ultimately undermined by that which it attempts to exclude. Deleuze identifies this with the simulacra.³⁵ The simulacra replaces the Platonic opposition of appearance and essence for Deleuze, and it overcomes the dominance of identity over difference established by Plato. The functioning of the simulacrum, a Dionysian machine, is simulation, a phantasm itself, that subverts the same or a representative model and renders it false. Being constructed upon a difference, the simulacrum internalizes a dissimilarity, but this does not mean that it is a degraded copy.³⁶ This type of philosophical position manifests an anti-Kantian perspective that is aconceptual and non-representational. Besides calling into question representational thinking, the simulacrum allows us to think problematically.

Concluding Remarks

At a later point in his remarkable career, Eliade called for the creation of a new humanism within the context of his advocacy for a creative hermeneutics, which would stimulate philosophical thought, lead to a change in human beings, form a source for new cultural values, and enable one to discover one's place in the world. If Eliade can be classified as a humanist, how is it possible to characterize the philosophy Deleuze? He can be placed within an anti-juridical philosophical tradition that demonstrates a tendency to think against basic notions of humanistic philosophy that include a plane of nature or immanence and a transcendent plane. The latter plane operates to organize and socialize the first plane.³⁷

It is also possible to view the differences between Eliade and Deleuze through the lens of Nietzsche by grasping the former as the Apollonian aspect and the latter philosopher as the Dionysian. Similar to the sacred conceptualized by Eliade, the Apollonian is a symbol of form-giving force, light, reason, order, limitation, and the perfection of dreamland. The Dionysian element is like the profane in Eliade's conception of it in the sense that the former can become a destructive force, rules over the more chaotic realm of music, symbolizes fantasy, disorder, limitlessness, and drunkenness.³⁸ Nietzsche's interpretation of the opposition between the Apollonian and Dionysian is dissimilar to Eliade's contrast of the sacred and profane in the sense that the Apollonian symbolizes order, illusion, and protection from the harsh realities of existence, whereas the Dionysian symbolizes the annihilation of illusion and an

³⁵ Idem, *What is Philosophy?*, p. 274.

³⁶ Idem, *Logic of Sense*, p. 262.

³⁷ Moira Gatens, "Through a Spinozist Lens: Ethology, Difference, Power," in *Deleuze: A Critical Reader*, ed. Paul Patton (Oxford: Blackwell Publishers, Ltd., 1996), pp. 164-65.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, trans. Wm. A. Haussmann, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, Vol. 1, ed. Oscar Levy (New York: Russell & Russell, 1964), pp. 22-7.

CARL OLSON

opening to a direct experience of reality. With his emphasis on simulacra, difference, repetition, and flux, Deleuze fits into the Dionysian category, whereas Eliade with his stress on archetypes represents the Apollonian element. Actually, both the Apollonian and Dionysian are needed, and they should be held in tension with each other. Likewise, sameness and difference must also be maintained and embraced. And neither should be neglected at the expense of the other.

THE INTELLECTUAL INHERITANCE OF MIRCEA ELIADE. SOME ASPECTS OF POLITICAL MYTHOLOGY IN POST- COMMUNIST SOCIETIES

Ionuț ISAC*

ABSTRACT. Mircea Eliade's intellectual legacy and the way in which his work has been perceived during the communist period and after December 1989, as well as the political post-communist mythology and the effect of "freedom" are themes which can be found in the following pages. All these are closely connected to the concepts of sacred and profane and the way of man's living in the world.

Keywords: political mythology, politics, conflicts, post-communist societies, ideologies.

The conception of M. Eliade concerning the myths – particularly *those of the modern world* – reflects the coordinates of a critical thinking focused on some previous dominant interpretations. Thus, he rejects the presupposition which became dominant at the beginning of modern era – that one that human being does not need myths any more and, consequently, suppress them. On the contrary, myths are more and more cultivated, under other appearances as well as with other goals. For M. Eliade, the myth is an expression of man's 'way of being' in the world; therefore he asks himself what have become myths in modern societies and who took from them the *essential* place they had in traditional societies¹.

At first sight, it seems that the transition from the image of the world shaped during Ancient times and Middle-Age to that one created by Modern scientists did not leave place for ambiguity. There was a radical change, masterly described by Alexandre Koyré²: the image of a closed world, governed by the wisdom of God and/or nature, where everything is decided forever even before happening, was falling apart, while a new image of the world, very different from it, was rising up: the infinite-opened universe, whose language is essentially mathematics, where God is left aside, if not completely absent. Thus, human being becomes 'the new God' who discovers the nature through sciences and masters it by practice.

* *Institute of History "George Bariț" Cluj-Napoca,*

¹ See M. Eliade, *Eseuri (Essays)*, Romanian translation, Editura Științifică, București, 1991, p. 128; *Idem, Sacrul și profanul (The Sacred and the Profane)*, Romanian translation, Editura Humanitas, București, 1992, cap. 2, passim

² See A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, 1956 (Romanian translation, *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, București, 1997)

After such a wonderful complex intellectual revolution, the man had inevitably to be disappointed, because this new world that he discovered was not only fully cognoscible, but also left naked of the archaic myths intrinsic charm, no longer desirable. Finally, this new world is a depressing one. The exercise of scientific rationality made available strong methods of solving the mysteries of existence, up to the conclusion that they do not even exist!

However, the old roles of myths and the sacred needed to be fulfilled farther away. Satisfying human sensibility and affectivity facing the existence, filling in the motivation for believing in a superior goal of life and in a high finality of human activity, nonetheless the spiritual human being rediscovering itself in a disenchanted world – all these were meant to be very soon covered by a new mythology, for a long time ignored as such by modern consciousness.

The modern mythology is populated with *science*, *technology* and *politics*, especially with political doctrines. Political mythology of modern age encompasses a wide range of doctrines, from utopian socialism of Morelly, Mably, Babeuf, Saint-Simon, Fourier and Owen up to Marx and Engels' '*scientific socialism*' with its developments in Lenin, Stalin and others' view about communist revolution in theory and practice. Also, an important entailment of pre-modern as well as modern times in the fourth and fifth decades of the XXth century is the *national-socialist myth* as depicted by the works of Hitler and his fellows – the theorists of the IIIrd Reich in interwar Germany.

In his writings – most of all, *Mythes, rêves et mystères* (1957) and *Le mythe de l'éternel retour* (1969), M. Eliade does the anatomy of various categories of myths, including the two formerly mentioned: *the Marxist communism* and *the national-socialist (nazi)* – both being, without any doubt, the most powerful in the XXth century and having the unhappiest consequences for the whole society. Eliade disregards their *scientific validity* (often claimed by their adherents) as well as their *historical destiny* (which seems to be still far from ending). But, finally, every follower of such a doctrine is convinced of its scientific shell and rarely skeptical about its future!

Thus, Marxism would be just a new version of a very ancient eschatological Asian-Mediterranean myth, 'the Saviour' (i.e. the working class), whose historical sufferings are called to change the ontological status of the world. The eschatology of Marxist doctrine, resuming the myth of Golden Age, becomes obvious with the idea of *an absolute end of History* (as the result of final victory of the working class against bourgeoisie: the classless communist society)³.

As known, the communist mythology has had its huge consequences on real-historical scale, which have largely outrun the genuine theoretical project and shocked Modern consciousness (the political dissidents were arrested, then, very

³ M. Eliade, *Eseuri (Essays)*, p. 129

often, summarily tried and executed if not let to die, exhausted and sick, in labour camps). Maybe it is the most dangerous myth (when put in practice) in the whole history of mankind.

However, Marxism succeeds – at least in theory – to find a meaning of the existence of individuals and social groups across different ages of history. The meaning of existence is nothing else than that of what was needed to justify the sufferings of communities along the centuries, i.e. the belief that those sufferings were meant to be revenged (for instance, through the divine punishment inflicted to oppressors or, from the Marxist point of view, by the victory of the communist revolution). The everyday existence seems to be absurd, because no reasonable explanation for alienation of all kinds can be formulated, but, at least, this way, having in sight the ‘end’ of a history full of pains, it is bearable to suffer.

The other myth, that one of national-socialism, appears to be extremely pessimistic as involving ancient German mythology and theory of race. Eliade invokes here the depths psychology to emphasize its supposition of a very suicide (*ragnarök*), a catastrophic ‘end of the world’: there will be a gigantic fight between gods and demons, ended by the death of all of them. In fact, this is a very pessimistic *eschaton*, without any promising and consolation. Politically ‘translated’, it means to give up to ancient Jewish-Christian traditions in order to accept the logic of old German pagan mythology: the destruction of the whole world, including that of simple mortals, while keeping the hope for its future rebirth⁴.

Looking from the side of social-historical reality, we could ask the question whether it is not the similarity between these two myths which prevails, in spite of the fact that they seem very different. Both communist and national-socialist regimes meant dictatorship, a new kind of ‘order’ imposed by force, extremely opposite to modern parliamentary democracy. Has really the theory of class struggle been somehow ‘classier’ than the theory of race? Should we consider the upper classes from both regimes (as *élites*) under the same main purpose – to rule society according to their own rules, with all costs and against all odds toward a certain ‘end of history’ –, there is not much left to make the difference between them. And, apparently, the most shocking thing that has happened indeed was their ‘fusion’ in the post-communist époque, under the flags of some extremist groups and political parties in Central and Eastern Europe. When put in practice of real life, these different political myths have not been impaired by some alleged historical discriminations: on the contrary, they have been both able to prepare a very strange ‘melting’ mythology and to occupy a place located in the core of some people’s mentality.

Nowadays, the post-communist/post-totalitarian space shows itself as a fight ground between the liberal/enlightenment and anti-liberal/ anti-enlightenment

⁴ *Ibidem*, p. 129-130

thinking. Everywhere inside post-communist space, *intelligentsia* is in the middle of this ideological and mythological ‘battle’. Having in sight this contemporary social reality, we believe that, in principle, the ideas of M. Eliade keep their up-to-dateness; what remains to be done is to fill them in with details complete and, sometimes, to reconsider their texture accordingly.

The content of post-communist political mythology is not a ‘pure’ substance as it was the case during classical époques of communism or national-socialism but rather a strange ‘blend’ of elements from both regardless of ideas’ clarity and analysis. What counts is, above all, their persuasive power and the emotional impact. Thus, they combine the revolutionary logic of vigilance and no compromise (issued by the French Revolution and Leninist ideology) with the ideas of the interwar extreme-right⁵. Different from the situation in the XXth century, nowadays the fusion of mythical elements is a post-modern hybride one.

Another important problem is that of *genesis and evolution of the post-communist political mythology*. Just after the 1989 anti-communist revolutions, some sociologists, historians and philosophers have launched the slogan of the ‘end of history’ (F. Fukuyama). But it was the history itself to contradict them in a surprising manner. The post-communist reality has demonstrated that neither myths nor ideologies or history have already come to a real ‘end’; maybe closer to the truth is to say that all these ‘choose’ other routes than before, which sometimes cross themselves with the old ones.

It is the post-communist wriggled and anxious reality itself to generate this mythology as an answer/ answers to the acute social and political dilemmas. Such mythology is ready to find out instantly a moment convenient answers for every unsolved real hard problem and to converse them into ‘final’ solutions. Everywhere, the communism has left a great confusion in people’s life, because it turns values upside down and allows a strange cohabitation of tolerance and intolerance, new-born democracy and not-dead or even resurrecting dictatorship, a strong sense of freedom and the lack of options of what doing with etc. VI. Tismaneanu writes that the origins of this re-born mythology could be easily detected inside the deep-rooted feelings of national humiliation tried by all the nations in the Central and Eastern Europe as a consequence of their subordination to ‘Moscow Center’⁶. For instance, the anatomy of post-communist nationalism in all of its versions unfolds a *sui-generis* joint of upholding hot-headed local/ native values and rejecting ethnical differences. These joint-forms are the more aggressive the more one has to deal with a degraded social atmosphere, since a climate of anxiety and despair,

⁵ See V. Tismăneanu, *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă* (*Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe*), Romanian translation, Editura POLIROM, Iași, 1999, p. 18

⁶ *Ibidem*, pp. 16, 17

insecurity and disorder becomes easily favourable to the flourishing of promising mythologies as miraculous instant-solutions preaching the elimination of all those suspected of creating problems⁷.

The more important are the social confrontations and the frailer are traditions of democracy and social peace, the more aggressive and dangerous in its manifestations becomes the post-communist myththology, trying to handle these problems with bare illusions – by launching culpability on somebody different from the majority ('the scapegoat') with the expected outcome on restoring a 'genuine status' valued on an absolute scale/ degree. It is clearly perceptible here a particular version of the desire of a 'fabulous time of the beginnings' (about whom was speaking M. Eliade), particularly shaped on the political substratum of the national social life.

If we take a look on the attempts of their *explanation* and *classification*, the political myths analysed by M. Eliade (*the Marxist communism* and *the national-socialist*) fits the best to the category of *messianic* ones, featured by the nowadays 'strange alliance between neo-communists and ethnical fundamentalists' (Tismaneanu). In its extreme versions, the post-communist *nationalist project* reveals itself an ambivalent and contradictory nature (= implicitly inconsistent); on a hand, it is associated with the modernity and the cultural awakening of the ethnic groups, on the other hand – in the hypostasis of chauvinism and exclusion –, it is associated to the revolt against the principle of the modernity itself⁸.

Finally, the 'key' of understanding the whole problem appears to be the idea of *people's need of myths* in Eastern Europe societies (and also, from another point of view, in West European ones as well as in the whole world), which preserve their *viability* defying the use of logic arguments. There is always the need of giving a meaning to the everyday life existence – be it that of individuals or social groups. Once the much-claimed 'abolishment of history' by the Marxist-Leninist doctrine came true to be a mere illusion, it became very clear for everybody keeping an opened mind that the post-communism will be no less rough and frustrating; also, that the 'terror of history' was coming back very quickly with an old-new face and human destinies will get threatened again with destruction in impersonal-gigantic 'mixers'. Thus, history regained its 'funnel' profile; inexorably, people had to pass through difficult 'checkpoints', in order to get an answer to the questions such as: Who am I in this world?; What am I going to do to get a life for me and for those close to me?; How can I make (if I can) the society and the community where I am living a social universe worth to be lived in?, etc.

This all-pervasive need of *meaning* and *certainty*, not only for the basic biological survival, but especially in the name of values and ideals, has been often

⁷ *Ibidem*, p. 19

⁸ *Ibidem*, p. 28

exploited by politicians eager to manipulate people's desires. To get a meaning of your existence means to make it intelligible, acceptable and tolerable. Not everyone is capable of assuming the wandering among endless unfathomable contradictions and frustrations. Eventually, even the most bold and resilient human being needs a definite goal to attain in his/ her life.

There is much easier to suffer the compulsion of market economy which has, sometimes, unpleasant entailments (low incomes, inflation, devaluation of national currency, poverty, discrimination on the labour market, unemployment etc.), when one finds (for right or wrong) a lot of people for guilty – 'the billionaires of cardboard', 'the new rich', 'the cartel of corrupt politicians', the 'curses of God', 'the conspiracy of global capitalism' and so on, without no concern whether these attributions can be rationally justified or not.

And indeed, for those who believe and spread out the political myths, there is no need to do so, because post-communist myths – as all others issued along the history – do not deal much with *reason*, but rather with *affectivity* and *imagination*. They prove themselves as being immune to empirical evidences or logically reasoning. As Tismaneanu writes, the main political myth's function is not that of description, but that of building an image in concordance with certain political interests⁹. Here we are in the core of the psychological aspect of the problem, we believe the most important in order to get the whole picture of post-communist political mythology. On a hand, the rationalizations and projections of political myths are strongly psychologically 'spotted', which proves them to be decisive for their goal: the orientation in reality and, when needed, the stimulation for the action; on the other hand, within the mythical 'cutting out', the reality itself gets somehow 'adjusted' to convenient standards, its coordinates being 'moulded-up' to the mythical projection. Thus, a certain group or social class would possess some extra-virtues – that others do not have –, which insure it of being able to judge this reality and to take action on demands of its 'superior' destination up to the extinction of the 'enemy' (as, for instance, were the campaigns of ethnic cleansing during the wars in former Yugoslavia).

The *mystification* (which usually goes hand in hand with *manipulation*) brought by post-communist myths cannot be correctly understood in the absence of two attributes: *the hidden meaning* or *the secret reason* of social-historic phenomena – which approaches the myth to a blacked-out religion; *the myth as a universal explicative 'key' of everything*. We could say that, in order to become functional, the political myth must come to mystify the reality in a certain degree; otherwise its power fascination could loose a lot if not its entire potential. Obviously, the degree of mystification as well as the intention to do so is doubtful from one case to another. It is just the mystification – and the manner of succeeding it

⁹ *Ibidem*, p. 20

– that makes the myth so seducing within the sphere of its adherents. Or, for saying otherwise, the more the myth accounts better for the social reality, it ceases to be a myth – on the contrary, it gets closer to *ideology* and/ or *social theory*.

The political myth is not basically a conceptual construction, so it does not come out by rational discourse – or it does it very little – but by images and living emotions. Its non-conceptual characteristics make it very elusive from every critical, logic-rational analysis. Like religious dogmas, myths cannot be tested, because they are infallible.

Acknowledging political mythology as a part of modernity means to also to acknowledge people's need of these myths. Tismaneanu's conclusions merge with that of M. Eliade: individuals need life anchors, stable frameworks, charismatic leaders, in order to get from them the sense of security and explanations for their real or imaginary failures¹⁰. *Particular myths appear and disappear over and over again, but the people's need of myths is eternal*. Nonetheless, this truth stresses out the *need of lucidity* for the people of post-communist societies', making them able to discriminate political mythologies' positive and negative values and, eventually, to build a desirable future together with the others, not against them.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24

Mircea ELIADE

Portuguese Journal

Forthcoming at SUNY Press

Translated from Romanian by Mac Linscott Ricketts

Lord, Lord, have pity on me and deliver me!

Fragments from *Portuguese Journal*

20 November 1942

Writing the article, "Dor - A suadade romena" for *Acção*, I read again Eminescu's "Mai am un singur dor". Heretofore I believed that it has to do with his desire for reintegration in the Cosmos. Now I'm beginning to think it's something else: the desire to find again, through death, his true cosmic family (rivers, mountains, stars, forests). Not reintegration - but the return home, to his *own*.

27 November 1942

I'm so frightened about the future of my nation that my whole autonomous life and all my power of creation are suspended. I make efforts daily to rid myself of this obsession (what will happen to Romania if the problem of Russia is not solved militarily?!), in order to be able to work, to think, to *live* even. Because my very life has become an agony - all the more so in that I feel that here in Lisbon I'm the only one who holds this view. The others, all good fellows, clink their glasses to honor Anglo-American victories, forgetting that our divisions are on the Volga.

28 November 1942

I've written some thirty pages of the little book about Romania. I write for about an hour; then I go and listen to the radio for the latest news. Sometimes the news is so grave (the sinking of the French fleet, etc.) that I have to expend a considerable effort to maintain my composure and take up the work again.

I don't know if I'll be able to publish this little book requested last summer by João Ameal, and in preparation for which I've read a shelf of books (thereby discovering the history of the Romanians - of which I found nothing to be ashamed). But I *must* write it. Because, speaking frankly, I can't be sure of anything. If the Reds win, then I and my *œuvre* and my nation - will disappear, actually or figuratively speaking. This doesn't mean I should renounce my vocation or the duty that I've imposed on myself: to work till the end, no matter what happens and no matter how convinced I may become that my labor is in vain. If I hadn't imposed this upon myself, I'd have had to enter a monastery.

21 December 1942

I can affirm that there is no personal sorrow that I cannot absorb in a few hours, and no tragedy concerning myself that I can't get over in a few days. But that, which I cannot accept, that which I cannot assimilate, is the tragedy of my nation. The fact that the Romanian state and people could perish because of the Russians and the ferocious imbecilities of a Churchill or a Roosevelt- exasperates me. My despair finds its source mainly in this Romanian destiny.

22 December 1942

For several days I've been reading *Del Sentimento tragico* by Unamuno, happy that I can understand him so well in the original. For the first time, I'm reading this book straight through and to the end. Previously, I knew only the first three chapters and parts of the others. Unamuno's courage is amazing - to raise the questions of immortality, irrationalism, and despair. I have the impression that in this book the contemporary existentialist philosophy is treated in anticipation.

25 December 1942

I am, however, a Romanian. I can't dissociate myself from that fact now. And as I see things, Churchill's "splendid times" - if things turn out according to the desires of his heart - will entail the destruction of the Romanian nation and state. If I were Portuguese or Swedish or Brazilian, perhaps these events would seem insignificant compared to the grandeur of the world that will be organized after the Anglo-Bolshevik victory. (Although I do *not* believe that such a world can be "grand," from whatever angle you judge it.) I agonize only at the thought that Churchill could be right. Because, as far as I'm concerned, I could not accept history without Romania as I've known it. To me there would remain open the path of mysticism, of withdrawal from the world, or of anarchy, of total detachment from it. Never has the struggle between hope and despair been fiercer in my mind, my flesh, than now. That's why my production is paralyzed. Any new creation is suspended for the duration of operations on the Russian front.

29 January 1943

I am deeply distressed by the agony of the men at Stalingrad, the agony of Europe. And in order to be able to endure this tragedy, I take refuge in myself, in the book I'm writing, and in my longstanding thoughts concerning the end of our continent. I have banished the war from this notebook, in order to keep from becoming neurasthenic. I can no longer work without taking vitamins and Neurasthenin, and I can't sleep without Pasiflorina and Adolina.

And from out of this hell I hear Aeschylus turning over in his grave. He who sang the heroic resistance of the Greeks against Asia, witnesses now the surrender of Europe to the Asiatic hordes. Churchill and Roosevelt have met again at Casablanca.

And none of their men sees how Stalin is playing with them, how they are the victims of the most tragic farce in the history of the world: the Red assassins - who, in comparison with other political assassins, have the merit of operating on a large scale, in the millions - the Red assassins are awaited as the liberators of Europe .

25 November 1943

After receiving telegrams from Dinu [Noica] and Herescu summoning me to present myself in Bucharest on 12 December to compete for a lectureship in the History of Culture, I receive today a telegram which Giza sent in the code of the Ministry of Foreign Affairs: "Please come, without fail, on 12 December to Bucharest, for competition. The committee: Blaga, Gusti, Oprescu, Ralea, Bagdasar. I inform you confidentially, Gusti for Zamfirescu; Oprescu, Bagdasar against. Signed Giza Camil Demetrescu."

I haven't replied definitely as yet. The day before yesterday I telegraphed Giza, Dinu, and Herescu my doubts with regard to the appropriateness of this lectureship at this time. Today, however, I'm more determined than ever not to present myself. And if Herescu keeps insisting, I will telegraph him: "At 37, after six years of university teaching, and with forty scientific works in print, the majority of them published in foreign languages and journals, I do not believe it is an honor for me to compete against a journalist." The truth is, no one ever intended to call me to the chair, since it was a matter of establishing it for Zamfirescu, that upstart protégé of Petrovici. The truth is, likewise, that I'm no longer interested in speaking and writing for a public which, even if it understood me, could not create a worldwide resonance for my ideas. At Paris I learned a decisive thing: that one cannot make an impact worldwide on the plane of the sciences by acting within the limited framework of a minor culture. I believe I have something *major* to say. I believe I am something more than a simple savant. My ideas and methods could spark a reform and have consequences for European thought as a whole. But only provided that my ideas and methods are made accessible.

I've decided to "penetrate" Europe more deeply and more persistently than I have done up till now with *Yoga* and *Zalmoxis*. I want to express my ideas more precisely in short studies and monographs which will appear in European journals of specialization and general culture. I have concluded - on the plane of science and essay-writing - my Romanian phase. It's risky, but the results will be considerable.

2 February 1944

Mariaux tells me that Ortega y Gasset, speaking about me, declared that only a Romanian could be a philosopher, a mystic, and a man of science all at the same time, because we are located near Orpheus, but we can also look toward the West. The way he put it: "Eliade is an Orpheanized scientist." I responded that I consider myself a Trojan horse in the scientific camp, and that my mission is to put an end

once and for all to the “Trojan War” that has lasted too long between science and philosophy. I want to validate scientifically the metaphysical meaning of archaic life, that is, to convince sociologists, comparativists, ethnographers, and folklorists that their studies find their purpose in valorizing rightly, in understanding *properly*, the man of traditional cultures. I believe that only in such a way can the ethno-historical sciences emerge from the awkward impasse in which they find themselves today.

10 March 1944

The discouragement, the sentiment of nothingness, and the absurd illusion of every existence that engulfed me yesterday, my birthday, has continued today, despite my efforts to fight it by reading from volume II of Eminescu’s works (Perpessicius’ edition). How many times has Eminescu helped me to bear my condition of having been born a Romanian, that is, a son of a luckless people, destined by geography and history to a deplorable wandering in the Slavic mass! But, today, not even the spirit of “Luceafărul” could bring me peace. Again, the sentiment of immanent, inevitable historical catastrophe. When I imagine how the Romanian elite will perish, how the “personalities” will be suppressed, how hundreds of thousands, perhaps millions, of Romanians will be displaced in order to remove the Romanian thorns from the great Slavic community, I’m seized by a kind of despair. Why, O Lord, were we ever born? Why have we attained a Romanian consciousness of the world, if this tragedy must come to pass?

12 March 1944

Yesterday and today I’ve suffered a horrible case of depression. Couldn’t read anything, couldn’t even work on *Prolegomene*. Last night I began another play, “1241” (provisional title), and I wrote four large and rather successful pages. This afternoon I wrote six more pages, finishing Scene 1, with which, without having reread them, I feel satisfied. But as soon as I stop work on my play, the awful sadness returns. My soul is desolate. Lord, Lord, have pity on me and deliver me!

**Translated from Romanian by Mac Linscott Ricketts
Fragments from Mircea Eliade, *Portuguese Journal*, forthcoming at SUNY Press.**

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'IMAGE POÉTIQUE

Jad HATEM*

ABSTRACT. The paper proposes a phenomenology of the poetical image. The intentional structures of the poetical act, described in the first section, require a poetical hermeneutics (second section), due to the fact that the poetical act itself, seen as a spontaneous application of a rule, is thematized in the entire poem.

Keywords: poetical image, phenomenology, hermeneutics, Nadia Tuéni.

I. SUJET ET OBJET

§ 1. L'objet signifié par la nomination est, en la poématisation du mot, jugé sous assumption, dirais-je pour reprendre la formulation de Husserl, c'est-à-dire que son existence et sa non-existence ne sont pas prises en vue¹. Que des paupières aient un enfant, cela se peut sans enfreindre les règles de la syntaxe logique s'il est fait allusion, par voie de métaphore, à une larme ou à une vision et cela ne se peut (auquel cas le statut de pure image poétique s'impose qui n'interdit pas qu'à une unité de sens rien ne vienne correspondre dans la réalité chosique, et que de surcroît, dira-t-on dans les termes de Bolzano, cette unité ne réclame pas de son objet qu'il possède l'effectivité). Et même là où cela donne sens dans notre monde ambiant, le biais qui est pris implique une détermination du possible par l'impossible (disons une incapacité, pour la prédication, d'un remplissement par intuition perceptive, cas de référence irréalisée, dirait Husserl²) susceptible de faire remarquer l'arrière-plan affectif, voire même, poétologiquement, le geste de la phénoménalisation dans le logos. Bien que l'interprétation ait ici lié l'expression à deux significations, ontique et poématique, il convient de rappeler que ce n'est pas le lecteur qui opère la synthèse associative, c'est l'acte poétique même s'arrogeant le droit de juger sous assumption afin de libérer la nomination de cette domination de l'objectivité qui gouverne habituellement le discours et sa sémantique intentionnelle. Pour être délesté de tout solide ancrage ontique, l'objet poétique est-il pour autant le produit d'un jeu arbitraire? Obéirait-il aux prescriptions de la vie? De fait, l'acte poétique n'impose pas à l'objectivité le diktat de la grammaire car il n'entend nullement faire passer pour vrai ce qu'il énonce par cela seul qu'il l'énonce.

* Saint-Joseph University Beirut, jad.hatem@usj.edu.lb.

¹ *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, § 21.

² *Logische Untersuchungen*, I, § 9.

Il n'est de vérité pour lui que la subjectivité qu'il a pour ambition de rendre fructueuse par la moyen d'une fonction intentionnelle appropriée. Quel est alors le statut phénoménologique de cet objet poétique qui semble en défaut d'ipséité?

La poétologie première n'est certes pas habilitée à intervenir dans la querelle des représentations sans objet, car elle se situe sur un champ décalé. Toutefois, à partir de ce terrain, elle peut énoncer ce qui suit: l'image poétique enveloppe nécessairement une représentation sans objet pour autant qu'on garde au vocable son acception traditionnelle¹ (un vent qui songe des amants, un enfant des paupières), quand bien même dans les couches supérieures une représentation imaginaire avec objet ferait son apparition pour la recouvrir, comme dans "Jeune fille aussi haute que les arbres", ou même, évidemment, une représentation réelle ou supposée telle ("ma mère écrivait à sa sœur"). Dans les deux exemples que donne Bolzano² des représentations sans objet, *cercle carré* et *vertu verte*, également entachées d'impossibilité conceptuelle, il est bien clair, pour qui entre dans une disposition d'écoute poétique (ou même simplement métaphorique), que le deuxième syntagme, qui ne donne pas moins à penser que le premier, suggère une référentialité. La riche symbolique de la viridité convient parfaitement comme prédicat à un sentiment, un acte ou une disposition. Et c'est leur façon originale de se présenter à la réflexion que de se décliner dans la plurivocité. Dans ces conditions, il est indiqué de mettre l'accent sur la matière qui est animée par le moyen de la nomination référentielle afin de repérer son mode d'expression et d'en approcher ou établir la teneur de signification, au lieu de se presser de disqualifier comme pseudo-objets les *ficta* et les *impossibilia* ou d'accorder tout crédit au textualisme comme théorie d'un discours sans référent hors de lui, conjointement acosmique et asubjectif.

Ce n'est pas que les choses du monde factuel se donnent autrement comme par exemple lors d'un passage de la perception au souvenir ou à l'imagination, car bien qu'elles soient encore intentionnées, ce ne sont pas elles qui se donnent, mais la subjectivité. Lors même que la chose mondaine n'est pas donnée en propre, elle ne perd rien de sa validité puisqu'elle demeure investie dans l'image poétique comme cet horizon de référentialité sur lequel le langage réduit s'est détaché. Bien que la chose ne soit point présente comme visée, il arrive que le regard doit préalablement se poser sur elle pour la convoquer dans le monde-poésie au bénéfice d'une appréhension analogisante. Tout poème n'est pourtant pas apte à marquer par une image qui blesse la chair du monde qu'il est le produit d'une intentionnalité médiale.

¹ Ce que précisément Twardowski ne fait pas (cf. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, § 7) qui range parmi les objets, les choses qui existent, celles qui sont possibles et même celles qui ne le sont pas et sont pourtant représentées. Autrement dit, l'absence de référent n'implique pas l'absence d'objet.

² *Wissenschaftslehre*, § 67.

Le monde transcendant perd son statut de corrélat de validité de la conscience transcendantale à l'occasion de l'émergence du monde-poésie bien qu'il soit susceptible de le reconquérir à titre d'horizon impliqué par l'être du poème (chose évidente pour le genre épique, et pour bien des poèmes, et cela dans des proportions diverses). Qu'il apparaisse en tant que monde de fantaisie, ou un monde-de-convention littéraire, ou un monde ayant subi une torsion de par la pénétration en lui du non-monde, ou simplement notre monde ambiant, le fait est que l'horizon d'un monde transcendant fait retour, cherchant à s'imposer au lecteur. J'en tire une loi d'essence: le flottement entre les *realia* et les *fictia* est l'un des déterminants de l'appréhension du poème. La variabilité des modalités doxiques entre ces mondes (et peut-être aussi dans chacun d'eux) ne parvient à inspirer au lecteur de suspecter qu'à rebours de la transcendance étalée sous ses yeux se profile le champ de l'immanence, que s'il poématise sa relation au poème.

La phénoménologie de l'image poétique induit que l'autonomie de la modalité significative de l'intentionnalité (par rapport à la perception) due à sa capacité d'avoir des objets en propre, ne repose pas, dans son cas, sur une absence d'intuition quand bien même l'expression viserait un objet dit inexistant, car la signification, elle, entend appréhender par ce moyen une autre réalité, la réalité absolue de la subjectivité. Cela même risque d'échapper au lecteur qui entre alors dans un rapport de déception à l'endroit de l'image dès lors qu'il ne parvient pas à établir le lien entre l'apparent objet intentionnel et un éventuel objet réel, ou s'il ne voit pas comment la mutité du monde s'est trouvée soudain abolie et qui parle par sa bouche. Il convient ici de distinguer deux modalités de la déception. La première est celle que Husserl considère dans la sixième Recherche logique lorsqu'il analyse le non-remplissement de l'intention de signification par l'intuition (puisque nul cercle carré ne peut m'être donné dans la perception). C'est parce que l'appréhension n'est pas purement et simplement congédiée (comme dans la privation de remplissement), c'est parce que l'on intuitionne le cercle et le carré sans pouvoir intuitionner le cercle carré, que se déclare un conflit, lequel suppose donc un support réel. Appliqué à notre problème, je qualifierai cette déception d'*anti-poétique*: de par la synthèse qui se forme dans son esprit du possible et de l'impossible ou de l'effectif et de l'irréel, le lecteur conclut à l'absurdité et disqualifie l'image, et s'il n'a pas lu le vers trop explicite de Nerval, il ira clamer avec Maître Eckhart¹ que dire du soleil qu'il est noir, c'est là s'exprimer incorrectement. Lui échappe le principe même de l'acte poétique, à savoir que c'est un affect qui est appréhendé et vécu, que l'image poétique est de l'ordre de la révélation, celle de la subjectivité qui veut se sentir et se signifier dans l'accroissement d'elle-même. L'imagination poétique ne se croit pas obligée de remplir le contrat de validation de la synthèse imaginative dont le produit se donne à la faveur d'un remplissement du semblable (l'image) par du semblable (l'objet). Il est toutefois à noter que cette déception qui enveloppe le sentiment d'une

¹ *Sermons*, IX.

mystification) n'est pas sans portée phénoménologique, car elle procède du fait que l'écrivain et le lecteur partagent même système référentiel et même monde en tant que base universelle de toute expérience possible, et qu'en dépit de cela cet objet précis, désigné par l'image poétique, ne se donne pas plus comme entité sémantique que comme objet. Mais il est aussi une déception *poétique*, proche du dépit, celle de qui, bien qu'ayant compris la poéticité comme telle, peine à pénétrer la signifiante effective de telle image singulière et de quel affect elle fait sa constante nourriture. Seule la première intéresse le présent propos. On peut déjà lui reprocher de ne pas se savoir pièce du dispositif de l'appréhension du poème, moment qui doit, il est vrai, être dépassé. Ensuite, de ne pas faire le partage entre le non-sens et le contresens¹, puis entre le contresens du fait de l'absence d'objet réel correspondant à la visée et le paradoxe provenant de la présence intentionnelle d'un objet fictif par l'intermédiaire de qui c'est une autre réalité qui est appréhendée. Caractérise le contresens, qu'à l'encontre du non-sens qui ne signifie rien ("un rond ou", et mieux encore: "afing dela nachi", glossolalie d'Artaud), il "donne lieu à signification unitaire" bien que ne possédant pas d'objet². Il est regrettable que Husserl s'en tienne à cette impossibilité comme si d'être récusé par la géométrie privait définitivement le fameux cercle carré de tout enracinement possible dans l'être et de toute signification assignable, car il en est une, psychique, qui trouverait fort bien son compte dans cette équation symbolique. Non pas que je veuille soutenir l'existence mentale du cercle carré par cela seul qu'il fait l'objet d'un énoncé. Mon idée est que le parcours sinueux de l'âme vers la totalité trouve parfois bon de se décrire comme une approximation asymptotique (la quadrature du cercle) de la perfection. Le contresens serait ici à percevoir comme le stigmate de la difficulté exprimée en termes d'impossibilité et comme l'appel à un accomplissement qui ne peut avoir lieu qu'à la faveur d'un saut ou d'une grâce, et cela par le transit à un autre ordre de réalité. Je dirai, par dérivation, que pour l'image poétique le remplissement de sens n'est pas à chercher du côté de l'intuition perceptive (ce qui condamne la signification à l'impossibilité³), mais par l'immersion dans la révélation affective. Rien n'interdit alors *a priori* l'intuition spirituelle du donné exprimé dans l'image poétique et, partant, la vérification sous la forme d'une épreuve d'auto-donation, bien qu'une exégèse en bonne et due forme ne soit pas encore de mise. Que la matière affective du lecteur animée lors du remplissement de sens concorde ou non avec celle du poète lors de l'acte est un point secondaire pour la question ici traitée qui ne concerne que la déception ou la satisfaction du lecteur, car ledit point touche au

¹ Respectivement *das Unsinnige* et *das Widersinnige*, chez Husserl (*Logische Untersuchungen*, , IV, § 12).

² *Ibid.*

³ Il est à noter que, pour Husserl (*Ibid.*, VI, § 30), la signification impossible demeure signification, l'impossibilité venant de l'irréalité de l'objet. C'est que la signification est une modalité de toute relation intentionnelle à un objet (cf. *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, § 9).

problème de l'interprétation ou éventuellement à la déception du poète confronté à ce qu'il juge des mécompréhensions de son œuvre.

Ceci dit, il n'est pas toujours aisé de faire le partage dans la poésie moderne entre le non-sens et l'apparent contresens. Si dans les vers suivants, le premier peut passer pour un contresens (car on ne saurait attribuer l'existence à pareil vent), le passage au second vers ne semble pas comporter de sens du tout par défaut syntaxique.

“Le vent principal songe des amants
Ni l'enfant de tes paupières”

Et pourtant on le cherche.

§ 2. L'acte poétique ne se meut pas dans deux directions, l'une vers l'affect à exprimer, l'autre vers l'objet auquel il se rapporte éventuellement à cet effet. Dans la production, l'affect est le principe matériel de l'image comme unité idéale de synthèses. Il est impliqué par là que la production poétique n'est pas une mise en correspondance d'un contenu de visée interne préalablement possédé par la conscience et d'un élément du monde, éventuellement représenté par voie d'intuition sensible. L'imagination poétique ne se fonde pas sur la perception, encore qu'elle s'estime en droit de la convoquer soit directement soit du souvenir. Cela revient à dire que se produit une détermination interne de la matière affective comme hylè d'une intentionnalité imaginative, détermination singulière de cette pulsionnalité universelle de la subjectivité absolue évoquée par Husserl¹. J'entends qu'elle se fait hylè dans le monde-poésie s'offrant à l'enchevêtrement avec les couches noétiques. C'est ici que la matière des images du ressouvenir qui servent à l'identification de l'ego peut être modifiée dans la mesure où elle s'auto-affecte dans le champ tensionnel poématique. Ce moment génétique originaire dans le processus de création exhibe des sentiments en figures, en sonorités et en couleurs qui exercent sur le Je poétal un attrait et qui attendent de lui, qu'après sélection, il les anime en une image poétique par le moyen d'une variation non pas tant eidétique qu'eidifiante. Que l'image poétique ayant valeur normative n'arrive pas et il n'y aura pas de poème au sens strict. Il faudra alors se contenter de l'énoncé prosaïque. Dans le moment que je viens de repérer toutes sortes d'hésitations sont permises (en raison de la multiplicité des appréhensions possibles pour un même complexe matériel²) et plusieurs issues, y compris le renoncement à la création. Disons que le Je poétal s'expose ici au choix décisif, non plus celui qui le constitue tel, mais bien celui qui parmi les divers agencements peut encore opter pour la dérobade ou l'atténuation, ou même, cas exceptionnel, pour l'expression de l'alternative entre poésie et prose,

¹ *Universale Teleologie*, in *Husserliana*, XV, La Haye, Nijhoff, 1973, p. 595.

² Cf. Husserl, *Ideen I*, § 98.

laquelle, relevant elle-même de la poésie, est susceptible de s'élever au poème, ce dont témoigne le vers de Nadia Tuéni:

“Les bruits que j'imagine sont rivières ou sanglot”.

Dans le bruit se prépare le rythme. Le Je poétal qui se trouve au point de partage a le choix entre l'image poétique et a simple image mentale. En poésie le bruit se dira en rivière, en prose sanglot. Il ne doit pas nous paraître paradoxal que soit frappé d'indigence expressive tout poème qui prétend faire immédiatement de l'affect son objet de représentation.

On ne peut exclure que le poète ne se sente contraint, par conversion réflexive du regard, d'appréhender le sens complexe de son opération, bien que cette conversion ne puisse être montrée ni démontrée étant seulement déductible du poème lors de l'interprétation. Non pas que la vie intentionnelle ne se rapporte pas à elle-même, mais elle ne vise pas obligatoirement ce rapport à soi ainsi qu'il advient dans le poème poésique (§ 53) qui se veut à soi-même sa théorie. C'est spontanément, en application d'une loi d'essence, que l'acte poétique est thématiqué par lui-même dans tout poème. Et c'est pour cela qu'il n'est accessible qu'à l'herméneutique poétale.

II. EXEMPLE D'HERMÉNEUTIQUE POÉTALE

J'ai choisi d'interpréter le poème de Nadia Tuéni dont j'ai tantôt cité un vers:

*“O Nuits élaborées
les voyageurs d'Orient comptent vos politesses
sur les doigts d'une année.*

Le vent et ses alliés
s'ouvrent tels une femme.
Et tout parle de tout.
Les bruits que j'imagine sont rivières ou sanglot.
O soleil de la nuit libre comme la mort,
On dirait cet instant où chacun se regarde.
Aussi ai-je enfermé sous ma langue un pays,
gardé comme une hostie”¹.

¹ *Œuvres poétiques complètes*, Beyrouth, Dar An-Nahar, 1986, p. 303.

La métaphore du soleil de la nuit a ceci de précieux qu'elle affiche au centre les frontières. Bien qu'en effet la lune (qui est poésie) ne soit ni soleil (prose) ni nuit (affectivité), elle tient du premier par son titre de luminaire et par sa réflexion, et du second par la circonstance de son apparition. Alors l'appeler soleil de la nuit, c'est révéler sa composition, son atour d'oxymoron, et cela sans décliner son essence. La suite du vers s'en charge par un double procédé. D'une part, ce soleil est déterminé comme liberté à l'instar de la mort. D'autre part, il semble s'être ou substitué à l'amour ou le manifester avec son indice de coïncidence des opposés. C'est que le vers rappelle maintenant tel verset du *Cantique des cantiques*: "L'amour est fort comme la mort" (Ct 8:6). L'évidence de la substitution tient à ce qu'un mot remplace un autre. Et de fait, l'amour lie à soi et à l'aimé. Passion, il est un subir. La liberté du soleil nocturne tiendrait alors à son affranchissement de toutes les relations lors du trépas qui ménage l'irrécusable centration sur soi. Pour que le trépas paraisse ce ciel noir baigné d'un clair de lune, il faut toutefois que non seulement l'âme ne se dissolve pas lors du démantèlement corporel, mais aussi que le moi persiste dans son rôle de noyau mobile et élargissant afin d'entreprendre, loin de toute attache extérieure, un périple de stellation dans le château intérieur. C'est dire que la condition désignée ne coïncide guère avec la mort biologique, raison pour laquelle on ne peut négliger l'insinuation d'une reprise de l'amour (plutôt qu'une simple substitution). Copule, l'amour unit soleil et nuit, moi et profondeur. Union qui est liberté dans la mort, laquelle alors? Celle de la contracture en soi lors de l'acte poétique car advient le Je.

Qu'est-ce donc qu'une lune? Une *nuit élaborée*! L'affect ressaisi par l'acte poétique! L'originaire (l'*Orient*) assumé par la scansion de la mesure (le *décompte*). Il faut pour cela des voyageurs, le Moi resté lucide au sein même de l'audace. Les *politesses* de la nuit sont les poèmes. On devrait dire largesses tant ils sont nombreux, autant que l'année compte de jours (les *doigts*)! Que demander de mieux qu'une offrande quotidienne, tact suprême du temps qui vous dilapide? Alors pourquoi pas *largesses*? Pour la raison que dans le mot préféré il est loisible d'entendre résonner, dans les spires d'une oreille elle-même poétique, un mot voisin: *poétesses*!

Tel est le résultat. Maintenant la procédure. Il est de tradition d'assimiler le vent à l'inspiration en raison de la signification archétypique et ambivalente de l'esprit (souffle, Dieu). Mais l'inspiration est d'ordinaire perçue comme une pénétration d'une parole extérieure (Muse, Ange ou Démon de la poésie) dans l'intime d'une âme qui profère alors deux paroles mêlées en un seul mètre ("*mingled measure*", dit Coleridge dans son *Kubla Khan*). Ce mythe est ici retourné puisque c'est le vent lui-même qui s'ouvre et se propose comme fécondable. Manière d'insinuer que le thème du poème est la poésie elle-même. Pour ce qui est des alliés du vent on ne peut que les supputer: les orages passionnels (ce qui justifierait la modalité, par le subir, de l'un-dans-l'autre) ou encore les poètes pour autant qu'une *alliance* les lie déjà à l'esprit qui les entraîne dans sa spiration! Pour qu'il y ait

poème de la poésie il faut que le vent s'ouvre, mais pour qu'il y ait poème tout court, le poète doit lui-même s'ouvrir!

Et dans cette pénétration de la chose poétique, irruption dans le monde-poésie (équivalent dans *Kubla Khan* à la circonscription originaire: “*girdled round*”), les mots sont mis en communication directe les uns avec les autres: *tout parle de tout* à condition que d'abord tout parle à tout. La ligature du mot et de la chose se relâche afin que dans le jeu de la tension des figures s'ajointant et se dispersant, la nomination de l'âme (la déclinaison dans le langage de l'affect) prenne prétexte de l'image inouïe et son parti. L'interlocution se décompose donc en deux moments: la libération avant toute délibération et la correspondance universelle. Le premier moment fait les mots s'entredire, le deuxième porte l'âme à la parole. *Tout* signifie alors, outre l'ensemble des choses singulières (mots et choses, de par et d'autre), les deux unitotalités que sont le langage et l'âme mis en contact fertile¹. Ce que d'ailleurs le vers suivant s'empresse d'énoncer:

“Les bruits que j'imagine sont rivière ou sanglot”.

L'entremêlement des vocables induit, par l'alternation des échos, un fracas puis une rumeur, un son audible certes, mais qui, tendu vers une forme, ne s'est guère encore informé. “*Ceaseless turmoil seething*”, dit Coleridge. Halètement qui est simple rythme jusqu'au moment de la mise en image par exclusion et coalescence. Exclusion, car les bruits ne sont rivière et sanglot que par renoncement, par exemple, à *cri* et *tonnerre*. Quant à la coalescence, il est pour nous hautement significatif qu'elle se présente avec une bifurcation. A la rivière, chose du monde, fait pendant le sanglot en tant qu'expression de l'affect. C'est par décision du Je poétique aux prises avec l'interlocution dans le monde-poésie que les bruits sont rapportés référentiellement à un cours d'eau ou ramenés à un gémissement lacrymal. L'un ou l'autre donc. Au choix. Une poésie du monde ou une poésie de l'âme. Le poème, lui, a choisi de ne pas choisir puisqu'il projette sa lumière sur la faculté de l'imagination en tant que susceptible du différent, voire des contraires. A moins qu'il ne faille également penser la co-appartenance en surimprimant une préposition sur l'autre, car le regard qui lit le *ou* enregistre le *et*, les deux mots se présentant à lui ensemble. De par leur jonction possible le sanglot est susceptible de dire la rivière (ce qu'exactement fait Coleridge faisant glisser son propos de la femme lamentant son démon-amant au jaillissement de la fontaine pareil à la respiration hachée de la terre) et inversement (le fleuve sacré qui sombre en tumulte vers un océan sans vie). L'un par l'autre sont rivière et sanglot si le poète le désire dans la réponse qu'il fait à la matière poétique qui se lève du monde-poésie.

¹ La poésie disait Novalis (*Encyclopédie*, § 1398) est un être qui s'informe lui-même (“*ein sich selbst bildendes Wesen*”). Certes, à condition de ne pas négliger l'âme qui se donne à soi dans cette auto-information!

Et comme c'est sa propre affectivité qui constitue cette matière au titre d'œuvre au noir, la lumière qui s'y glisse (en tant qu'écriture de la lune) saisit, dans la tension entre les deux ouvertures, celle du vent et celle du poète, le Soi:

“on dirait cet instant où chacun se regarde”.

Tout acte poétique est une ressaisie de l'affectivité, autrement dit une perception par le poète de son essence. Seul énonce cette vérité le poème du poème au moment même où il s'écrit. Mais *cet instant* est également celui où le poème est lu. Ainsi par la grâce du poème le lecteur en qui s'avive l'affectivité qui est sienne et se ressaisit dans le langage d'autrui se regarde également lui-même, autrement dit se révèle à lui-même plutôt qu'il n'a accès à la réalité intime du poète! Regard qui a vertu de garder ce qui se révèle (suivant l'étymologie du verbe *regarder*¹) et que met en relief la reprise: “se regarde” (v. 9), “gardé” (v. 11).

Les deux derniers vers se présentent comme la conclusion d'un raisonnement. Mais conclusion qui opère. Quoi? La garde. Un pays est enfermé sous la langue. La teneur carcérale du verbe est immédiatement atténuée par le verbe qui suit lequel insinue la protection. D'être sous la langue et non sur elle empêche le pays d'être avalé, autrement dit, le fruit de l'expérience poétique porte un fruit qu'on *prend garde* de ne pas reprendre en soi comme un pur affect qui ne peut se donner comme tel à autrui. Car le voici proféré dans la langue du verbe, le langage qui se veut à tous. Et pourtant, il n'est pas encore communiqué hors de la bouche. D'une part, il n'est pas encore sorti de l'atelier (puisque le poème s'écrit encore) et, d'autre part, il y a une part de réserve dans la rétention du poème qui vient de l'hésitation à livrer à tous ce qu'on ne dirait pas à son meilleur ami, qui vient aussi de la crainte que le poème ne puisse répondre de soi lors de sa lecture ou, pire, se défendre en l'absence de son auteur (comme Platon, dans le *Phèdre*, le disait de tout écrit). Quand bien même donc il serait enfin divulgué, il lui faudra encore sous la langue du poète demeurer, lui qui est mêlé au souffle et à la salive de ses lecteurs, comme l'attestation d'une nuit qui n'est pas celle de tous, mais attestation qui a déjà pris forme de lune, de nuit élaborée.

En effet, à la métaphore du soleil de nuit se superpose sans solution de continuité l'image de l'hostie pour peu qu'on se rappelle le passage de *Relligio* (dans les *Contemplations*) où Victor Hugo fait de l'astre nocturne “une hostie énorme” que tient, au moment de l'Élévation, un prêtre qui n'est autre que Dieu. Mais la lune tuénienne se protège pour le moment de toute ostension. Elle se contente de rappeler sa nature d'élaborée, et même d'ajoutée (l'hostie procédant des noces de la nature et de la culture), acte conjoint de la spontanéité virgine de l'âme et du travail de la plume. C'est alors que le résultat s'offre à un acte second, de transsubstantiation, car le seul travail de la plume est impuissant à produire le poème quotidien (comme on ne

¹ Cf. J. Hatem, *L'Être et l'extase*, Paris, Cariscript, 1994, p. 51.

communie qu'une fois par jour...). Pour l'aveu de cette indigence Nadia Tuéni n'a pas recours à l'ange rilkéen ou à la muse homérienne. Elle préfère renvoyer au Verbe éternel. Non pas évidemment qu'elle prétende que sa poésie ressortit à la prophétie divine. Mais le poème est bien en forme de Christ, portant en soi deux natures lesquelles, indissolublement unies, se présentent toutes deux sous l'accident de l'acte premier. Je m'explique: la première substance, produite par le concours de l'affect et du labeur de l'écriture, n'est pas encore poème si elle est déjà réalité. Cette rumeur où tout parle de tout s'offre comme matière au Verbe qui va la transir. Mais au lieu que cette matière se résolve, d'une part, en *caput mortuum* de l'opus (résidu ou scories qu'on rature) et, d'autre part, en poème (la pierre philosophale), il se produit un recouvrement de la vérité poétologique du poème par son revêtement de matière. Et de quoi parle cette matière? Du jardin du consul et des soirées mondaines qu'on y passait en conciliabules et en caquetage, d'un pays qui s'appelle le Liban où la mort, à tout instant, peut se donner libre cours. C'est ainsi que la pensée se cherche, picorant son prétexte dans le monde. Mais les choses et leur babil qui se livrent au monde-poésie ne gardent que leur apparence nominale et ne sont plus animés par l'Intention du poète qu'au dessein de favoriser une autre révélation, celle d'une autre substance (l'âme unie au Verbe). Et pourtant, cette révélation n'apparaît pas telle aux regards (sans quoi mon étude aurait été superflue). L'hostie a beau rayonner dans un ostensor en forme de soleil, seul l'œil de la foi en soupçonne la réalité. Ainsi le poème: il a le goût du pain; comment deviner son essence victimaire? Le Soleil de la nuit est libre comme la mort pour avoir été libre pour la mort. De même chez Rilke dans son poème dédié à la lune. Il conçoit les phases lunaires comme autant de grossesses dont l'effet est connu (le poème), et identifié son lieu de croissance (le lecteur), non l'origine.

L'ARTISTE VERSUS L'HOMME ORDINAIRE. PHENOMENOLOGIE DE L'HISTOIRE A PARTIR DU QUOTIDIEN

Nicoleta SZABO*

ABSTRACT. The paper seeks to delineate and analyze the alleged differences between the artist and the common man, by means of a phenomenological perspective on history, which is imbedded in the structures of the everyday life.

Keywords: artist, phenomenology, quotidianity, history.

Dans *Le Figaro* de vendredi 17 décembre, 2004, on peut lire le texte suivant parmi les autres qui nous proposent des variantes agréables pour conclure nos soirées devant la télé:

Malheureusement, la série «Un siècle d'écrivains» n'existe plus. Mais Arte a la bonne idée de rediffuser ce soir un numéro consacré à Georges Bataille réalisé par André S. Labarthe. Pour évoquer l'œuvre et la personnalité de l'écrivain, Labarthe a choisi de tourner le dos aux procédés habituels du portrait biographique et de proposer un documentaire en dehors des sentiers battus. Imperméable et feutre mou, il mène l'enquête sur Bataille en se rendant dans quelques lieux clefs de sa vie. Pour ne pas figer l'homme et l'œuvre dans l'histoire, il a décidé de contourner les passages obligés comme les images d'archives, les dates et les témoignages. Le réalisateur a surtout retenu des traces sonores, rendant Bataille présent par sa voix et par ses textes.¹

De toute évidence, *Le Figaro* est l'un des journaux qui s'efforcent d'épuiser la réalité bigarrée de la journée, non pas en lui donnant l'homogénéité d'une pensée et d'une écriture orientées par l'unité d'une vision du monde (ce serait d'ailleurs assez ennuyeux de lire tous les matins des variantes de mêmes opinions), mais plutôt en lui faisant le point, par une sorte de volonté d'être branché à la totalité du monde, dans une écriture hyperréaliste qui se nourrit à la fois de ce qui est quotidien (régulier, constant, familier) et de l'événement (l'inattendu, la surprise, l'inconnu) (ce qui ne constitue pas une garantie *a priori* contre l'ennui²). L'article

* "Babeș-Bolyai" University Cluj-Napoca, szabo_nicoleta@hotmail.com.

¹ Cf. *Le Figaro*, vendredi, le 17 décembre, 2004, sous la rubrique: «Votre soirée», p. 26. Le texte est signé par Isabelle Nataf. C'est nous qui soulignons.

² D'habitude, on associe l'ennui avec le quotidien, avec la répétition de l'habitude (à vrai ou à tort; ce n'est pas ici la place pour en faire une analyse). On peut s'habituer quotidiennement à l'inattendu où à l'improbable, de même qu'en esthétique, le lieu par excellence où on tâche à produire intentionnellement la surprise, la nouveauté, il y a une tendance à penser l'habitude ou le se habituer comme une catégorie distincte, envahissant rapidement toute nouveauté. Voir, par exemple, Wilhelm FLÜSSER, *L'habitude en tant que critère esthétique* (1990), in *Puncte de vedere. Texte despre fotografie (Points de vue. Textes sur la*

mentionné nous rend ainsi le service de nous fournir la conception quotidiennement acceptée sur l'histoire: elle fige l'homme et son œuvre dans l'univocité des dates biographiques, dans un tout monolithique, clos sur lui-même par la mort qui interrompt le cours de la vie. Lisant l'article dans l'attitude de l'homme ordinaire, on ne peut que se réjouir en anticipant le régal cinématographique que M. Labarthe, à en croire Mme. Isabelle Nataf, va nous offrir le soir avec son documentaire contre historique sur George Bataille, dont l'œuvre intéressant nous invite d'autant plus à en connaître l'auteur. Cette attitude naturelle est décrite par Husserl:

Si nous réfléchissons, par exemple, à la façon dont nous comprenons au cours d'une lecture superficielle de journaux et dont nous recevons simplement les «nouvelles», nous voyons qu'il y a là une assomption passive de la valeur d'être, par laquelle ce qui est lu vient au-devant de notre opinion.³

L'homme ordinaire qui lit les journaux se trouve donc dans une situation doublement marquée par la passivité de la réception et par l'efficacité de la thèse doxique qui pose l'être tel qu'il se donne comme allant de soi. La *doxa* fonctionne en tant que régime du savoir acquis par l'expérience (propre ou des autres) qui a un pouvoir suffisant (pas nécessaire) de valider l'objectivité de l'objet afin de maîtriser la situation (pratique) qui ouvre le sujet au monde dans une série des limitations qui s'impose à lui comme allant de soi.⁴ En termes socio-anthropologiques,

photographie), éditeur Andreas Müller-Pohle, European Photography, Göttingen, 1998 (vol. III de l'édition Flüßer), traduit de l'allemand en roumain par Aurel Codoban, p. 63: «'Esthétique' signifie 'ce que peut être vécu' et l'habitude est 'anesthésie': ce qu'est devenu habitude, n'est plus perçu. Ainsi, l'habitude est une catégorie fondamentale de l'esthétique, une mesure du vécu, de la perception et du fait de devenir perceptible» – notre traduction de roumain un français.) Cela ne veut pas dire qu'en art on parle de la même structure de familiarisation qui fonctionne au niveau du quotidien, même si la quotidianisation a certainement un impact sur l'art (ce sujet assurément prometteur est peu traité en esthétique).

³ Cf. Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie (Appendice III au paragraphe 9a)*, traduction de Jacques Derrida, in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, p. 413.

⁴ Cf. Alfred SCHÜTZ and Thomas LUCKMANN, *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, traduit par Richard M. Zaner et H. Tristram Engelhardt, Jr., pp. 99-117. Le sujet en situation est triplement limité par ce qui s'impose à lui en tant que prédéterminé: la structure ontologique du monde (ma finitude et mon corps par rapport à la transcendance du temps et de l'espace du monde objectif), la structure de l'expérience subjective du monde de la vie (les régions ou les provinces de la structure-de-sens finie, le temps et l'espace subjectifs, le social) et l'articulation biographique et l'historicité unique du présent vivant. Ces limites sont importantes parce que l'expérience de l'homme ordinaire, en situation est agencée par elles, lesquelles sont ainsi les composantes nécessaires de l'horizon de l'expérience sans devenir le thème de l'expérience ordinaire même. D'ailleurs, Schütz réussit ainsi d'englober et de traiter à fond le concept de situation de la philosophie existentialiste (de Sartre, par exemple, qui en parle dans *l'Imaginaire* en tant qu'incarnation de l'homme dans le monde) et de la sociologie (par exemple, celle du structuraliste américain E. Goffman qui a en vue l'insertion sociale et donc plus faible, même si par ailleurs plus définie, de l'homme dans le monde; dans une très belle étude de la gestualité corporelle dépourvue d'accompagnement verbal, Goffman montre que la situation, le contexte où se trouve le corps dit plus qu'il ne veut exprimer lui-même, comme si la situation imposait sur lui son propre code. Voir Erving GOFFMAN, *Engagements in La nouvelle communication*, Éd. du Seuil, 1981 (2000 pour la postface), trad. D. Bansard, A. Cardoen, M. C.-Chiarieri, J.-P. Simon et Y. Winkin, pp. 267-284). Husserl, dans son anthropologie phénoménologique, donne quelques indications à l'égard du concept de situation qu'il définit en tant qu'horizon mondain d'un point de vue pratique où se meut l'intérêt pratique du présent vivant. Voir, Edmund HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, tome II, Presse Universitaire de France, Paris, 2001, traduction par Natalie Depraz, le texte n° 23: *Le mode d'être historique de l'intersubjectivité transcendantale. Son annonce voilée dans l'histoire humaine et dans l'histoire naturelle. 9/12 novembre 1931*, pp. 319-336. Toutefois, en dépit de cet abord similaire du concept de situation, il nous semble que entre la conception de Schütz et celle de Husserl il y ait une différence

l'homme ordinaire est pris dans la schème pratique «metro, boulot, dodo» qui se déroule dans l'horizon socio-historico-culturel du monde environnant d'où sa vie ressort comme une vie individuelle. La lecture du journal est donc une expérience des plus communes où on est porté à l'encontre du monde en termes d'informations.

Si nous nous plongeons dans une attitude réflexive on s'aperçoit que l'article décape en quelques mots la pratique artistique (le documentaire) de la rouille du concept scientifique de l'histoire. Autant que nous comprenions, Labarthe dépasserait ce concept de l'histoire par l'utilisation de nouveaux moyens techniques, inhabituels dans un documentaire⁵ qui ne figeraient pas la figure de Bataille, mais la rendrait vivante. C'est un concept de l'histoire qui a une efficacité négative dans le quotidien de la pratique culturelle: les réalisateurs radio/TV ou les metteurs en scène s'évertuent de broser des portraits biographiques qui rejoignent plutôt l'ouvrage artistique⁶ que l'essai sec en guise d'histoire pour faire la part de la vie contre l'histoire mortifiante. Il y a donc un rejet du concept de l'histoire (ou du moins de l'historiographie) qui mobilise en spécial les artistes à créer toute sorte de variations fragmentaires inouïes des vies de ses prédécesseurs dont ils se préoccupent passionnellement. Les dates biographiques, les documents, les faits historiques eux-mêmes sont récusés au nom de la présence en chair et en os en image⁷ du personnage qu'on veut ressusciter. Au fond, cette pratique culturelle se

issue de leurs vues distinctes sur l'homme ordinaire: pour Schütz, l'homme ordinaire vit dans une attitude quotidienne, par excellence pratique, qui est incluse comme réalité primordiale («paramount reality») dans l'attitude naturelle (irréfléchie, allant de soi), tandis que pour Husserl, en une perspective éthique, il vit dans l'attitude naturelle personaliste, c'est-à-dire que son orientation pratique porte la marque de sa volonté d'agir qui rejoint de l'intérieur, à partir de lui-même les devoirs imposés par la situation. Voir, Edmund Husserl, op. cit, le texte n° 10: *Esprit commun II. Unités personnelles de rang supérieur et leurs corrélats d'action* (Bernau, 1918, ou bien *St. Märgen*, 1921), § 3. *L'habituel propre au sujet individuel, et le personnel*, pp. 280-290. Donc, Husserl n'arrive pas à décrire l'homme quotidien parce qu'il y mêle la volonté de type éthique, de même qu'en *Krisis* d'autres raisons l'empêchent de faire une ontologie du monde de la vie (et donc, du quotidien). Voir en ce sens, Bruce BEGOUT, *La découverte du quotidien* (en cours de publication).

⁵ Ce qui ne donne aucunement la garantie de la réussite de Labarthe. Stanley Cavell fait une analyse intéressante des nouveautés techniques apportées par le cinéma de Louis Buñuel (son film de 1967 *Belle de jour*), sans conférer ainsi au film une valeur autonome. (Stanley CAVELL, *Qu'advient-il des choses à l'écran?* in *Le cinéma nous rend-il meilleurs?*, Bayard, Paris, 2003, textes rassemblés par Elise Domenach et traduits de l'anglais par Christian Fournier et Elise Domenach, pp. 61-80). Pour Cavell, c'est un problème de logique esthétique: «il est impossible de prouver par une œuvre particulière qu'un procédé découvert dans cette œuvre a plus d'effet artistique que celui qui est produit par l'œuvre elle-même, ou un de ses fragments significatifs». La technique (comme la découverte intellectuelle, d'ailleurs) a le pouvoir d'enrichir le film au niveau esthétique de la production de l'image, mais il lui manque le pouvoir ontologique d'investir ces images avec des significations (ce que se construit en mettant ensemble des phénomènes comme les acteurs, l'intention du metteur en scène, le dialogue, l'unité de certaines successions d'images, la totalité du film lui-même). Le film manque ainsi d'avoir la force de l'évidence esthétique primaire de sa réussite.

⁶ Sur France Culture, par exemple, il y a une émission qui présente des portraits sonores très bizarres des artistes et écrivains, en jouant sur la matérialité de leurs voix, en les déviant étrangement. Et ces fantômes sonores n'ont d'autre noyau intelligible que le nom de l'artiste prononcé antérieurement par le speaker. La dimension historique de leurs existences est, en ce cas, l'horizon où se meut la représentation de l'auditeur, sans qu'elle ne soit, par ailleurs, amenée en avant par l'émission même.

⁷ On n'utilise pas ici la terminologie husserlienne selon laquelle la perception donne l'objet en chair et en os, tandis que l'imagination précisément donne l'objet en image, le présentifie. S'il y a un

fonde sur un paradoxe: la facticité historique qui scande une vie dans ses parties majeures est mise hors circuit à cause de la distance d'avec la vie vécue, cette vie même d'où elle est issue. Les artistes, sensibles à ce péril de pétrification qui guette toute vie qui prend la forme de l'histoire, font de sorte que la présence du personnage en chair et en os l'emporte sur tout devenir du sens purement historique. Le personnage, tiré ou conservé en image, a seul le pouvoir de se faire le représentant de sa vie justement parce que le moment de son apparition en image coïncide avec l'un des moments de sa vie vécue, de son quotidien même.⁸ Mais, il nous semble qu'ainsi, les artistes sont dupes d'un malentendu: leur pratique, comprise de cette manière, accroît le poids ontologique de l'image ancrée dans la vie réelle mais n'offre pas à l'histoire des formes plus fidèles à la vie vécue parce que le moment de la prise en image est, tout de même, un îlot de cette vie, et non pas sa totalité. Si l'intensité du moment vécu tiré en image est inégalable par ailleurs⁹, elle doit être insérée dans une série d'éléments qui constituent le tout de cette vie. On a ici l'intrication de trois logiques:

1. la logique de la vie vécue (qui inclut la vie quotidienne).
2. la logique de la mise en histoire de la vie qui a besoin d'une forme spécifique: le tout cohérent qui se laisse découpé sur la vie qui, à son tour, y laisse l'empreinte de son caractère vécu (c'est la théorie de Georg Simmel¹⁰).

support perceptif de l'image, la conscience de l'image (différente de l'imagination) l'utilise comme milieu perceptif où apparaît le sujet de l'image. Notre choix est motivé par le désir de souligner, plutôt que les différences husserliennes, le fossé qui sépare l'histoire qui fige ses objets et la vie qui, même reproduite en image, nous transmet l'effet somatique d'un personnage.

⁸ Le quotidien des écrivains, des artistes, des stars, des personnalités en général, devient intéressant quand il s'agit de leur routine professionnelle. Mais, ces expériences privées qui se déroulent quotidiennement en vue de l'œuvre à créer, n'accomplissent pas encore la personnalité même de l'écrivain ou de l'artiste: lorsque, par exemple, Thomas Mann observe la personnalité bizarre et tumultueuse de Gerhardt Hauptmann ou épie à travers les jumelles la façon particulière de marcher d'un autre ami (lequel ami, choqué par ce geste inouï, a renoncé à l'amitié de T. Mann - cf. la postface de Thomas Kleininger faite à une des traductions en roumain des nouvelles de T. Mann), ces gestes ne relèvent pas encore de l'esthétique mais de la vie quotidienne. Selon Husserl, par exemple, il est besoin de l'objectivation et de la valorisation par des moyens esthétiques (donc, de l'œuvre d'art) de ces traits pour qu'il y ait de l'esthétique. Thomas Mann achève son identité personnelle de créateur quand il construit son personnage Meyer Peeperkorn (métamorphosant ainsi esthétiquement les données réelles de la personnalité de Gerhardt Hauptmann dans *Docteur Faustus*), à savoir quand il crée une œuvre d'art littéraire. Voir en ce sens notre texte: *Identité et création. L'avatar esthétique de l'identité chez Husserl in Beyond Identity. Transformations of Identity in a (Post-) Modern World*, Eds. Ion Copoeru et Nicoleta Szabo, House of the Book of Science, Cluj-Napoca, 2004, pp. 125-144.

⁹ Hormis le souvenir qu'on a de la personne qu'on connaissait et peut-être ses œuvres qui témoignent pour elle.

¹⁰ Cf. Georg SIMMEL, *La forme de l'histoire et autres essais*, Gallimard, 2004, traduit par Karine Winkelvoss. Pour Simmel la science de l'histoire extrait des unités de sens continues de la discontinuité de la vie (brisée de part en part par la multiplicité des intérêts immédiats variés) tandis que Edmund Husserl mesure la science de l'histoire à l'historicité du monde qui est un pour tous. Si pour le premier ce qui nourrit l'histoire se trouve dans un en deçà multiple et fluctuant qu'est la vie, pour le deuxième ce dépôt

3. la logique du travail artistique qui joue sur l'intensité du vécu (c'est la théorie esthétique de Dilthey¹¹, par exemple).

La distance entre la vie vécue et sa mise en forme historique que les artistes se donnent la peine de contourner par différents moyens (notamment esthétiques) relève d'une compréhension incomplète du phénomène de l'histoire. Ainsi, Simmel démontre l'enracinement de l'histoire en tant que science dans la vie vécue et dans les pratiques du quotidien. Si la vie consiste dans un déroulement ininterrompu des contenus vitaux, l'histoire en fait la synthèse à partir d'un contenu objectif, c'est-à-dire que l'intention de l'historien porte sur cette partie des événements qui est caractérisée par une unité conceptuelle:

Nous ne voulons nullement savoir ce que Richelieu ou Wilhelm von Humboldt ont vécu du matin au soir, ce qu'ils ont mangé ou les rhums qu'ils ont eus, mais seulement les éléments de leur existence qui entrent dans le concept d'activité politique ou d'une autre forme d'action intellectuelle, et nous voulons identifier une cohérence entre ses éléments-là, tandis que la cohérence réelle de leur vie intercale, entre ces moments historiquement importants, leurs repas et leurs sensations physiques ou psychiques avec lesquelles ils forment une continuité.¹²

Le procédé de création des séries historiques est déjà préfiguré dans la vie immédiate au niveau psychique par le raccord sur le plan objectif d'un contenu de conscience actuel à des contenus passés sans qu'il s'agisse de l'œuvre de la mémoire associationniste qui n'a pas le pouvoir d'introduire un ordre déterminé: la corrélation perpétuelle entre le contenu objectif (par exemple, le livre à lire dont la lecture a été interrompue, ou l'œuvre à créer dont la création a été suspendue en vertu des raisons banales, quotidiennes – par exemple, il faut aller au boulot, dormir, etc.) et la disposition subjective qui se réactive toujours afin de reprendre la formation du sens objectif là où nous l'avions lâchée par-delà les intervalles longues et saturés de contenus hétérogènes. Cette similitude entre l'histoire et l'expérience vécue n'empêche pas la mise au jour de leur différence: la création des séries psychiques présuppose des retours par-delà tout hiatus temporel et toute variation de l'intérêt à l'unité et la cohérence de la vie dans son dynamique, tandis que l'histoire crée la fiction d'une vie qui est réduite à une seule série isolée, refoulant sa totalité fourmillante.¹³ Mais, en même temps l'histoire a un rapport

gigantesque est le monde historique où s'inscrivent tous les produits de la vie. Voir, Edmund Husserl, op. cit., pp. 328-330.

¹¹ Cf. Wilhelm DILTHEY, *Écrits d'Esthétique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000, traduit par Sylvie Mesure.

¹² Cf. Georg Simmel, op. cit., pp. 96-97.

¹³ Simmel utilise ici la métaphore du tapis: «La vie vécue ressemble – avec toute la prudence qu'exige l'image – à un tapis dont les nombreux fils n'apparaissent chacun que sur des longueurs très réduites, tandis que le reste court sous la surface, reliant continuellement ces parties visibles, mais en étant recouvert dans cette fonction par les autres, pour qui il en va de même; ainsi, c'est la juxtaposition des éléments qui seul fait le motif, un motif qu'aucun d'entre eux ne présente à lui seul. L'histoire quant à elle extrait entièrement un fil en particulier, le rend visible comme s'il ne

symbolique avec la vie: si elle laisse derrière elle le vécu de la vie, elle le transforme afin de l'accommoder à la forme de l'histoire qui n'est pas *a priori* indifférente à l'expérience vécue. Si la science objective et systématique est orientée vers la connaissance du contenu objectif en tant que tel, l'histoire crée des successions de contenus (les événements) qui sont traversés du dedans par le principe vital et s'entrelacent les uns avec les autres dans une totalité arrondie, cohérente.

Simmel identifie un procédé psychologique banal de la pratique de la vie quotidienne qui se prolonge dans le domaine historique. Il engage les dispositions qui font opérante la perspective historique dans la vie quotidienne: partir d'une conduite particulière de l'autre et la compléter, l'approfondir pour aboutir à la complétude, à l'unité cohérente de sa personnalité. Ainsi nous sommes des historiens ordinaires sans avoir aucune intention scientifique. Inversement, la conscience intuitive quotidienne de la totalité individuelle et vivante formée par l'empathie charnelle qui nous donne l'être de l'autre à partir de «sa racine» même, par-delà tous les détails factuels, informe, à son tour, la connaissance de l'histoire. Ainsi, le donné historique, la matière conservée du passé vécu est complétée par des ajouts ou épurée par l'omission de certains éléments pour que l'historien (ordinaire ou scientifique) puisse construire un tout dont les éléments adhèrent sans faille les uns aux autres. Cette tendance spontanée à former des totalités est une «disposition et une adresse instinctive»¹⁴ de l'homme en quête de la «mystérieuse continuité»¹⁵ du courant vital. Le manque de l'unité téléologique intrinsèque à la vie en tant que telle a troublé Husserl aussi:

La vie n'a pas d'emblée, et en général ce n'est absolument pas le cas, une unité téléologique de cette sorte, qui unifie toutes les fins et les actions particulières.

*À quoi ressemble donc le chemin d'une vie humaine avant cette formation idéale, et comment se comprend la motivation constitutive en laquelle il se déploie en unité?*¹⁶

Selon Husserl, l'intérêt pour l'histoire se développe dans le milieu pratique quotidien de la vie menée ensemble avec les autres qui suscitent à l'enfant la curiosité et guident son apprentissage de l'historicité des choses:

*(...) dans l'usage quotidien (...) l'enfant comprend que les objets dotés de finalité ne sont pas seulement des objets d'usage, mais qu'ils sont téléologiquement devenus (histoire de l'origine). En imitant, il est actif et joue à être actif; il montre de la curiosité, de l'intérêt pour ce qui est en devenir, de l'intérêt pour le «pourquoi des choses». La question du pourquoi est à l'origine la question portant sur l'«histoire».*¹⁷

présentait aucune interruption et crée ainsi une continuité, certes, mais pas un motif.» Cf. Georg Simmel, op. cit., pp. 103-104.

¹⁴ Ibidem, p. 117.

¹⁵ Ibidem, p. 100.

¹⁶ Cf. Edmund Husserl, op. cit., le texte n° 24: *Communauté personnelle (egoïque) avec moi-même, à titre de parallèle avec la communauté des autres* (20 novembre 1931), p. 340. C'est Husserl qui souligne.

¹⁷ Ibidem, p. 341.

Il n'y a donc pas que l'unilatéralité de l'intérêt de l'histoire pour la vie vécue, mais également et réciproquement l'intérêt de la vie pour l'historicité du monde mise dans une forme de sens close sur elle-même, la forme de l'histoire. Dilthey exprime clairement l'idée de l'imbrication de la vie et de l'histoire:

C'est dans le monde sensible qu'en tant que produit de l'histoire il [le caractère de l'historicité] se trouve imbriqué. De la répartition des arbres dans un parc, de l'ordonnement des maisons dans une rue, de l'outil bien adapté de l'ouvrier jusqu'au jugement prononcé au tribunal, il y a sans cesse autour de nous des produits de l'histoire. (...) L'histoire n'est rien qui soit séparé de la vie, rien qui soit coupé du présent par son éloignement dans le temps.¹⁸

L'historicisation du contenu de la vie entraîne un autre procédé qui cristallise le mouvement vital en en retenant sa détermination relativement chronique, son ton général par-delà la diversité des événements. Il s'agit du concept d'état qui est une réalité présente, ressentie intérieurement par quiconque au long de sa vie dissociable en de tels états. Simmel définit ainsi ce concept:

Bref, il se produit une série d'événements particuliers qui, pris séparément et considérés ensemble, ont la forme fluide de la vie et, avec leurs contours généralement flous, se fondent dans la totalité de cette vie.¹⁹

Nous devenons les historiens ordinaires de nos propres vies quand la conscience de l'état commence à l'emporter sur celui de l'événement ou quand l'événement commence à se densifier prenant la forme de l'état. L'homogénéité et la continuité de l'état à travers les événements différents sont l'effet anthropologique de la fiction de l'identité: la nécessité pratique de l'esprit de traiter les choses non identiques entre elles comme si elles étaient identiques. Dans la genèse du savoir historique on a, donc, plusieurs emplois de la fiction: la fiction de la série isolée des contenus vitaux subordonnés à un concept objectif; la fiction de l'identité qui fonde la formation de l'état existentiel; et l'imagination en tant que fonction totalisante de la matière historique. Enfin, la mise en forme historique de la vie engage la transformation de la succession des contenus vitaux en image dont les traits essentiels portent la marque fluide et cohérente de l'état. Cette image n'est pas le produit d'une conscience d'image. Elle pourvoit au tout historique une sorte de cadre et une certaine clôture qui interrompent la soumission des éléments au flux temporel et à la continuité de la vie. Le devenir image des événements engage la possibilité de les embrasser d'un seul regard; cet acte monothétique se développe progressivement au milieu constant de l'état qui donne une coloration vitale homogène à une diversité d'événements. L'image historique des historiens ordinaires est donc une forme close et synthétique qui embrasse d'un seul regard de mémoire tranches de vie dont les césures s'imposent comme d'elles-mêmes parce qu'elles

¹⁸ Cf. Wilhelm DILTHEY, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Les Editions du Cerf, Paris, 1988, trad. Sylvie Mesure, p. 101

¹⁹ Cf. Georg Simmel, op. cit., p. 146.

ont été immédiatement vécues. En revanche, les historiens scientifiques doivent déterminer volontairement ces périodes.

Dans la mise en forme de l'histoire à partir de la vie, il y a donc l'inquiétante présence de l'élément fictionnel qui contribue, en même temps, à distancier le vécu de la vie d'où il est issu et à l'insérer dans un tout vivant régie par un sens objectif. Il y a un fait psychologique de la vie ordinaire où le rapport fiction-histoire est inversé: l'élément historique (ou pour mieux dire avec Philippe Cabestan²⁰ – l'historicité) est présent dans la configuration fictionnelle du rêve qui, selon Sartre, «se donne à nous comme une histoire»²¹. C'est justement une historicité rêvée des choses, des personnes qui apportent leur poids dans la constitution du monde du rêve.

Ce que les artistes redoutent comme la mort de la vie contrainte de revêtir la forme de l'histoire n'est pas entièrement justifiée. La forme de l'histoire est une condition pour faire les contenus vitaux d'un passé révolu revivre. Cela dépend de ce pouvoir d'embrasser d'un seul regard intérieur une tranche de vie passée et de réactualiser le souffle vital d'un état particulier. Nous avons tous quotidiennement accès à cette pratique de l'histoire qui, pour Husserl, est un premier pas pour l'édification de la personne responsable qui impose un téléos rationnel à sa vie à travers des réflexions répétées. L'histoire ordinaire est, selon notre avis, un élément urgent et obligé pour l'épanouissement intérieur de toute artiste. L'écriture du journal est en ce sens révélatrice parce qu'elle trace ou instaure la distance convenable par rapport à l'intensité immédiate de l'émotion d'événement pour y discerner la continuité d'un état, l'atmosphère réelle d'une partie de vie. Ingmar Bergman dans son dernier film *Saraband* dépeint en 9 parties et un épilogue quelques jours de la vie de quatre membres d'une famille curieusement solitaires. L'un de ces moments constitue la mise en image de ce qu'il a vécu lui-même de nombreuses fois, ce qui s'était installé dans sa vie comme un état existentiel incontournable - «l'heure du loup» - dont il parle longuement dans son journal.²²

²⁰ Cf. Philippe CABESTAN, *Rêve, obsession, hallucination: qu'est-ce qu'une conscience captive?*. Parties de cet article ont été présentées soit dans le séminaire de l'École française de *Daseinsanalyse* que dirige Mme. Françoise Dastur, soit dans le séminaire de phénoménologie de M. Bernard Besnier à l'E.N.S. de Fontenay-Saint-Cloud. Cabestan précise ce que Sartre ne le fait pas davantage: il ne s'agit pas de l'histoire parce que le rêve se donne seulement parfois avec la logique du commencement, milieu, dénouement. Il s'agit plutôt de l'historicité en tant que propriété immanente de l'image onirique: «une qualité interne de l'objet du rêve qui se concentre autour de lui» (p. 8).

²¹ Cf. Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1986 (1940), p. 322. Au même titre, on peut souligner l'analogie entre d'un côté, le rapport sartrien entre image hypnagogique et rêve, et d'autre côté, le rapport simmelien entre anecdote et histoire (voir Jean-Paul Sartre, op. cit., pp. 309-338; et Georg Simmel, op. cit., pp. 128-130, 161). En bref, l'image hypnagogique devient rêve quand elle est enrichie par tout le savoir du sujet de sorte qu'elle acquiert un passé, un avenir et une figure dans ce rêve même (à savoir, de l'historicité). L'anecdote devient histoire quand elle acquiert une place adéquate dans la continuité historique que d'habitude est neutralisée par la mise en valeur de l'anecdote en tant que tel.

²² Cf. Ingmar BERGMAN, *Laterna magica*, Gallimard, 1987, traduit du suédois par C. G. Bjurström et Lucie Albertini. C'est une autobiographie qui fait référence à ses journaux. «L'heure du loup»

En revanche, il y a le péril de l'asphyxie du quotidien par des produits qui ont normalement une dimension historique qui se détériore à cause d'un usage exagéré:

*Ainsi les images techniques absorbent toute l'histoire et présentent une éternelle et tournante mémoire de la société. Rien ne peut résister à cette force de succion de l'image technique – il n'y a aucune activité artistique, scientifique ou politique qui ne veuille pas cela, aucune activité quotidienne qui ne veuille pas être photographiée, filmée ou enregistrée sur vidéo. Car toutes veulent être éternellement comprises en la mémoire de la société et devenir perpétuellement répétables. Tous les événements visent actuellement être diffusés à la télé, au cinéma ou photographiés afin de se transposer ainsi dans un état de choses. En même temps, toute action perd son caractère historique et devient un rituel magique et un mouvement éternellement répétable. L'univers des images techniques, comme il commence à se montrer à nous, représente l'accomplissement des temps où toutes les actions et les passions se meuvent en cercle.*²³

C'est une pratique istérique qui dénature et le quotidien et l'historicité des choses ou des événements. Par les incursions répétées dans un passé proche ou lointain, le quotidien de la vie perd la force de sa dynamique vers le futur car le passé est revisité pour lui-même (ou pour mieux dire pour son côté exhibitionniste – „voilà ce que j'ai fait l'année passée") et non afin d'investir de surcroît les possibilités du futur à partir des réussites du passé. C'est une fréquentation systématique, mais non historique, de son passé qui établit des chronologies pléthoriques des événements. Le caractère historique est écarté donc par l'insistance sur la succession des événements au détriment de la continuité de l'état qui les traverse en les fluidisant dans une cadence qui ressemble à celle de la vie.

Pour conclure, Simmel met au jour expressément la similitude entre les historiens scientifiques et les artistes²⁴ qui ont ce pouvoir de percer la multiplicité des faits pour l'unifier de l'intérieur dans un tout (historique ou artistique; le dernier est plus rigoureusement clos sur lui-même que l'autre). Puisque les historiens ordinaires font eux aussi l'exercice d'un seul regard qui embrasse une variété d'événements, nous les approchons implicitement aux artistes. Alors, il y a les artistes qui sont des historiens ordinaires comme tous le monde, et les historiens ordinaires qui ne sont pas des artistes mais qui leurs ressemblent.

est pour Bergman, qui est un insomniaque, le moment de la nuit (entre 3 et 5 heures du matin) où sa lucidité ne résiste plus aux démons de son angoisse qui l'harcèlent jusqu'à dans sa chair.

²³ Cf. Wilhelm Flüßer, p. 9. C'est notre traduction du roumain en français.

²⁴ Cf. Georg Simmel, op. cit., p. 159: «Si, parmi toutes les démarches scientifiques, c'est celle de l'historien qu'on a le plus souvent comparée à celle de l'artiste, cela se justifie pour des raisons bien plus riches que celles que l'on cite habituellement. Une des plus importantes est précisément celle-ci que, dans la représentation historique, l'étendue - certes extrêmement variable - des événements est pour ainsi dire embrassé d'un seul regard intérieur.»

BIBLIOGRAPHIE

- Le Figaro*, vendredi, le 17 décembre, 2004, sous la rubrique: «Votre soirée», p. 26. Le texte est signé par Isabelle Nataf.
- Wilhelm FLÜSSER, *Puncte de vedere. Texte despre fotografie (Points de vue. Textes sur la photographie)*, éditeur Andreas Müller-Pohle, European Photography, Göttingen, 1998 (vol. III de l'édition Flüsser), traduit de l'allemand en roumain par Aurel Codoban.
- Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie (Appendice III au paragraphe 9a)*, traduction de Jacques Derrida, in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976.
- Edmund HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, tome II, Presse Universitaire de France, Paris, 2001, traduction par Natalie Depraz.
- Alfred SCHÜTZ and Thomas LUCKMANN, *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, traduit par Richard M. Zaner et H. Tristram Engelhardt, Jr.
- Erving GOFFMAN, *Engagements in La nouvelle communication*, Éd. du Seuil, 1981 (2000 pour la postface), trad. D. Bansard, A. Cardoen, M. C.-Chiarieri, J.-P. Simon et Y. Winkin, pp. 267-284.
- Bruce BEGOUT, *La découverte du quotidien* (en cours de publication).
- Stanley CAVELL, *Le cinéma nous rend-il meilleurs?*, Bayard, Paris, 2003, textes rassemblés par Elise Domenach et traduits de l'anglais par Christian Fournier et Elise Domenach.
- Nicoleta SZABO, *Identité et création. L'avatar esthétique de l'identité chez Husserl in Beyond Identity. Transformations of Identity in a (Post-) Modern World*, Ion Copoeru et Nicoleta Szabo (Eds.), House of the Book of Science, Cluj-Napoca, 2004, pp. 125-144.
- Georg SIMMEL, *La forme de l'histoire et autres essais*, Gallimard, 2004, traduit par Karine Winkelvoss.
- Wilhelm DILTHEY, *Écrits d'Esthétique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000, traduit par Sylvie Mesure.
- Wilhelm DILTHEY, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, trad. Sylvie Mesure.
- Philippe CABESTAN, *Rêve, obsession, hallucination: qu'est-ce qu'une conscience captive?*. Parties de cet article ont été présentées soit dans le séminaire de l'École française de *Daseinsanalyse* que dirige Mme. Françoise Dastur, soit dans le séminaire de phénoménologie de M. Bernard Besnier à l'E.N.S. de Fontenay-Saint-Cloud.
- Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1986 (1940).
- Ingmar BERGMAN, *Laterna magica*, Gallimard, 1987, traduit du suédois par C. G. Bjurström et Lucie Albertini.

IS THERE DEATH AFTER LIFE?

Rudi VISKER*

ABSTRACT. In order to understand the place of death in our contemporary western societies, we need to understand what we mean by death. A number of proposals from philosophy, ordinary life and religion will be examined, focussing especially on the link between death and anxiety (this includes a critique of Heidegger's approach). Concrete examples are developed (horror movies, death as an oxymoron, pain, a-mortality, brain death etc.) with a positive bias toward the customs and mores of ordinary people (the people the philosophers try to convert). Without taking the position of the religious believer, the religious approach to death is analysed and the question is raised as to how one can understand its crisis (secularisation).

Keywords: death, Plato, Heidegger, Levinas, religion

Introduction

The title of this essay is somewhat puzzling. Not because it is a question but because it is a question that one does not expect. It reverses another question, one with which we are much more familiar: is there life after death? This question is so familiar to us that it even seems to push its way in front of the one in my title and block it from view. I think about all those who, after having seen the poster that announced what was originally a lecture, asked me if I had not made a mistake, or who, a bit more cautiously, wondered if the reversal was the work of the evil spirit of the misprint. This reaction is part of the problem I am trying to address—it tells us something about what death and life mean in our current society! We only live once, people say, so enjoy it. In other words: there is only this life, and then there's death. Dead is dead, there's nothing more to be said. The striking thing is that one here, apparently without realizing, gives an affirmative answer to the question I am raising. Everyone knows this answer. We have heard it so often that we no longer even realize that it involves an answer, let alone an answer to the question that I tried to formulate in my title. We are so familiar with the answer that we do not even recognize the question.

But let us return to that other question: is there life after death? Here we have a question we all recognize. The one who gives a positive answer to it is called a believer, someone who believes that death is not the end. The non-believer denies this—for her, life ends with death. Such an expression of disbelief is, of

* *Institute of Philosophy, Centre for Ethics, Social and Political Philosophy, Leuven,*
rudi.visker@hiw.kuleuven.be

course, also a sort of *belief*: the belief that there is nothing after death. How could one *know* something like that? Death is not an object of knowledge. All we know is *that* there is something like death, not *what* it is. As Jacques Lacan once put it: “Death belongs to the province of faith.”¹ Lacan continues: “Naturally, you are correct to believe that you are going to die. That belief keeps you going. Yet it is just that: an act of faith.” Loosely translated: are we really dead when we’re dead? *Is* there death after life? It is no coincidence, Lacan seems to suggest, that this question confuses us. It deprives us of the certainty we need in order to live: “Should we not believe that we were going to die, would we be able to bear the life that we live? . . . Imagine that we would have an infinite number of lives following one after the other, endlessly. Could we bear that?”

With this comment, Lacan throws the rather banal conclusion that there is (only) death after life into unexpected relief. It apparently has not so much to do with a factual assessment, but rather with a belief that gives death a content with which we can live. The statement that one makes about death does something to death. It is what Austin called a performative, it does what it says. By speaking ‘about’ death, it fixes death, gives it a place. And the opposite assertion, which says there is indeed life after death, is no less performative. Take, for example, the idea of reincarnation in Hinduism: after death there would be another life, and then another and another . . . This belief does not contradict what Lacan suggests in his last sentence, for Hinduism is precisely an attempt to deal with this endless return, to do something about it. The one who lives properly can escape from the cycle! In other words, the cycle of rebirth can be stopped, it is not endless. That idea keeps the Hindu going. Like all belief, Hinduism is a belief that gives death a content with which one can live. To be sure, this content is not the same as in the case of the non-believer: death in this case is not the end of this one life that we have, but a transition to another life, which in its turn will be a transition to . . . But the return is not eternal. It can be brought to an end. There is, ultimately, something similar to what death is for the (non-)believer. A kind of release.

We will see that what philosophy is actually doing with death is not all that different from these two forms of belief which already seem to be engaged in a kind of dialogue with one another: “Is there death after life? No, because there is life after death”; “Is there life after death? No, because there is death after life.” But philosophy has not only tried to get a grip on death by assigning it a place. It has also wondered whether one *can* indeed give it a place, and what one is actually doing when one attempts to do this. By asking these questions, philosophy is involved differently in the question of death than the two beliefs already encountered; it does not operate with two positions, but with four, as is shown by the following diagram:

¹ *J. Lacan parle. Extraits de la conférence à l’Université Catholique de Louvain* [this was actually the K.U.Leuven!] 13 October, 1972, Productions RTBF.

IS THERE DEATH AFTER LIFE?

		Is there Death after Life?	
		yes	no
	yes	?	(2)
Is there Life after Death?	no	(1)	(3)

We are already familiar with the first two positions: (1) stands for those who believe that there is nothing after death; (2) stands for those who see in death a transition. Both positions alternate a “yes” and a “no”. They are one another’s logical counterpart. But as the diagram clearly indicates, there are still two other positions. These seem less evident. How can one both affirm (or deny) that there is life after death and that there is death after life? This is what we are going to try to understand.

My plan is as follows. First I will provide an illustration of the first and the second position from the history of philosophy. I will then contrast these positions with the way one of the most important philosophers of the twentieth century broke with a long tradition of thinking about death by occupying the third position. Heidegger, for I am thinking of the author of *Being and Time* (1927), had an intuition as ingenious as it was simple: he stumbled over the little word “after” in both questions, and replaced it with the equally inconspicuous word “in”, to which he gave a very particular interpretation. That leaves us with the fourth position (twice “yes”). Let me, for the time being, only state that I know of no philosopher who, on purely philosophical grounds, would have claimed it as his or her own. But perhaps the critique of Heidegger’s attempt to place death “in” life, and in this manner to internalize it, will help us to understand why philosophy *qua* philosophy is incapable of occupying that fourth position. But let us first address two examples from the tradition with which Heidegger tried to break.

1. Death is (sort of) an End (Epicurus, Socrates)

The first position is one familiar to the reader. It comes from Epicurus (circa. 271-341 A.C.). One should not let death spoil life,² Epicurus writes, for when death is there, you are no longer; and when you are there, death is not. Thus there is no reason to be afraid of death, for death is literally nothing. It does not concern us. Not if we are alive (for then it is not there), and not if we are dead (for then we cannot suffer from it). This insight that death is nothing that concerns us, Epicurus concludes, turns life into something one can enjoy, “not by adding an infinite duration to life, but by doing away with our desire for immortality.”

For Epicurus, the problem of death rests on an unreasonable anxiety and an unreasonable desire. His simple logical argumentation (either there is life, or there is death) implies a sort of ethic in which one lives according to the insight reason

² This quotation is from the famous “Letter to Menoecus.”

provides—consequently, one should renounce this anxiety and that desire. For they turn death into *something*, while in fact it is nothing.

The other position is familiar to the reader as well. Plato attributes it to Socrates when he, after being convicted for moral corruption, is waiting in prison for the poisoned chalice that he, according to the verdict, must empty. His friends mourn, Apollodorus weeps. But Socrates reproaches them. There is no reason to mourn, he teaches, for upon death the soul is freed from an obstacle. Socrates is talking about the soul of the philosopher, of the one who strives for true knowledge, true wisdom. For such a person the body is an obstacle, a hindrance: “It fills us with wants, desires, fears, all sorts of illusions and much nonsense, so that, as it is said, in truth and in fact no thought of any kind ever comes to us from the body.”³ The body keeps us occupied in various ways so that we fail to be concerned with that which we really want to be concerned with—the desire for true knowledge. But this is not all: “Worst of all, if we do get some respite from it and turn to some investigation, everywhere in our investigations the body is present and makes for confusion and fear, so that it prevents us from seeing the truth” (*Phaedo*, 66 d).

The philosopher is therefore better off without the body. On the condition, of course, that death only deprives him or her of the body and not of the soul. In the rest of the *Phaedo* (the dialogue is named after the one present at Socrates’ death, the account of which he tells to a certain Echechates), Socrates tries to show his students that this is indeed the case. Commentators have since, with some exaggeration, referred to Socrates’ *proofs* of the soul’s immortality,⁴ one of the problems being whether Plato himself—who wrote the dialogue, yet has *Phaedo* mention at the beginning that Plato was absent from the scene because he was ill—believes what the dialogue attributes to Socrates. But for our present purpose, one expression that Plato puts in Socrates’ mouth is of crucial importance. Philosophy, Socrates says, is *learning how to die*. With this he means that the true philosopher already in this life tries to let himself be influenced as little as possible by the body. Thus we can find here, as in Epicurus, an ethic that issues from and coheres with a certain reasoning about death. The immortality of the soul that Socrates is talking about is not so much an objective fact—as if the soul by definition (in ‘essence’) is immortal. It must ‘earn’ its immortality. Hence the importance of “learning to die,” of liberating oneself from “the chains of the body.” One who does not do that is not a *philosophos* but a *philosomatos*, someone in love with the body rather than with wisdom. Such a person’s soul becomes so “attached” to the body, so “permeated by the physical” that after death it is “dragged back” into the visible world. Such souls “wander until their longing for that which accompanies them, the physical, again imprisons them in a body” (*Phaedo*, 81 d-e) They wander around among

³ Plato, *Phaedo* 66 c, in *Plato: Five Dialogues*, trans. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1981) 103.

⁴ On this exaggeration, see the well known study by H. G. Gadamer, “Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons ‘Phaidon’”, contained in his *Gesammelte Werke. Band 6*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985, p. 187-200.

tombs and graves, Socrates says (but does he mean it?), because they are not fully liberated, but still partake in the visible, which explains why they can be seen as shadowy phantoms, as images. In the end they return in the form they deserve: the gluttonous as asses, the unjust as wolves, and the tyrannous as hawks. It is better not to return; it is better to be a philosopher.

Naturally, Socrates is here alluding to the Eastern doctrines of wisdom that, via various traditions, were influential in the Greece of his day (the scene with the poisoned chalice takes place in 399 before Christ). But he subjects these reincarnation-, rebirth- or salvation doctrines to the authority of philosophy. And in the same move Socrates appropriates the meaning of his own death: he forbids his friends to weep because these tears point to an attachment to his bodily person; he washes his own body, while the custom in Athens was for the body to be washed after death by women; and he tells Crito that he does not care how they bury him. Socrates “laughs gently” at such an unphilosophical concern, and with this laughter places himself above the customs and norms of the city.

In a much more complicated manner than I am able to show here,⁵ Plato takes *revenge* on the polis that had sentenced his teacher to death. One usually calls this “irony.” But one may wonder whether we are not dealing with *hubris* here: with the *hubris* of philosophy that thinks it can give death a place, and by doing so claims an authority by which to contest what ordinary people normally do (be afraid (Epicurus), weep, wash, lay out, bury, mourn), and to reform their customs. Heidegger is by no means an exception to this tendency of philosophers to have death empower them—he too wanted to ‘revolutionize human being’, an enterprise for which he laid the foundation in *Being and Time*. But what is truly revolutionary about his views on death is that they only added one letter to what the tradition had said about death, a letter that completely changed the picture. According to *Being and Time*, death is not an end, but a bend. It is not to be thought as the point at which the line of time breaks off (the last moment), for time is not linear. As we will see, death is rather to be understood in terms of the curvature that gives authentic time its true, human face.

2. Heidegger’s revolution

For Socrates and Epicurus, death was an end. A final end (Epicurus) or a sort of passage, a gate or a sieve that frees one from useless silt. Both start with the question whether there is life after death. Epicurus answers “no”, and thereby gives a very literal meaning to this “after”. While for Socrates, death is, or can be, a sort of transition to the true life in which one not only strives for wisdom, but actually

⁵ N. LORAUX, ‘Donc Socrate est immortel’, *Le Temps de la réflexion*, 1982, vol. III, p. 19-46. Loraux makes a very convincing case concerning how Plato, also in his choice of words, is occupied with subordinating the old ideal of immortality in the polis to philosophy. Only one detail: in Greek, the poison that Socrates drank is called *aphrôn*, and its first effect is to impair the activity of the brain—while in Plato’s version it first afflicts the toes!

finds it. Here as well death is a sort of end⁶: the soul returns to the element from which it came and in which it is truly at home.

In both of these cases philosophy addresses something with which ordinary people are also familiar. Something clearly changes with death. Considering that we do not know what comes after it, it is understandable that we are both curious and afraid. Epicurus deals primarily with the latter: death is nothing and thus nothing to be afraid of. Socrates addresses our curiosity: by providing an answer to what comes after death, an answer that is the opposite of Epicurus', he nonetheless comes to the same conclusion: there is no reason to be afraid.

Curiosity and fear are two characteristics of the normal approach to death for which Heidegger does not feel the least sympathy. They are, as he says in his technical language, im-proper (inauthentic). With this he means that they are two ways to avoid bringing death into relation with one's own self. Death is something outside of me. Something that happens to others, not to me. Or something that has nothing to do with me here and now, something that will only happen to me later. Such death comes from hearsay (This one or that one died. From what? Did s/he have children? How old was s/he?). It is a novelty that only briefly concerns us. Life—*my* life—goes on. At least for the time being. Someday, of course, I too will die, but that someday concerns a future state of my life that does not relate to me now. First things first. . .

Epicurus' argument is, in other words, an example of what Heidegger dismisses as the inauthentic attitude toward death. It is built on what he calls a vulgar conception of time. Time is not, as Epicurus seems to hold, a series of now-moments that come one after another (the past a now that is no more, the future a now that is not yet) with somewhere, at the end, the last now-moment and then death. For Heidegger, the past is not behind us, not sealed. It is at work in the present. We "are" our past, that is to say, we are occupied with it and we are occupied with what we are now occupied from out of that past. And in the same manner we are already now our future. This future is always already coming toward us. One sits, for instance, in a lecture and one is already occupied with the question one is going to ask after the break because one has heard a similar story before but never with this conclusion, etc. . . . Present, future and past are interconnected and our lives would not be life as we know it if this connection should fail. One who has no future is either tangled up in the present or absorbed by the past. One who cannot bear the future (I cannot concentrate now because I still have to do this and that) lives in perpetual overdrive (I have to do *now* all those things that I still have to do, but the world refuses to cooperate: the bank is closed, the copier is broken, etc.). To live properly is to engage with something, to choose for something out of an awareness that one cannot do everything at the same time, that doing one thing means that one cannot simultaneously do the other, and that whatever one does is

⁶ Death is the end *of the body*; for the soul it is nothing more than a transition. Thus: a *sort of* end.

carried by a past to which it gives new meaning (by connecting with it or breaking from it) and held by a future on which it can rely.⁷

Human life does not take place *in* time, but is pervaded with time through and through (it *is* time, Heidegger says). Death is therefore not just something outside of me. Death is not a state of affairs—the now being-dead of another, my future being-dead. Death “is” not at all, it is not a being, but a way of being. Or more accurately: it is *my* way of being. Every one of us is already related to our own death. He or she is dying. Not sometime later, but always, constantly. The human being, Heidegger says, is a being-toward-death (*Sein-zum-Tode*). As soon as one is born, one is dying.

What Heidegger means with this is actually the following: to be human is to be mortal. This is not a limitation, but an excellence. Death—my death—is not something that deprives me of my time, but is what turns my time into human time. Death is a sort of beacon, it orients. Stated otherwise: death is not the point where my life ends, but a horizon that gives my life’s time a sort of tense harmony (*palintropos harmoniè*, Heraclitus, fr. 51, 2-3). When Heidegger talks about a horizon, he thus does not mean a sort of neutral container in which my life is imprisoned. Horizon derives from the Greek *hōrizein*, to demarcate, to cut out, to limit. We tend to think of such a limit as a place or a line where something stops. Thus, as an end. But, as Heidegger suggests elsewhere, we should think of it in analogy with the contours of a sculpture or the frame of a painting: as that out of which something appears, *comes into* existence. A painting does not end with its frame. The frame does not constrain it, but makes it possible. The limit (*peras*) is not an end, but a bend that curves our field of vision and enables us to see. The Greek for what is without such a limit is *a-peiron*. We would say: un-finished, end-less, measure-less. Because the finite is limited, it has an excellence that it would not have if the limit were not there. What is *a-peiron* is in-finite, but that which is not finite is not better than the finite. On the contrary: it lacks something. *Apeiron* is another word for chaos, disorder. To be concerned with death therefore does not mean for Heidegger that one is constantly thinking about it as something that will conclude my life. It is not so much about being prepared to die, as being prepared to live, being able to live. Death does not conclude life, but opens it up, articulates it, gives it rhythm and makes it possible. It is not an enemy, but a friend.⁸

One could illustrate Heidegger’s point by pointing to all those stories in which someone goes in search of the elixir of eternal life, as Gilgamesh did in the epic named after him, and especially to those stories in which the hero finds or

⁷ “Eigentlich handeln die, die aus der Zukunft leben, diese können aus der Vergangenheit leben und die Gegenwart macht sich von selbst” (from the so-called Kasseler Vorträge of April 1925, in which Heidegger developed an initial sketch of *Sein und Zeit*; posthumously published in the *Dilthey-Jahrbücher*, 1992-1993 vol. 8).

⁸ The mysterious “Stimme des Freundes den jedes Dasein bei sich trägt” from *Sein und Zeit* (§ 34) could thus indeed be that of death. See *my Truth and Singularity* (Dordrecht: Kluwer, 1999), p. 33 ff.

receives the elixir only to be filled with endless remorse. One who is immortal gets old, sick and crippled, and watches what gave meaning to his or her life disappearing everywhere. One who was a bit smarter and acquired not only immortality, but also eternal youth, is no better off. Take Fosca for instance, the main character in Simone de Beauvoir's novel *Tous les hommes sont mortels* (*All Men are Mortal*) who, somewhere in 14th-century Italy, drinks an elixir through which he stays forever young. "The things I will be able to do!" But this motivation disappears quickly. For, finally, Fosca is no longer able to do anything. Actions ultimately lose their meaning when there is nothing at stake. And there is nothing at stake when one gets a second, a third, how ever many chances one needs for everything one does. Neither success nor failure is final—in the end, nothing is able to move Fosca, everything becomes indifferent because for him it makes no difference. He misses something that others have. He cannot die, and thus, for example, he cannot make a meaningful promise to someone to live his life with her 'until death do us part'. Everything becomes an eternal repetition of the same, every friendship ends with the death of the friend, every love by the deathbed of the lover who loses her unicity because she is the umpteenth one to die in that bed and is only for this moment the last one. Immortality is not a privilege, but a curse. The inability to die is a limitation. One can only live when one can die. When there is a horizon. Existence loses its humanity for one who has lost the horizon of time. It becomes unlimited and thereby meaningless.

4. Beyond Heidegger's Interiorization of Death

Despite all the differences, Heidegger is closer to Epicurus than Plato. He also views immortality as a foolish desire. It is better to be able to die. Not because of what comes after, but because of this life. Death does not threaten life. It makes it meaningful, gives it intensity. It is the salt of life. One should not want to defeat it, but to allow it to do its work. By closing off our existence, death opens it up, makes it non-indifferent. Death's place is not *after* life, but *in* it. It is not an end, but a *bend* that provides life with the horizon that it needs to be a human life. One who tries to make an end of this bend is not only running away from death, but also from life. Such a person does not live, but lets him- or herself be lived, as if s/he had all the time in the world. And like Ivan Ilych from Tolstoy's famous story, whom Heidegger uses as an example, at the moment his life is at an end he realizes that it has been a tragic mistake to turn away from that (b)end and to have lived as if death was of no concern. He is irritated by the lie that his life has been, just as he is irritated by the lies of those who, even at his deathbed, insist his condition is improving: "Isn't it so, don't you feel better now?" Without looking at her, he says: 'Yes.' Her clothes, her posture, the expression on her face, the sound of her voice, everything tells him one thing: 'No, it's not about this. Everything with which you have lived and still live is a lie, conceals that *life and death* are hidden from you.' And when he realized this, came an upsurge of

hate, and with that hate came a tortuous, bodily pain; and with that pain the realization of inevitable, rapidly approaching decline.”

One can read this citation in two ways: with Heidegger or against him. Out of concern for his spouse, Ivan tells her that he is feeling better. But he hates the deception (hers and his), and he hates her just as he hates his whole entourage who treat death as a sort of sickness from which one can be cured. This is Heideggerian: one should not hide death, banish it from life or regard it as something that threatens life from the outside. But philosophy after Heidegger has reproached him instead for having interiorized death. And indeed, when referring to Tolstoy, Heidegger does not pay any attention to Ivan’s pain, nor does he elsewhere seem concerned with suffering, with ‘really’ dying, with what the philosopher-psychiatrist von Gebattel calls ‘deadly death’.⁹ With Heidegger, death does not have, as it were, an exterior, an outside. His entire analysis is concerned with meaningful death, with a death, that is, which turns its face toward us and orients *our* (i.e. *my*) life.

Death as we know it has something disorienting about it. A person in pain is attached to that pain, is dragged along with it, and feels afraid and powerless because one cannot endure real pain. At the limit, pain is not something one has. It is something that has *us*, which floods over *us*. It is not some content of consciousness, but something that one cannot bear. One cries out in pain. And one who is really *in* pain is afraid of even more pain: what is painful about pain is that there seems to be no end to it. Not only can one not snatch oneself away from pain, but in pain there is the disquieting threat of always more pain, a premonition of something even more painful than the suffering now being endured, as if there is a depth in pain from which something descends on us that is much worse than the pain to which we are now exposed. Levinas, whom I am following here,¹⁰ calls this ‘something’ that descends on us and boxes us in on all sides, *death*.

It is clear that Levinas has in mind an entirely different type of death than the one we encountered with Heidegger. This death has it in for us; it is neither an end, nor a horizon; not a beacon that illuminates and orients our existence, but rather something that cannot be located, now here, now there, everywhere and nowhere, the absolute disorientation of something that overcomes us without us being able to do anything about it. There is no escape from what closes in on us menacingly. We are caught off guard, fall to our knees, as in the moment when we can no longer stand the pain and can only scream out our powerlessness, to the

⁹ V.E. Freiherr VON GEBATTEL, ‘Aspekte des Todes’, in Id., *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin, Springer Verlag, 1954, p. 389-412. Heidegger is of course aware of suffering, pain, etc. (see *Sein und Zeit* § 47, § 49), but he is of the opinion that these can only be understood from out of his (existential-ontological) definition of death. While the critics believe that this definition itself must be reconsidered.

¹⁰ A few important texts that have inspired what follows: *Le Temps et l’autre* (Paris: PUF (Quadrige), 1985), primarily p. 55 ff.; *De l’Existence à l’existant*, (Paris: Vrin, 1990), primarily p. 93-113. For a technical-philosophical explanation see my *Truth and Singularity*, p. 235-273.

point of losing all our resistance and all our dignity. This is no longer about a pain that we can locate somewhere ('my tooth hurts'), of which we are conscious and over which we have a certain mastery. The death that here manifests itself deprives us of all self-control. It is about something we can neither grasp nor understand, about something against which I have no possible defense. This death gives me no mandate; it does not arm me for the life I have to live, but "grabs me without giving me the chance to combat it." When this death is there, Levinas writes with a vicious nod toward Epicurus, "I am no longer there," but not, as Epicurus thought, because I am nothing, but because death "gives me nothing to hold on to." By giving us nothing to hold on to, death makes it impossible to anticipate its attack and prepare for it—we cannot foresee the blow that will hit us, and it is this inability that is so terrifying.

And we are right to be terrified! For the difference between anxiety and fear stems precisely from the fact that anxiety is, as is said, "without object."¹¹ Fear concerns something that threatens me, a danger I can assess, against which I can arm myself. Epicurus' mistake is to understand our being afraid of death as a fear for death, an explanation which assumes that death is something, a being, a condition. Well then, Epicurus said: death is nothing; when it is there, we are not (still) there. This is precisely what Levinas contests. Certainly, death is not 'something', death 'is' never there. It is not 'now'. But it is approaching, it comes toward us, and therefore it is not just 'nothing'. Because death is not something, there can be no fear of death. But there can be anxiety! Hence our loss of power, our regression, the infantile sobbing of the one who has lost all resistance and is prey to something whose grasp cannot be eluded. Human beings, one could say, are rightfully anxious about death—as people say: one is not afraid of death, but of dying. One hopes for a good death: a death that one does not even notice, which comes like a thief in the night, while sleeping, when one has shed one's consciousness and is thus spared the terror of losing one's consciousness to something that one no longer has, but which has us, invades us, and takes our 'us' away from us. The pain that rips apart and destroys the self leaves nothing behind but a pile of shocking misery; the trembling of a body that is no more than the flood of tears into which it slowly disappears.

5. Giving Room to Death

In the previous section I tried to describe what one could call *the outside of death*, the side not turned toward us, unconcerned with the meaning of our existence, indifferent to it, worse: unaware of it. In short, that side of death Heidegger did not consider when he intended to show that it is not so much a matter of something ending, as something beginning. What I referred to as an "interiorization" of death is precisely this idea that death, correctly understood, is *peras*, in the Greek sense. In light of our

¹¹ Compare my "Whistling in the Dark", in my *The inhuman condition. Looking for difference after Heidegger and Levinas* (Phaenomenologica 175) (Dordrecht: Kluwer, 2004), p. 59-75.

analysis of pain and anxiety, this now seems to be a typical philosophical determination of death, another attempt to define a role for death, to assign a place to death. But death qua *a-peiron* does not conform to any horizon,¹² and instead of being a horizon or a bend, it is rather a narrowing, it is scary and horrifying because it closes in, as in Poe's story where the four walls of a room approach us and from which there is no escape.¹³ Heidegger was certainly correct in his refusal to turn death into something after life. Death is indeed 'in' life, but then more like a tapeworm that eats us up, that gnaws away from inside and cannot be destroyed.

This is also the image of death that we all recognize from our deepest anxieties: a child's anxiety at the thought of walking through a graveyard in the dark, but also the anxiety of the elderly to end up in a hospital bed wired to machines that keep us 'alive', *without having the possibility of being able to give up this life*. Anxiety for death never concerns death as such, that is to say, never death as the antipode of life, as non-life. Our anxiety concerns a death that defies all logic, and thus also the logic of the either/or (either there is life, or there is no life, that is to say, death—the famous rule of the excluded third). Death does not let itself be defined so easily. It follows its own course. It is the laughing third that is excluded. This explains why our anxiety for death always assumes the form of an oxymoron, an in-between: the anxiety of being *buried alive*, the anxiety that the *dead are not dead* or might come back to life, as in the famous cult film, *The Night of the Living Dead*; the anxiety that one will become one of the *living dead* (*kept alive by machines*); and ultimately the anxiety that those we assumed *dead* still seem to be *alive* (the whole discussion about the correctness of the definition of brain death, and about the possibility that despite all diagnostic precautions mistakes can still occur).¹⁴

The reason why all these examples concern anxiety rather than fear is precisely because they concern something that defies the grasp of our categories. We are accustomed to distinguishing life from death, but when the dead begin to live, then, as they say, we lose our cool. One needs special training to be able to stand the sight of *squirming* maggots in a *corpse*, and the panic that overcomes the young doctor during his first dissection when the *dead* body suddenly *moves* is entirely understandable. This is also the anxiety that horror films play upon (I am thinking of *The Thing* or *The Blob*): what inspires anxiety is always something that is not what it seems to be. 'The Thing' is 'something' that can assume any form of life, also that of a human. And then suddenly the 'host' or 'hostess' bursts open and one sees a suggestion of the formless projected on the screen: a bloody, quivering mass of tentacles with several heads, each of which in turn explodes. On the screen, we only flirt with anxiety, for what is shown here is obviously *not* the

¹² E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984), p. 210.

¹³ I am referring to the torture chamber from *The Pit and the Pendulum* (1843); a similar motif is found in *The Cask of Amontillado* (1846) and, of course, in *The Premature Burial* (1844).

¹⁴ See the contributions in M. POTTS – P. BYRNE (eds.), *Beyond brain death. The case against brain based criteria for human death* (Dordrecht: Kluwer, Philosophy and Medicine vol. 66, 2000).

formless; this formless still has a form, it continually changes its form, it is not a-morphous, but poly-morphous. And the heroes of these films never give in. Shocked by what they do not understand insofar as it escapes their categories (what looks like a human is in fact something else: *The Thing*), they search for new criteria (they take blood, hold it to the fire, if it does not crawl away, is it a 'real' human) that, at the height of suspense of course, will turn out not to be foolproof. . . . But contrary to death, this cinematic 'something', which is, as it were, its *allegory*, finally surrenders. It is not radically unrecognizable, incomprehensible. We can ultimately understand it. Life ultimately succeeds in turning into an object that 'something' which seemed to elude all attempts at objectification. And we exit the theatre relieved: in the end, it was about *something*, albeit something unusual. Our horror was not anxiety, but fear . . .

Such films show us, better than scholarly textbooks do, something about the place death receives in our society. It is not 'gone', as some still assert. Rather, it has been driven out, banished. But it returns, on the screen for instance, where one attempts to present the unrepresentable and get a grip on it. What returns here is, as Ariès has shown, something that our society, in which death has become something indecent,¹⁵ turns away from with all its might: not so much death, as the anxiety for death. Death is always somewhere in a society, writes Roland Barthes, who came to the original idea that with the arrival of photography, death was to be found in the click of the lens which freezes the living in photographic eternity.¹⁶ But one could also say that in our western society life is not so much absorbed into death (as in the photo) as death is absorbed into life: we think of death as part of the process of life and treat it as a sort of sickness, as a broken piece of machinery that can be repaired. Max Scheler calls this the 'catastrophical death', death as an unfortunate accident, as something that could have been prevented. This is precisely what the University of Cambridge must have been thinking when, according to a recent newspaper article, they offered a prize for the team that would succeed in finding a formula for the elixir of life. Four of the top academic research teams from the United States and a British team agreed to participate in the contest. And not without reasonable hope—my newspaper cites Aubrey de Grey from the genetics department of the university that proposed the initiative: "Researchers have succeeded in dramatically extending the lives of certain test animals, including mammals. Everything points to the same being possible with humans." For instance, the lives of mice were extended by the equivalent of at least 200 human years. And doubling this extension appears within reach! Eternal youth is at hand.

One can anticipate what will then happen. Not everyone will be able to afford it. For the first time in history, and for ('ontological') reasons of principle, there will no longer be what we now call 'humanity'. Rather, there will be the

¹⁵ P. ARIES, *L'homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977).

¹⁶ R. BARTHES, *La chambre claire. Note sur la photographie* (Paris: Gallimard / Seuil, 1980), p. 144-145.

mortal and the immortal. But will the immortal be those that do not *have to* die, or those who, like de Beauvoir's Fosca, *cannot* die? John Boorman came up with a frightening answer to this question in his science fiction film *Zardoz*: it will not just be mankind that is divided, but also the immortals themselves! There will be those who love their immortality and those who will be bored to death (!). Even when 'conquered', death does not give up. And it never stops doing its work. It is just that in our days, which do not so much aim for immortality as for a-mortality,¹⁷ this work has changed fundamentally. Previously we had the image of the dance of death, where high and low, rich and poor danced to the tune of a death that knew no distinction. Death brought democracy to a time when there was nothing like democracy: everyone was equal before death.¹⁸ Today death is no longer the great equalizer, but rather the phantasmatic figure of that which festers in all of us and continues to divide us. Something of this—of the anxiety of falling apart—can be seen in films like Boorman's, or in the horror films previously mentioned. What films such as these do is in-form the anxiety we encountered above. In this sense they are more honest than our newspapers and media in which death is turned into a banal, virtual reality. Consider your average police film where only the bad guys die while the hero, with whom the viewer of course identifies, is not only invulnerable to death but above all has no anxiety about it. The one who dies is ultimately a coward. It is only the courageous who can face death and understand its message.

This is what the modern media have retained from Heidegger: the difference between fear that runs away from death and anxiety that looks it straight in the eyes, assumes it and, by assuming it, comes to live authentically. And if something else is shown, as in the better horror films where the anxiety is the more intense the less its 'cause' is shown,¹⁹ then it still sends the message that if one tries, one can get a grip on what eludes our grasp. It is not death itself that is taboo, and perhaps not even the anxiety of death, but rather the flip-side of that anxiety, our power-lessness against it. All these images attribute to us a power that we ultimately do not have, because the death that causes us anxiety, is not a possibility but, as Levinas would say, an impossibility. It is not something that we are able to do (Heidegger's ability to die/live) or that we are able to cope with, but something which forces us to our knees.

In this sense Max Scheler is not incorrect when, in his "Tod und Fortleben," he makes the passing remark that our age is the first to be without an image of death (the man with the scythe, the skeleton, the grim reaper).²⁰ In a certain

¹⁷ E. MORIN, *L'homme et la mort* (Paris : Seuil (Points), 1970), p. 363 ff. (Le glas de l'amortalité).

¹⁸ In this connection, Heidegger is talking about "das Wie, in dem alles Was zerstäubt" in *Der Begriff der Zeit* (1924) (Tübingen: Max Niemeyer, 1989), p. 27.

¹⁹ In *The Blair Witch Project* one never gets to see what is threatening. It is therefore one of the few films that has really understood that what inspires anxiety has to do with something that, like death, is radically unrecognizable, and must remain unseen.

²⁰ In M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Bern: Francke Verlag, 1957), p. 9-64.

sense our age has *too many* images of death (it is perhaps not by coincidence that Romero's *The Night of the Living Dead* has so many sequels and that these, if I am to believe my video store, are some of the most frequently rented materials). But what we *do not have* is a *stable* image of death (precisely why our society is teeming with images of death: death is indeed everywhere and nowhere). A stable image is more than an image. It is an image that comes with a story. Death receives a place in this story, a place that gives it its due. I am thinking of the famous lines which conclude the Dutch poem, "The Gardener and Death" by P. N. van Eyck:²¹

Smiling he answered: " 't was no peril,
From which your gardener fled. I was startl'd,
When this morning I saw here still toiling
The one I had to collect in Ispahaan at the gloaming."

Of course this is just a poem. But it does something that we have seen neither the media nor philosophy do. It comforts. Not by misrecognizing our powerlessness and pretending as if we know what or where death is, but by giving room to our powerlessness and our sorrow—and thereby to our death.²² It is perhaps no coincidence that one finds, in every bookstore, a great many poetry collections about dying, sorrow and mourning, but very little philosophy, not even in the 'better' bookstores.

6. The Outer Side of Sorrow

Let us try to conclude. When I gave this text the title "Is there Death after Life?" I had in mind a presentation of the 20th century discussion in the hope of finding an answer to a question that Roland Barthes suggests with the following: "Death, in a society, must be somewhere; if it is no longer (or is less) in the religious, then it must be somewhere else." But I have gradually revised my plan. As the reader will have noticed, I have actually only managed to show where death is *not*. Recall the diagram with which we began—one slot, as you will remember, remained open. It is the one where both questions receive an affirmative answer—both the question whether there is life after death, and also the one whether there is death after life. One who is still somewhat aware of the tradition knows that this is the position of Christianity. Here it is not a matter of immortality, but resurrection. Not continual *existence*, but hope against hope, an existence that goes through death and is *reborn* in and through God. According to Christian belief, the human being, writes Van der Leeuw, from whom I have learned a great deal, is not immortal, neither in body nor in soul, "on the contrary: it is prey to death. To death in various forms that steals its life away as soon as it begins; to death,

²¹ The gardener in this poem, upon seeing death, borrowed a horse from his master and fled to Ispahaan.

²² Perhaps poetry achieves this not only via its content (i.e. dying, burying, etc.), but also by what it does with language. The language of a poem is incarnated to such an extent (no longer susceptible to change, as if it were a corpse) that it becomes something monumental, as if the poem is the place where the body of language is laid out. This 'laying out' has to do with the content that makes the *imitatio mortis* bearable.

also in its mysterious, but very real connection with sin” (death, according to the Bible, is the wages of sin: Rom 6,23 and Cor 15,56).²³ This sounds rather old fashioned, especially the part about sin and particularly for someone who does not know that sin has to do with a sort of ‘self-empowerment’ (*Selbstbehauptung*). On the same page Van der Leeuw writes, as if he was our contemporary (this is a text from 1947!): “hope is deprived of its nature and degraded into a conviction concerning one’s own permanence, immortality, divinity. The reality of death is denied a priori. Eternal life becomes a life in continuation with one’s own life. Faith becomes not wanting to die.” And this is indeed what seems to happen, equally with regard to faith. One quotation:

The traditional views about life after death—an eternal heaven or hell—say nothing to me. But imagining absolutely nothing in the hereafter is an equally unattractive alternative. The doctrine of reincarnation offers a nice escape from this dilemma.²⁴

It is no coincidence that we are dealing here with reincarnation rather than rebirth. Reincarnation is in fact, as the specialists note, the wrong term for what happens in Hinduism: there is not even the guarantee that one will return as flesh, let alone as human.²⁵ But the way out of the dilemma expressed in the previous citation is not the Eastern, but the Western, “New Age” version of the return: the motivation behind the rapidly increasing interest in this (approximately 25% of the Dutch population believes in reincarnation) is that one life is not enough, that there is so much more to do; one wants to have, as it were, as many possible turns on the merry-go-round, like a child who does not want to leave the playground and go home. In the East, the cycle is the problem, and one looks for a way to escape it, while for us the problem is the end of the cycle (‘death’). And as long as they have yet to find a solution in Cambridge, reincarnation is the answer. One could call this “selective acculturation.” Christianity calls it sin.²⁶ I have tried to understand why this type of interpretation leaves us “modern” people rather cold. As we have seen, the entire story of philosophy, from Socrates to Heidegger, finally collided with what I have called the exterior of death. Remember Socrates’ hubris: the double pretension to appropriate the meaning of his own death and, in connection with this, to put himself above the rituals, the customs and mores, and the faith of ordinary people. One finds the same mistake in Heidegger and Epicurus. It is absolutely no coincidence that one slot (yes, yes) has remained open in philosophy. For this slot refers to what one could call, to use a phrase from the Dutch philosopher Cornelis Verhoeven, *the outer side of sorrow*.

²³ G. VAN DER LEEUW, *Onsterfelijkheid of opstanding* (Assen: Van Gorcum, 1947), p. 35.

²⁴ Prof. H.S. Verbrugh (Erasmus Universiteit Rotterdam), cited in B. WILLEMS, ‘Echt, er is leven na de dood,’ *De Morgen*, 13-1-01 (Het Vrije Leven, p. 3).

²⁵ H. VON STIETENCRON, “Vom Tod im Leben und vom Leben im Tode: Bemerkungen zur hinduistischen Auffassung von Tod,” in J. SCHWARTLÄNDER (ed.), *Der Mensch und sein Tod* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), p. 146-61.

²⁶ K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg: Herder, 1958), p. 31-51.

In his beautiful, though rather strange, confused and often self-contradictory text,²⁷ Verhoeven was discussing the moment where an individual finds a framework for one's expressions, and he called this framework the rite, which he defined as the transition from an impulse (anxiety, mourning, sorrow) to an institution. This framework, he wrote, "however cruel and incomprehensible, has something maternal about it. It frees one from oneself and one's sorrow, whose place it tries to occupy as it were." One may wonder whether the fact that Christianity in our day apparently does not receive much consideration as a candidate to fulfil this function as a framework is not the result of a double resistance: I did not analyze the first, which springs from the suspicion that the external betrays the internal, and it betrays an expressivism that has led to a crisis of symbolization in our culture insofar as symbolization never just expresses (re-reflects) but above all im-presses itself on something (and thus in-forms it).²⁸ But I have tried to elucidate the other resistance: the pretension that death is without outside has as its corollary that one no longer feels the need for an outside of sorrow. One who feels no distress is not in need of help. One pulls oneself up by one's own bootstraps. I have tried to oppose to this misguided autarky a different picture of death, one that seems more in line with the anxiety that it inspires in all of us. Hence a plea for a philosophy that does not obfuscate the distress of death, and does not pretend that it will solve its problem. Such a solution should, no doubt, come from elsewhere. Let us have a last look at the diagram:

		Philosophy				Religion	
		Is there death after life?				Is there death after life?	
		yes	no			yes	no
Is there life after death	yes	?	Socrates	Is there life after death	yes	Christianity	rebirth
	no	Epicurus	Heidegger and after		no	(non-)belief	?

Both for philosophy as for religion, one slot remains open. One should find a way to link these two to one another. If there is still a task for contemporary theology, it is surely this one.

²⁷ C. VERHOEVEN, *Rendom de leegte*, Best, Damon, 1998, p. 32-40. The confusion has to do with his determination of the rite as something rigid and a rigidification. Philosophers will recognize behind this the problematic of a philosophy of presence signalled by Derrida. The quotation that follows is a kind of *Fremdkörper* in his article.

²⁸ On the crisis of symbolization see my 'Enfance, transcendence et mortalité des valeurs. Pour un républicanisme actuel', in AM. DILLENS (Ed.), *Le pluralisme des valeurs. Entre particulier et universel* (Brussel: F.U.S.L., 2003).

LE MOI ET L'HISTOIRE DANS LA VIE DE HENRY BRULARD DE STENDHAL

MADALINA GRIGORE-MUREȘAN

ABSTRACT. The present paper analyses the complex conceptual relations between the self and the history, as they appear in *La vie de Henry Brulard*. The interpretation of this autobiographical work is oriented by the following questions: how does the historical experience articulate in the discourse? What kind of perception of historical facts is at work? In which way are the important historical events of the late 18th century and of the beginning of the 19th reflected in the autobiography?

Keywords: Stendhal, autobiography, self, history.

Ce qui s'impose dans la *Vie de Henry Brulard*, dans les *Souvenirs d'égotisme*, dans le Journal que Stendhal tient entre 1801 et 1817, dans le journal reconstitué par Victor Del Litto à partir de notes et de *marginalia*, ainsi que dans la correspondance, c'est la présence d'un «je». De tous ces textes intimes où le moi se définit à travers l'écriture, c'est la *Vie de Henry Brulard*¹, écrit appartenant à un genre que la critique appellera autobiographie², qui nous intéresse dans la présente étude.

Stendhal commence à rédiger ce récit le 23 novembre 1835, lorsqu'il est consul de France à Civita-Vecchia, en Italie, et l'intitule successivement *Mémoires de Henri Brulard* et *Mes confessions*. Cette autobiographie, où l'auteur retrace ses dix-huit premières années, reste à l'état de brouillon³.

Dans ces mémoires, dont le modèle sont les *Confessions* de J.-J. Rousseau, l'auteur s'applique dès le début à explorer le moi, comme l'atteste ce questionnement: «Qu'ai-je été? que suis-je? En vérité je serais bien embarrassé de le dire» (t. I, p. 4). Quelques pages plus loin, l'autobiographe affirme, en guise de justification: «Je devrais écrire ma vie, je saurai peut-être enfin, quand cela sera fini dans deux

¹ Stendhal, *Vie de Henry Brulard*, in *Œuvres complètes*, t. 20 et 21, Genève, Edito-Service S.A., coll. «le Cercle du Bibliophile», texte établi, annoté et préfacé par Victor Del Litto, 1968.

² Rappelons que Stendhal n'emploie le mot «autobiographie» ni pour la *Vie de Henry Brulard* ni pour *Souvenirs d'égotisme*.

³ Sur les trois volumes et les cahiers complémentaires conservés à la Bibliothèque municipale de Grenoble, voir G. Rannaud, Introduction, in Stendhal, *Vie de Henry Brulard*, 3 tomes, Edition diplomatique du Manuscrit présentée et annotée par Gérard Rannaud; transcription établie par Gérard et Yvonne Rannaud, Paris, Klincksieck, coll. «Bibliothèque du XIXe siècle», 1996-1998.

ou trois ans, ce que j'ai été, gai ou triste, homme d'esprit ou sot, homme de courage ou peureux [...]» (t. I, p. 7).

Peut-on parler dès lors, d'un culte du moi? La réponse est négative, parce que l'autobiographe prend distance par rapport à ce discours à la 1^{ère} personne: «Cette effroyable quantité de Je et Moi!» (t. I, p. 7). Dans sa Préface à la *Vie de Henry Brulard*, Victor Del Litto souligne que «loin d'être une manifestation d'un culte stérile de la personnalité, apanage des esprits décadents, l'égotisme représente l'avènement conscient du moi. Chez Stendhal, cet avènement acquiert d'emblée une ampleur et une profondeur extraordinaires» (t. I, p. 1)⁴.

Pour mieux se connaître, le sujet doit prendre conscience qu'il est rattaché au monde. Chaque individu est en quelque sorte «le fils de son temps, il ne peut outrepasser les limites de son époque, dépasser l'imprévisibilité de l'avenir et l'irréversibilité du passé»⁵. Ce que nous sommes, nous le sommes en même temps historiquement⁶. Certes, Stendhal parle d'abord de soi, de sa famille, de ses voyages, de ses impressions. Cependant, son récit évoque aussi l'expérience liée aux événements historiques, à la Révolution française, par exemple. Assez souvent, l'évocation du passé fait place à l'actualité politique. L'ancien officier de l'épopée impériale, devenu consul sous la Restauration, ne peut ignorer la marche de l'histoire.

La découverte du moi est donc liée à la connaissance de l'histoire, qui est «le mouvement même de la conscience réfléchie, le moment où [...] l'humanité entre dans une nouvelle ère, se retourne sur ce qu'elle a déjà parcouru et entreprend de le méditer»⁷. L'autobiographie de Stendhal réunit d'une façon remarquable l'écriture de soi et l'écriture de l'histoire, toutes les deux centrées sur la relecture du passé. Comme Chateaubriand dans ses *Mémoires d'outre-tombe*, Stendhal mêle dans son autobiographie la grande Histoire et l'histoire personnelle. En parlant de soi, le mémorialiste romantique évoque toute une époque historique, car il ne peut laisser de côté ce que Chateaubriand appelle «le monde de réalités, de catastrophes, de tumulte, de bruit»⁸.

⁴ Que l'écriture de l'autobiographie soit d'abord une découverte de soi, cela est signalé aussi par B. Didier: «[...] l'écrivain s'aperçoit qu'il ne pourra se découvrir qu'en s'écrivant. C'est dire aussi que l'écriture non seulement sera un instrument pour trouver ce moi dont à la limite on pourrait se demander s'il existe, mais qu'elle sera le plus sûr moyen de le construire» (*Stendhal autobiographe*, Paris, PUF, 1983, p. 38). Stendhal est à la recherche d'une identité et les pseudonymes choisis pour être ensuite abandonnés ou non en constituent une autre preuve. Le titre de l'autobiographie ne respecte pas le «pacte» dont parle P. Lejeune (*Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1987) qui exige l'identité entre l'auteur, le narrateur et le personnage. L'autobiographe refuse son nom, il hésite entre Brulard, Henri B. et Stendhal.

⁵ C. Bouton, «Hegel et l'idée d'histoire mondiale», in *Romantisme. Penser avec l'histoire*, n 104, 1999, p. 9.

⁶ Sur la condition historique des humains que nous sommes voir notamment P. Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, la 3^{ème} partie, Paris, Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 2000.

⁷ P. Petitier, Avant-propos, in *Romantisme. Penser avec l'histoire*, op. cit., p. 4.

⁸ F. R. Chateaubriand, Préface testamentaire, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1951, p. 1045.

Notre étude voudrait s'interroger sur les rapports complexes qui existent entre le moi et l'histoire dans la *Vie de Henry Brulard*. L'analyse du discours autobiographique tentera de répondre à quelques questions: comment est évoquée l'expérience de l'histoire, quelle est la perception des faits historiques? Dans quelle mesure les événements d'une importance cruciale qui secouent la France à la fin du XVIIIème et au début du XIXème siècle ont-ils marqué l'autobiographe? Nos questions impliquent une démarche double qui vise à la fois la dimension psychologique et la dimension historique de l'autobiographie. Qu'il s'agisse de l'histoire personnelle ou bien de l'histoire collective, Stendhal semble intéressé, dans la *Vie de Henry Brulard*, par quelques notions clés: *la mémoire, la vérité, la liberté, la mise à distance et l'évasion*. *Se souvenir*, analyser par écrit le passé personnel et collectif, veut dire tenter de dévoiler ce qui reste caché, essayer de découvrir *la vérité* sur soi, sur les autres. Lumière est faite sur nombre de points obscurs et l'écriture autobiographique devient ainsi un *acte libérateur*. C'est d'ailleurs pour conserver sa liberté que l'écrivain prend une certaine *distance* par rapport aux événements historiques ou politiques et préfère *s'évader* dans le monde de l'enfance.

C'est autour de ces notions clés que nous organiserons notre étude.

1. La mémoire

La mémoire est la faculté essentielle permettant aussi bien la construction de la personnalité et de la conscience de soi que la reconstitution des étapes de l'histoire collective. C'est elle qui définit à la fois l'identité personnelle et l'identité nationale d'un peuple. L'homme ne pouvant se rappeler son passé souffre d'une diminution importante de sa personnalité qui peut le conduire à la mort. Ce lien entre la vie et la mémoire a été signalé depuis l'Antiquité. Dans la Grèce antique, l'oubli équivaut à la perte de soi-même, à la chute de l'esprit, à la mort même. La fontaine Léthé, qui veut dire «oubli», fait partie intégrante du domaine de la Mort. Les défunts sont ceux qui ont perdu la mémoire. Au contraire, certains privilégiés, comme Tirésias, le devin, conservent leur mémoire au-delà de la mort. Stendhal a très bien compris que rédiger ses mémoires signifie en quelque sorte lutter contre l'oubli et la mort. D'ailleurs, le terme désignant le genre, «mémoires», dont le pluriel est assez curieux, est significatif. Il indique clairement que ce type de récit rétrospectif se définit comme un effort de conserver la mémoire des événements passés, c'est-à-dire la préserver de l'altération, de la destruction, la faire durer.

Stendhal ne fait pas comme F. Guizot, qui, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps (1858-1867)*, écarte le domaine intime pour s'occuper de sa vie publique et témoigner ainsi uniquement sur son époque. Au contraire, il opère une confusion entre le domaine intime et la vie politique. Ce qui assure le lien entre ces deux domaines est justement le souvenir. Une seule conscience s'interroge inlassablement sur le sens des expériences personnelles et communautaires

à la fois. On pourrait employer l'expression de G. Rannaud et affirmer que Stendhal fait «un double travail d'élucidation du cœur humain et du monde moderne»⁹.

Pour écrire une histoire, on se sert d'ouvrages historiques, de documents qui rapportent les faits d'une façon exacte. En revanche, pour écrire ses mémoires, on note simplement des souvenirs. L'auteur de la *Vie de Henry Brulard* insiste sur la spontanéité du souvenir:

Je n'ai aucun livre et je ne veux lire aucun livre; je m'aide à peine de la stupide *Chronologie* qui porte le nom de cet homme fin et sec, M. Loeve-Weimars. Je ferai de même pour la campagne de Marengo (1800), pour celle de 1809, pour la campagne de Moscou, pour celle de 1813 où je fus intendant à Sagan (Silésie, sur le Bober); je ne prétends nullement écrire une histoire, mais simplement noter mes souvenirs afin de deviner quel homme j'ai été [...] (t. II, p. 13).

Cette citation atteste le mélange entre deux formes d'écriture: l'écriture de l'histoire (comme l'indique l'intention d'évoquer les différentes campagnes) et l'écriture de soi («mes souvenirs»). Tout événement, historique ou personnel, vaut par la conscience que le sujet en prend. Le sujet doit connaître le monde par une expérience personnelle, pour témoigner ensuite par écrit. L'unité de tout son récit est garantie par ce moi qui explore, réfléchit, apprécie, saisit la réalité. Si l'autobiographe, qui affirme «je ne prétends nullement écrire une histoire»¹⁰ et «je ne veux lire aucun livre», recourt quand même à une *Chronologie*, c'est dans un souci d'exactitude. Lorsque le souvenir s'efface, le texte écrit peut apparaître comme une aide précieuse qui agit contre l'oubli.

Aussi peut-on parler d'une tension entre la subjectivité d'un narrateur employant la première personne du singulier pour rendre compte d'une expérience passée et l'objectivité à laquelle aspire le mémorialiste. Le souvenir peut être clair ou moins clair, en fonction de l'émotion ressentie. Par exemple, sa première expédition militaire ne constitue pas un souvenir très net:

Je fus tellement frappé de la quantité de chevaux morts et d'autres débris d'armée que je trouvai de Bard à Ivree, qu'il ne m'est point resté de souvenir distinct. C'était pour la première fois que je trouvais cette sensation si renouvelée depuis: me trouver entre les colonnes d'une armée de Napoléon. La sensation présente absorbait tout, absolument comme le souvenir de la première soirée ou

⁹ G. Rannaud, «Littérature et vérité. Stendhal, la *Vie de Henry Brulard*», in Ph. Lejeune et C. Viollet (sous la dir. de), *Genèse du «Je». Manuscrits et autobiographie*, Paris, Editions CNRS, 1998, p. 22.

¹⁰ Stendhal n'a pas la prétention à l'objectivité. Le récit historique se veut objectif, alors que le récit autobiographique ne saurait être impartial. Nous avons employé les mots «se veut objectif» et non «est objectif», tout en ayant en esprit les travaux de R. Aron (*Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1981 (1938) et de P. Ricœur (*Temps et récit*, tome 1, Paris, Seuil, 1982) sur les limites de l'objectivité historique chez les historiens. La thèse de R. Aron vise le positivisme des auteurs du XIXe siècle, en particulier celui de Ch.-V Langlois et C. Seignobos qui apparaît dans *l'Introduction aux études historiques*, Paris, 1898.

Giu[lia] m'a traité en amant. Mon souvenir n'est qu'un roman fabriqué à cette occasion (t. II, p. 360).

Henri est impressionné par les cadavres des chevaux, il est ému aussi parce qu'il se trouve pour la première fois aux côtés de Napoléon qu'il admire tant. L'émotion ne peut qu'estomper le souvenir. L'écrivain compare ensuite cette expérience, liée aux faits d'armes, à l'expérience amoureuse. Les deux événements ont en commun le trouble intense, moyen sûr de manquer un souvenir exact. L'écriture de l'histoire et l'écriture de soi laissent ici la place à la fiction, au «roman fabriqué»¹¹.

Le lecteur doit-il alors dégager l'authentique du fictif, séparer ce qui est récit conforme au souvenir de ce qui est littérature? Cela ne semble pas nécessaire dans une autobiographie, car celui «qui se confesse par écrit n'est pas innocent, en état de pure impartialité à l'égard de lui-même», affirme G. Gusdorf¹². D'ailleurs, ce qui fait le charme de l'écriture autobiographique est justement ce mélange entre impartialité et subjectivité, entre le souvenir exact et la création romanesque. «Rien n'est plus stimulant, affirme S. Frost, que la convergence de la rigueur qu'exige la réalité historique et de l'inspiration engendrée par un univers imaginaire»¹³.

Mémoire ou souvenir, auxquels Stendhal accorde une si grande importance, sont des notions clés à l'époque romantique, caractérisée par le développement de la conscience individuelle et historique à la fois. Rappelons que c'est au XIXe siècle que l'histoire se constitue en tant que science. On déploie un effort prodigieux pour découvrir et récupérer le passé des peuples exotiques, des civilisations anciennes, pour ressusciter le passé de l'humanité¹⁴. Dans le domaine littéraire, on note la naissance du roman historique et la popularité des romans de W. Scott, ainsi que la vogue des mémoires.

Le souvenir permet à l'autobiographe, comme à l'historiographe, d'aller directement aux origines, au temps des commencements. L'autobiographe cherche à situer sa propre naissance alors que l'historien s'intéresse à la naissance de l'humanité. Grâce à la remémoration, à cette récupération du passé, l'homme peut

¹¹ On peut trouver un autre exemple montrant ce souci de faire la différence entre «roman» et «histoire». Cette fois, l'autobiographe s'adresse au lecteur: «Je prie le lecteur de ne pas s'arrêter à ces explications qui m'échappent en 1836: c'est du roman plus ou moins probable, ce n'est plus de l'histoire» (t. I, p. 282).

¹² G. Gusdorf, *Les Ecritures du moi*, Paris, Editions Odile Jacob, 1991, p. 14.

¹³ S. Frost, «Discours d'ouverture», in *Stendhal Club*, «Stendhal et la révolution française», n 126, 15 janvier 1990, p. 107-108.

¹⁴ Cette conception de l'histoire-résurrection, caractéristique de l'époque romantique, est favorisée par la Révolution et les historiens républicains, d'après M. Ambrière (sous la dir. de), *Précis de littérature française du XIXe siècle*, Paris, PUF, 1990, p. 102. Voir aussi M. Ozouf, qui parle de «la reconstitution d'une nouvelle innocence, la récréation d'un nouvel Adam» in *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1989, p. 118.

descendre profondément en soi-même. En comprenant ou en interprétant les événements du passé, et surtout en remontant jusqu'aux origines, il arrive à mieux atteindre le fond de l'être.

La quête de soi et la quête de la vérité, une autre valeur chère à l'autobiographe, sont inséparables. Il s'agit à la fois de trouver la vérité sur soi et d'établir la vérité historique.

2. La recherche de la vérité

L'entreprise de déchiffrement personnel s'associe, dans la *Vie de Henry Brulard*, à une démarche constante qui vise le combat contre l'erreur et le mensonge. Pareil à un historien, l'autobiographe se trouve à la recherche de la vérité: «comme historien de lui-même, [Stendhal] unit à l'esprit de véracité les conditions nécessaires à la sincérité»¹⁵.

Sincérité lorsqu'il évoque les expériences de sa vie sentimentale, véracité quand il aborde des sujets d'un intérêt général. Ainsi, on remarque la volonté de transmettre à la postérité, «au lecteur de 1880, ou de 1935», des informations exactes et non pas des mensonges comme ceux qui se trouvaient dans les journaux de son époque:

Non, la postérité ne saura jamais quels plats j[eans] sucre ont été ces héros des bulletins de Napoléon, et comme je riais en recevant le *Moniteur* à Vienne, Dresde, Berlin, Moscou, que personne presque ne recevait à l'armée afin qu'on ne pût pas se moquer des mensonges! Les bulletins étaient des machines de guerre, des *travaux de compagnie* et non des pièces historiques.

Heureusement pour la pauvre vérité, l'extrême lâcheté de ces héros, devenus pairs de France et juges en 1835, mettra la postérité au fait de leur héroïsme de 1809» (t. II, p. 30).

L'auteur de la *Vie de Henry Brulard* déteste le mensonge actif de la propagande, le faux, la dissimulation, la manipulation, cet art de faire croire, ce style caractéristique de la presse. Il ne fait pas partie de cette masse des lecteurs de journaux imperméables à l'action de la réflexion et de la critique. Ainsi, la rédaction de ses mémoires est constamment guidée par le respect de «l'âpre vérité». En sachant combien le journal «décervelle, quel instrument de matraquage et de prêt-à-penser il peut fournir aux pouvoirs en place»¹⁶, l'autobiographe oppose à l'imposture qu'on cultive souvent l'éclatement de la vérité. C'est parce qu'il préfère le chemin du vrai que Stendhal se propose, au chapitre V de son livre, de raconter uniquement ce qu'il a vu:

¹⁵ G. Blin, *Stendhal et les problèmes de la personnalité*, Paris, José Corti, 2001 (1958), p. 560.

¹⁶ Ph. Berthier, *Stendhal et Chateaubriand. Essai sur les ambiguïtés d'une antipathie*, Droz, 1987, p. 70.

[...] tout ceci est de l'histoire, à la vérité racontée par des témoins oculaires, mais que je n'ai pas vue. Je ne veux dire à l'avenir, en Russie et ailleurs, que ce que *j'ai vu* (t. I, p. 83-84).

Ce passage est révélateur quant à l'incertitude d'une conscience exigeante au regard de la vérité. Les propos: «je ne veux dire à l'avenir [...] que ce que *j'ai vu*» semblent être une promesse faite pas tant au lecteur, qu'à soi même. L'écrivain tourmenté de scrupules de conscience ne peut se préserver de la crainte d'avoir rapporté des faits inexacts. Stendhal tient à demeurer dans le registre du vrai, comme l'affirme B. Didier:

Aussi bien dans le domaine de l'Histoire, que dans celui de son histoire, l'écrivain se refuse de compléter les " blancs " de la fresque. On voit en cela combien il diffère de Chateaubriand et des *Mémoires d'outre-tombe*. De l'Histoire, il ne nous dit que ce qu'il a vu, de ses yeux vu¹⁷.

D'autres lignes encore prouvent le souci de la vérité: «[...] Je ne savais comment arriver à la vérité. Ah! qu'alors un mot sur la logique ou l'art de trouver la vérité eût été avidement écouté par moi!» (t. II, pp. 206-207). Stendhal, lecteur de la *Logique* de Tracy, a toujours été désireux de savoir «d'où vient l'Erreur et la Vérité»¹⁸. Le chemin de la vérité reste parfois obscur¹⁹, c'est pour cela qu'on peut parler d'une quête incessante, douloureuse. Pour accéder à la vérité, il faut donc écrire, reconstituer le passé, récupérer le temps perdu.

Cette fondamentale question de la vérité apparaît aussi dans *Souvenirs d'égotisme*, mais il s'agit cette fois de la vérité sur soi: «Voyons si, en faisant mon examen de conscience la plume à la main, j'arriverai à quelque chose de *positif* et qui *reste longtemps vrai* pour moi»²⁰. Seule la recherche de la vérité peut excuser le récit à la première personne du singulier. L'écriture de soi, qui présuppose une «effroyable quantité de Je et Moi!» (p. 7), se justifie dans ce cas-là.

Cependant, l'exigence de vérité n'est pas toujours respectée dans le *Vie de Henry Brulard*²¹. Lorsqu'il parle de soi, la mystification littéraire devient possible. La preuve: sa prétendue naissance en 1786, au lieu de 1783, le non-respect du

¹⁷ B. Didier, *Stendhal autobiographe*, op. cit., p. 37.

¹⁸ Stendhal, *Correspondance*, I, 1800-1821, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», lettre à Pauline Beyle, 19 novembre 1805, p. 248.

¹⁹ L'autobiographe nous fait part de sa déception: «De quelle ardeur j'adorais la vérité alors! Avec quelle sincérité je la croyais la reine du monde dans lequel j'allais entrer!» (t. I, p. 208).

²⁰ Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, in *Œuvres intimes*, II, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», p. 1393.

²¹ Sur les manipulations plus ou moins inconscientes de la mémoire de Stendhal, voir G. Blin, *Stendhal et les problèmes de la personnalité*, op. cit., pp. 563-564. L'auteur signale que la volonté de dire la vérité se heurte parfois à l'incapacité de Stendhal à retrouver certains noms propres ou certaines dates; à cela s'ajoute les confusions qui «condamnent son sérieux éditeur à ne pas, dans les notes, cesser de lui prêter main-forte ou de le corriger».

«pacte autobiographique» qui exige l'identité entre l'auteur, le narrateur et le personnage, et enfin, le menu mensonge qui concerne le début du récit, situé en 1832 et non en 1835.

Outre la question de la vérité, l'autobiographie de Stendhal fait ressortir l'idéal de liberté de son auteur.

3. La quête de la liberté

Les historiens de la Révolution ont maintes fois insisté sur le fait que le projet révolutionnaire s'est identifié à un projet pédagogique, débordant de beaucoup les dispositifs scolaires, mettant l'accent sur la conversion du sujet en citoyen, de l'homme soumis en l'homme libre²². Henry a connu cette conversion et on peut affirmer que sa formation a eu lieu en parallèle avec le développement de la société post-révolutionnaire.

A neuf ans, Henry, témoin de «l'effervescence révolutionnaire dans sa ville natale»²³, est du côté des républicains. Les «spectacles d'horreur» auxquels il assiste, par exemple l'exécution de «deux généraux de brigade», les souffrances d'un malheureux ouvrier chapelier blessé, ne le choquent pas. Suite aux événements terribles de cette période, l'enfant devient plus courageux, osant exprimer sa pensée et son choix politique qui contrariait fort sa famille royaliste. «Moi, déjà à cet âge, j'étais de l'opinion contraire», dit l'autobiographe (t. I, p. 86). L'enfant admire le combat militaire, il est impressionné par l'énergie du peuple pendant la Révolution, par l'enthousiasme des Républicains. Ce grand intérêt pour l'histoire en tant que matrice énergétique fait penser à Julien Sorel qui passe la nuit à lire l'histoire de la Révolution: «il y trouve le bréviaire et le vecteur de son énergétique individuelle, qui se plaît – au moins en rêve – à se brancher sur l'énergétique collective»²⁴. En effet, l'histoire personnelle et l'histoire collective deviennent homogènes.

L'énergie, la soif de liberté, la révolte contre toute forme de despotisme sont des éléments communs à l'enfant et au peuple, à l'individu et à la collectivité. L'autobiographe déclare: «Tout ce qui était tyrannie me révoltait et je n'aimais pas le pouvoir» (t. I, p. 295). Certes, le pouvoir n'est pas quelque chose de négatif en soi, mais il peut devenir dangereux lorsqu'il donne lieu aux passions, lorsqu'il développe excessivement la volonté de puissance. C'est donc contre cette forme de domination que réagit l'enfant, en s'associant à l'action des masses révoltées.

Les événements historiques liés à la Terreur en Dauphiné ont redéfini les rapports qui existaient entre l'enfant et le père. Henry n'est plus le fils soumis, docile. Il

²² M. Ozouf, *op. cit.*, p. 119.

²³ V. del Litto, «Stendhal sous le signe de la Révolution», in *Stendhal Club*, «Stendhal et la révolution française», n 126, 15 janvier 1990, p. 109.

²⁴ P. Berthier, «La mort de Danton?», in *Stendhal Club*, «Stendhal et la Révolution française», n 126, 15 janvier 1990, p. 136.

n'est plus comme le petit Poucet qui a peur de l'ogre²⁵. Libéré de la domination du père, tout comme le Peuple qui échappe, grâce à la Révolution de Paris, au corset de fer de l'absolutisme, Henry a le sentiment d'un avènement longtemps espéré. Il pourrait affirmer, tout comme J. Michelet, que la Révolution c'est «le triomphe du droit, la résurrection de la justice, la réaction tardive de l'idée contre la force brutale»²⁶. Ce que la France a gagné sur le plan historique, l'enfant l'a obtenu dans sa vie privée. A l'image du peuple qui a vaincu le roi, lui, il a réussi à affronter son père. Si l'on le punit, il s' imagine être un martyr. Un extrait du premier essai d'autobiographie, *Mémoires de Henri B.*, est révélateur en ce sens:

On juge de l'horreur que mon républicanisme inspirait dans la famille [...] «Il est beau, il est doux, m'écriai-je une fois, de souffrir pour la Patrie!» Je crois qu'on me battit, ce qui du reste, était fort rare, on me déchira mon drapeau. Je me crus un martyr de la patrie, j'aimai la *liberté* avec fureur. (t. II, p. 438)

Ainsi, chez Stendhal, «les secousses nationales, les avatars du destin collectif sont vécus originellement... comme des événements fondateurs [...] du Moi»²⁷. La Révolution est l'un de ces événements fondateurs du moi stendhalien. P. Berthier insiste sur le lien établi par l'autobiographe entre le parti monarchiste et la figure paternelle, ce qui a pour effet de réduire les événements historiques à la dimension d'une vengeance personnelle²⁸. Par exemple, le plaisir ressenti par Henry au moment de la mort de deux généraux de brigade, sous la Terreur (t. I, p. 241), peut être interprété comme un sentiment de satisfaction provoqué par la vue de son père affligé: l'enfant se sent vengé, car son tyran souffre à son tour.

D'après H.-F. Imbert, c'est justement cette soif de liberté et de justice, deux des idéaux de la Révolution, qui explique le jacobinisme de Stendhal. Entre Stendhal et la Liberté existerait, selon cet auteur critique, une relation passionnée, amoureuse:

Mais il est certain que jusqu'à la fin de sa vie, Stendhal conserva en lui un pur amour de justice et de liberté. Son jacobinisme est celui de l'honnête homme qui cède parfois à l'indignation d'Alceste ou de Timon, le rêve d'une grande âme éprise d'héroïsme²⁹.

Si Stendhal se sent concerné par la grande Histoire, il comprend vite qu'il faut s'en détacher et ne pas trop s'impliquer dans la vie publique, pour ne pas souffrir, pour ne pas perdre la liberté. Car, l'homme qui s'engage accepte

²⁵ L'enfant a peur du père qui menace de le dévorer: «*Indigne enfant, je te mangerais!* me dit un jour mon père en s'avancant sur moi furieux» (t. I, p. 180). Le père est en colère parce que son fils avait battu Pauline.

²⁶ J. Michelet, Préface de 1847 à l' *Histoire de la Révolution française*, 2 tomes, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1952, t. 1, p. 2.

²⁷ P. Berthier, *Stendhal et Chateaubriand. Essai sur les ambiguïtés d'une antipathie*, op. cit., p. 70.

²⁸ *Idem*, p. 73.

²⁹ H. F. Imbert, *Les Métamorphoses de la liberté ou Stendhal devant la Restauration et le Risorgimento*, Paris, José Corti, 1967, p. 27-28.

implicitement le fardeau de l'histoire, il est soumis au déterminisme, au conditionnement historique. C'est pourquoi Stendhal choisit de prendre une certaine distance par rapport aux événements, ce qui garantit sa liberté intérieure. Cette distance est possible surtout grâce à son œil d'esthète.

4. La mise à distance

Pendant la Révolution, Henry enfant est avant tout un spectateur qui regarde avec curiosité autour de lui. L'œil, le regard sont des éléments importants dans l'autobiographie. L'enfant descend rarement dans la rue, il préfère rester à l'écart et, installé à la fenêtre, assister aux événements. La grande Histoire lui apparaît comme un spectacle. Il affirme:

Je pensais encore à la vieille femme quand je fus distrait par un *spectacle tragique* en O. Un ouvrier chapelier, blessé dans le dos d'un coup de baïonnette à ce qu'on dit, marchait avec beaucoup de peine, soutenu par deux hommes sur les épaules desquels il avait les bras passés (t. I, p. 85. C'est nous qui soulignons).

L'ouvrier est ensuite décrit minutieusement. Après tant d'années, l'auteur se rappelle des détails concernant les vêtements et la blessure de l'ouvrier: «Il était sans habit; sa chemise et son pantalon de nankin ou blanc étaient remplis de sang, je le vois encore, la blessure d'où le sang sortait abondamment était au bas du dos, à peu près vis-à-vis le nombril» (t. I, p. 85. C'est nous qui soulignons). L'autobiographe insiste sur la netteté du souvenir: «Ce souvenir, comme il est naturel, est le plus net qui me soit resté de ces temps-là».

Cette précision indique le fait que l'enfant, loin d'être troublé par la douleur de l'ouvrier, avait regardé attentivement ce «spectacle d'horreur». On peut compter trois occurrences des verbes «voir» et «revoir»: «je le vois encore», «mes parents [...] m'éloignaient de la fenêtre [...] pour que je ne visse pas ce spectacle [...]» et «je revis ce malheureux à tous les étages de l'escalier de la maison Périer». Ce qui compte pour Henry c'est de regarder, à tout prix. A part le mot «malheureux», aucun autre terme n'indique la compassion de celui qui regarde.

Henry est fasciné par ce spectacle, tout comme il l'a été quelques années plus tôt, en 1890, lorsqu'il est allé pour la première fois au théâtre, pour voir le *Cid*. Les souvenirs s'attachent cette fois-ci aussi aux habits (de satin bleu) de l'acteur et à sa blessure. «En maniant son épée avec trop de feu, le Cid se blessa à l'œil droit» (t. I, p. 65). Dans les deux cas, le récit est uniquement visuel, il s'agit des détails vus, et non pas des choses entendues ou touchées³⁰.

³⁰ Sur l'importance de la vue dans la *Vie de Henry Brulard*, nous renvoyons au chapitre «Voir/entendre» du livre de Béatrice Didier, *Stendhal autobiographe*, op. cit. Voir aussi M. Reid, *Stendhal en images. Stendhal, l'autobiographie et la Vie de Henry Brulard*, Genève, Droz, 1991, chap. III. Visibilité, p. 85-120.

Sensible au beau, Henry est choqué par le ridicule, par la laideur. La Révolution à Grenoble offre parfois un spectacle tragi-comique. L'enfant remarque le ridicule de la situation et le comique de langage, lorsqu'une femme du peuple prononce «Je me réverte» au lieu de «je me révolte» (t. I, p. 84). «Le ridicule de cette révolte me frappa beaucoup. Une vieille femme contre un régiment!», écrit Stendhal. Malgré son jacobinisme, il est surpris par la laideur des personnes qui se sont réunies à l'église Saint-André et qui font partie de la Société des Jacobins. L'enfant ne s'attendait pas à voir quelque chose qui n'était pas beau. Petit, il a déjà le sens du beau. Plus tard, le jeune homme participe à l'histoire, mais toujours en tant qu'observateur. Il regarde ce qui se passe à la guerre sans avoir l'air de vouloir s'y mêler.

Un épisode illustrant cette mise à distance de l'adulte par rapport à l'histoire est l'épopée napoléonienne. L'autobiographe admire le courage, l'énergie de ce grand homme: «Le gouvernement fort et violent de Napoléon (dont j'aimai tant la personne) n'a duré que quinze ans, 1800-1815» (t. II, p. 287). Il est particulièrement fier d'avoir assisté à l'un des épisodes de l'épopée impériale, la retraite de Russie³¹. Le journal que tient Stendhal, en suivant les armées napoléoniennes jusqu'en Russie, «révèle un désir de *dire l'horreur tout en la mettant à distance*»³². Ce choix de rester extérieur à l'événement permet «l'esthétisation de la guerre, notamment à travers le *spectacle* des villes incendiées»³³. On remarque le même regard de poète dans la *Vie de Henry Brulard*.

En effet, pour Stendhal autobiographe, «l'invincible promesse poétique l'emporte sur la froideur du bilan politique»³⁴. Ces lignes sur Napoléon attestent la primauté accordée à des enjeux esthétiques:

Bonaparte débarqua à Fréjus. Je m'accuse d'avoir eu ce désir sincère: ce jeune Bonaparte, que je me figurais un beau jeune homme comme un colonel d'opéra-comique, devrait se faire roi de France.

Ce mot ne réveillait en moi que des idées brillantes et généreuses. (t. II, p. 219)

Ces propos, qui soulignent l'admiration de Stendhal pour le grand homme, font référence à la jeunesse, à la beauté et à la royauté, trois grandes valeurs rappelant le héros mythique évoqué par les tragédiens de l'Antiquité grecque. Mais Stendhal se contente ici de le comparer à un colonel d'opéra-comique, image peut-être plus familière, suscitant mieux son plaisir visuel. Le monde devient un immense théâtre où le grand homme joue un rôle des plus importants, sous les yeux émerveillés des spectateurs. Ainsi, Napoléon apparaît comme une figure symbolique, incarnant «un esprit sans repos qui a remué comme en se jouant le monde», devenant «l'emblème de tout ce qui fouette la volonté et exhausse l'être au-dessus de lui-même, le convoque

³¹ H. Martineau, *L'Œuvre de Stendhal*, Paris, Le Divan, 1945, p. 171.

³² S. Moussa, «Stendhal et la guerre. *Journal*, 1809-1813», in *L'Année Stendhal*, n 4, 2000, p. 81.

³³ *Ibid.*, p. 91.

³⁴ P. Berthier, *op. cit.*, p. 39.

cornéliennement au dépassement»³⁵. Que ce soit l'évocation de la Révolution ou celle de l'époque de Napoléon, il s'agit par conséquent d'une vision lointaine des événements: on perçoit mieux si on garde une certaine distance.

Pour l'artiste, comme pour l'écrivain, cette expérience de la perception est capitale³⁶. Henri au théâtre, Henri à sa fenêtre, Henri qui se figurait Napoléon un beau jeune homme comme un colonel d'opéra-comique sont autant de postures qui font référence à l'écrivain désireux de déchiffrer l'énigme de la perception, à l'écrivain qui se situe à la fois au sein du monde et hors du monde qu'il observe. Mais, en écrivant son autobiographie, le voyant, celui qui observe les événements familiaux et historiques, s'offre à notre vue. Tout lecteur de la *Vie de Henry Brulard* perçoit Stendhal, tel qu'il était à neuf ans, tel qu'il était à cinquante ans. Ainsi, l'écriture autobiographique, loin d'être une simple évocation de l'enfance, apparaît comme le fruit d'une observation de la perception.

Mais l'objet fascinant n'est pas toujours l'événement historique. Un autre cas de figure se présente lorsque Stendhal est déçu par l'histoire, lorsqu'elle devient l'objet de son dégoût.

5. Déception et évasion

La réalité historique s'associe parfois à l'aversion, à la répulsion: «Les souvenirs de la tyrannie Raillane m'ont fait horreur jusqu'en 1814; vers cette époque je les ai oubliés, les événements de la Restauration absorbaient mon horreur et mon dégoût» (t. I, p. 157). On voit bien ici la répugnance, la haine à l'égard de ceux qui font l'histoire en 1814, de ceux qui ont trahi la Révolution. En effet, la Révolution n'a pas créé une société conforme aux espérances. Comme le note G. Gusdorf qui explique la désillusion chez les écrivains romantiques, la Révolution

a entraîné une confusion des valeurs, une dégradation des bonnes volontés. [...] L'espérance révolutionnaire, étouffée, déshonorée est réduite à se terrer dans l'ombre des sociétés secrètes. Des dizaines d'années s'écouleront avant que les principes de la démocratie libérale reprennent le dessus, en 1830, en 1848»³⁷.

Suite à ce désenchantement situé sur le plan historique, extérieur, l'homme romantique se replie sur soi, se tourne vers l'intérieur. Il trouve en lui-même les ressources nécessaires pour combler ce manque suscité par la déception, la frustration. Selon F. Schlegel, «il n'est pas de plus grand besoin à cette époque que d'un contrepois spirituel à la Révolution et au Despotisme, un contrepois des suprêmes intérêts terrestres. Mais où allons-nous trouver un tel contrepois? La

³⁵ *Idem*, p. 39.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999, p. 75.

³⁷ G. Gusdorf, *Le Romantisme I. Le savoir romantique*, Paris, Payot & Rivages, 1983, p. 54-55.

réponse n'est pas difficile: incontestablement en nous-mêmes [...]»³⁸. Stendhal surmonte sa déception³⁹ en écrivant, en s'intéressant à son moi profond et en rédigeant son autobiographie. Le mensonge historique contraste avec la vérité d'un savoir acquis sur le chemin de la connaissance de soi-même.

Connaissance mais aussi naissance ou re-naissance, renouvellement. Car le retour en arrière opéré par l'autobiographe signifie en effet un espoir de régénération. Contre la douleur suscitée par la désillusion sur le plan historique et contre l'angoisse devant la vieillesse, il existe l'anamnèse, bénéfique, car indissociable du sentiment de bonheur. Le devenir historique symbolise la marche en avant, l'écoulement implacable du temps, le chemin qui mène à la mort. L'autobiographe, qui revient inlassablement sur le passé personnel, notamment sur l'enfance, en récapitulant les étapes les plus marquantes, en recherchant les instants de bonheur, ignore la succession des dates et s'oppose ainsi à la marche de l'histoire et du temps. Comme l'affirme Georges May, l'autobiographie peut être engendrée par «l'espoir fou d'arrêter l'écoulement du temps», par un désir profond de triompher «du temps et de la mort»⁴⁰.

D'ailleurs, le point de départ de la *Vie de Henry Brulard* est la prise de conscience de l'âge avancée: l'auteur constate dans les premières pages déjà que son cinquantième anniversaire approche. C'est donc au moment où Stendhal se sent menacé par la vieillesse qu'il décide de reconstituer son passé. *L'incipit* évoque l'autobiographe contemplant Rome, ville historique et culturelle, mais surtout ville éternelle⁴¹. L'écrivain aspire-t-il au même destin? L'éternité s'oppose au temps destructeur, au temps de la mort et de la discontinuité, au temps de l'histoire. Mais cette démarche de récupération du temps perdu devient flagrante lorsqu'on étudie de plus près les thèmes de la jeunesse et de la nature.

Il y a, dans cette évocation des dix-sept premières années de sa vie, de 1783 à 1800 c'est-à-dire de sa naissance jusqu'au moment où il arrive à Milan, une intention claire de valoriser l'âge de la vigueur, de la fraîcheur. Certes, il s'agit d'un texte inachevé, interrompu au chapitre 46, au moment où Stendhal reçoit enfin son congé (le 26 mars 1836, mais il quitte Civita-Vecchia en mai). L'auteur avait-il

³⁸ F. Schlegel, Fragment de l'*Athenäum* (1798-1800), *Ideen*, n 41, trad. par A. Guern, in *Les Romantiques allemands*, Desclée de Brouwer, 1963, p. 271, cité par G. Gusdorf, *Le Romantisme I. Le savoir romantique*, p. 56. On retrouve la même idée chez J. - Y. Tadié qui pense que les secousses historiques conduisent les écrivains du XIXe siècle à se tourner vers le moi: «Sur l'horizon troublé d'une époque à la recherche de son propre sens, le moi surgit comme valeur» (*Introduction à la vie littéraire du XIX*, Paris, Bordas, 1991, p. 12).

³⁹ Cette déception concerne toute une génération, comme le souligne à juste titre P. Barbéris, dans *Balzac et le siècle du mal. Contribution à une psychologie du monde moderne, I, 1799-1829*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des idées», 1970, p. 107.

⁴⁰ G. May, *L'autobiographie*, Paris, PUF, 1979, p. 52.

⁴¹ P. Berthier, *Vie de Henry Brulard*, Paris, Gallimard, 2000, p. 26-27. Voir aussi M. Reid, *Stendhal en images. Stendhal, l'autobiographie et la Vie de Henry Brulard*, op. cit., p. 176.

l'intention de continuer la rédaction de son autobiographie, comme le suggère G. Rannaud⁴²? Par contre, d'après P. Lejeune, le texte serait achevé: «le livre était en réalité fini: les comptes avec l'enfance sont tous réglés; quand le héros entre à Milan en 1800, il est sur le point de devenir la véritable origine de l'adulte qui écrit l'autobiographie»⁴³.

Achevé ou inachevé, le manuscrit évoque seulement l'enfance et la jeunesse et l'on sait que Stendhal préfère parler de tout ce qui s'oppose à la vieillesse. Rappelons que la jeunesse, l'âge de l'enthousiasme, de l'énergie, de la vitalité et des passions, se trouve au centre de tous ses romans, le marquis de La Mole et M. Leuwen étant des exceptions.

C'est d'ailleurs la jeunesse de ses hôtes qui séduit Henry lors de son voyage aux Echelles fait en 1795 ou en 1796 chez son oncle Romain Gagnon. Il est émerveillé tout d'abord par la beauté et la jeunesse de sa tante, Camille Poncet-Gagnon, «grande et belle personne» qui est «la bonté et la gaîté même». Elle est, pour l'enfant, «l'objet du plus ardent désir» (t. I, p. 199). Attirante, elle ressemble, «à ces charmantes femmes de Chambéry [...] si bien peintes par J. J. Rousseau» dans ses *Confessions* (t. I, p. 199). Mais presque toutes les femmes de la maison Gagnon sont jeunes et belles: la sœur de Camille, la femme de chambre, Mlle Cochet, ainsi que les invitées. L'acte d'écrire rend possible la récupération de ce temps de l'innocence. Cette jeunesse s'épanouit au sein de la nature.

En effet, le cadre naturel est favorable à la régénération et Les Echelles apparaît comme un espace privilégié, propice au bonheur du commencement du monde. C'est une sorte de Paradis: «Je fis un voyage aux Echelles, ce fut comme un séjour dans le ciel: tout y fut ravissant pour moi» (t. I, p. 196). Les mots «un séjour dans le ciel» renvoient d'une façon très claire au monde paradisiaque. C'est comme si l'enfant de sept ou huit ans n'avait pas seulement quitté Grenoble, où il était souvent grondé, puni, humilié, mais la terre elle-même, pour trouver refuge dans un espace céleste. Le bruit du torrent Le Guiers, qui passe à deux cents pas devant les fenêtres de la maison de son oncle, lui semble être «un son sacré». Comme les mots déjà cités, «ciel», «pur», «divin», le terme «sacré» indique quelque chose qui appartient à un domaine inviolable, par opposition à ce qui est profane. Henry y connaît un bonheur parfait, car il peut enfin oublier «la triste maison Gagnon, la bien autrement triste

⁴² G. Rannaud, «Littérature et vérité. Stendhal, la *Vie de Henry Brulard*», in Ph. Lejeune et C. Viollet (sous la dir. de), *Genèse du «Je»*. *Manuscrits et autobiographie*, op. cit., p. 25. D'après G. Rannaud, «l'écriture est suspendue par l'octroi du congé qui, loin d'annuler les projets en cours, les relance et les modifie. Pour la suite de ces mémoires en effet, où désormais le jeune Brulard est embarqué pour de bon dans le flot de l'histoire, et la plus officielle, des lectures deviennent indispensables pour vérifier faits et dates où les souvenirs personnels auront à s'inscrire. Le manuscrit prend donc la route de Paris. En novembre, une fois installé, le travail reprend en bibliothèque par la lecture des récits que Thiers et Jomini ont donnés de cette période de l'histoire et des campagnes de Bonaparte». Certaines de ces notes sont conservées dans le tome VIII (f 25-51) du *Recueil factice*, qui se trouve à la Bibliothèque municipale de Grenoble à la cote: R 5896 Rés, ms.

⁴³ P. Lejeune, «Stendhal et les problèmes de l'autobiographie», in *Stendhal et les problèmes de l'autobiographie*, textes recueillis par V. Del Litto, Presses Universitaires de Grenoble, 1976, p. 28.

maison de la rue des Vieux-Jésuites» (t. I, p. 197-198). A la tristesse de son enfance s'oppose maintenant «un bonheur ravissant, pur, frais, divin», un bonheur «subit, complet, parfait» (t. I, p. 197). L'espace naturel joue un rôle bénéfique sur l'enfant. C'est au sein de la nature-mère qu'il ressent une sorte de quiétude intérieure.

On peut parler d'un retour à la mère, et il est clair que l'autobiographe n'est pas ici un simple spectateur de la nature. Le cadre naturel se révèle être aussi un paysage intérieur, dont la connaissance est antérieure à la perception des choses. De nombreux croquis⁴⁴ accompagnant l'écriture donnent à voir quelques éléments chargés de sens: la grotte, l'île et le pont. Ainsi, l'un des dessins représente Le Guiers, *une île*, ainsi que la route de Chambéry. Un autre fait voir la haie, le gazon, le pont Jean-Lioud et *la grotte* qui a fait l'objet d'une visite en groupe.

Or, avant même qu'il ait vu ces lieux, la grotte et l'île, le narrateur en avait déjà un savoir immémorial: dans notre imaginaire, ces endroits clos et isolés sont propices au bonheur. La grotte, évoquée dans le texte («voyage à la Grotte», t. I, p. 206), présente dans trois croquis (t. I, p. 203, 205 et 207), est un symbole qui rappelle le giron maternel. Elle devient ici «le substitut du ventre maternel»⁴⁵, c'est-à-dire un espace représentant le repos, l'intimité, l'équilibre et l'unité primordiales. Du coup, le récit s'ouvre vers le monde des mythes, où l'on associe grotte et utérus. Selon la mythologie, le Zeus crétois est né dans une caverne. La grotte est un lieu propice à l'accouchement et on sait que les offrandes déposées par les Minoens dans les grottes s'adressent aux déesses protectrices des nouveaux-nés⁴⁶.

L'île, n'apparaissant pas dans le texte, mais seulement dans les dessins, est un autre symbole lié au paradis retrouvé. Comme le jardin⁴⁷, elle renvoie à la perfection de l'Age d'Or. En outre, elle s'attache au bonheur du *fœtus*. En effet, cette terre entourée d'eau fait penser à la cellule avec son noyau au centre, à l'enfant baignant dans le liquide amniotique. Ainsi, l'espace insulaire «représente un paysage à vrai dire archétypique»⁴⁸, il est «moins fragment du monde qu'espace mental»⁴⁹. La perception réaliste ne fait que se soumettre à ce savoir immémorial. Ce retour symbolique à la mère est signe d'une renaissance. Aux Echelles, l'enfant naît à nouveau.

⁴⁴ Les superlatifs sont incapables d'exprimer son vrai état de félicité, le langage humain est, à ses yeux, trop pauvre pour pouvoir rendre compte de sa pleine et entière satisfaction: «Où trouver des mots pour peindre le bonheur parfait goûté avec délices et sans satiété par une âme sensible jusqu'à l'anéantissement et la folie?» (t. I, p. 197). Le dessin vient donc compléter le texte.

⁴⁵ G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 275. P. Berthier s'étonne que «la mère soit entièrement absente du souvenir» («Les échelles du bonheur», in *l'Arc*, N 88, p. 18). On comprend, grâce à l'étude du symbole de la grotte, que la mère est présente, mais de manière symbolique. Rappelons qu'Henriette, la mère de Stendhal, est décédée en novembre 1790.

⁴⁶ J. Charbonneau, «La religion minoenne», in M. Gorce et R. Mortier (sous la direction de), *Histoire générale des religions*, tome II, p. 6.

⁴⁷ L'un des croquis de ce chapitre XIII montre le jardin qui se trouve entre la maison de l'oncle Gagnon et le torrent.

⁴⁸ J.-J. Wunenburger, *La Vie des images*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995, p. 79.

⁴⁹ *Idem*, p. 80.

Le pont, très présent dans les croquis, relie deux mondes, assurant le passage de l'un à l'autre. Permettant de passer *d'une rive à l'autre*, il fait penser à la transformation d'Henry, qui bascule de l'état de tristesse à un état de bonheur paradisiaque, de la mort à la vie. Le pont représenté dans le premier des dessins du chapitre XIII, résumant le voyage aux Echelles, ressemble à un arc-en-ciel, image du pont céleste, médiateur entre la terre et le ciel⁵⁰.

Certes, le dessin permet à la fois de rester objectif et d'évoquer une expérience personnelle heureuse, «fondatrice du moi»⁵¹ lorsque les mots adéquats manquent. Il permet de tenir à distance l'objet fascinateur et ne pas se laisser submerger par les sentiments, «ne pas succomber au débordement émotionnel»⁵². Mais au-delà de cette fonction signalée par P. Berthier, le croquis cache, nous avons vu, une architecture symbolique d'une extrême richesse.

Ainsi, au cours du séjour aux Echelles, l'enfant sort du temps historique. La présence d'une jeune fille, «Lyonnaise réfugiée», atteste le fait que la Terreur avait commencé à Lyon, et que ceux qui se trouvaient aux Echelles avaient une vie calme, préservée. Si l'histoire est à ce moment précis rupture, car la révolution est génératrice d'une brisure de l'histoire nationale en deux périodes antagonistes⁵³, cet espace hors de l'histoire rappelle l'harmonie universelle. Harmonie⁵⁴ et paix qui s'opposent à l'agitation et au bruit de la Terreur, cette époque de grands bouleversements, où les morales traditionnelles se défont. De la sorte, le mythe de l'éternel retour aux origines favorise la reconquête de l'unité⁵⁵.

L'écrivain quitte à son tour le présent historique pendant la rédaction de son livre et on comprend le rôle bénéfique de l'écriture qui éloigne le scripteur des soucis liés au quotidien. Pourtant cet éloignement n'est pas total, comme le montre l'interruption du récit du voyage aux Echelles et l'insertion dans le texte autobiographique de remarques sur l'actualité politique, digne de dédain:

⁵⁰ R. Guénon, *Le Roi du monde*, Paris, Gallimard, 1927. A noter le nom symbolique «Les échelles». Comme le pont, l'échelle est un axe du monde, reliant le bas et le haut. Elle est le symbole de l'ascension et trouve bien sa place dans ce chapitre qui dépeint un espace paradisiaque. Un passage-clé de la Bible montre que pour accéder au Paradis, il faut se servir d'une échelle. L'Éternel se montre à Jacob sur une échelle dressée sur la terre, mais dont le «sommets touchait aux cieux»; en se réveillant le matin, Jacob comprend que l'endroit où il s'est couché est sacré: «Ce n'est autre chose que la maison de Dieu, et c'est ici la porte des cieux» (La Bible, *Genèse*, 28, 12).

⁵¹ P. Berthier «Les échelles du bonheur», in *l'Arc*, N 88, p. 22.

⁵² *Ibid.*

⁵³ F. Furet, «L'idée de république et l'histoire de France au XIXe siècle», in F. Furet et M. Ozouf (sous la dir. de), *Le Siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des Histoires», p. 288.

⁵⁴ Sur «l'espoir d'un retour à l'harmonie première» chez les romantiques, voir par exemple A. Béguin, *L'Âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris, José Corti, 1963, p. 72.

⁵⁵ M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1953.

Je suis tout *confit de mépris* aujourd'hui. Que de bassesse et de lâcheté il y a dans les généraux de l'Empire! [...] Quel abîme de bassesse et de lâcheté morale que les Pairs qui viennent de condamner le s[ous]-of[ficier] Thomas à une prison perpétuelle, sous le soleil de Pondichéry, pour une faute méritant à peine six mois de prison! Et ces pauvres jeans (sic) ont déjà subi vingt mois (18 décembre 1835)! (t. I, p. 211)

Le passage du long récit d'une expérience heureuse au résumé de l'événement historique contemporain (en trente lignes seulement), exprime bien, au niveau du discours littéraire, cette différence entre la lenteur avec laquelle s'écoule le temps de l'enfance, d'un côté, et la rapidité, la brièveté spécifique au temps historique, de l'autre. En effet, l'événement historique est lié à l'expérience de la courte durée. Dans ses *Ecrits sur l'histoire*, F. Braudel, donne une très suggestive définition de l'événement historique: il est «explosif, “nouvelle sonnante”, comme l'on disait au XVI^e siècle. De sa fumée abusive, il emplît la conscience des contemporains, mais il ne dure guère, à peine voit-on sa flamme»⁵⁶. Que l'événement soit fulgurant, rapide comme l'éclair, cela est suggéré par Stendhal lui-même qui, si concis et laconique, si avare en métaphores d'habitude, emploie dans sa parenthèse sur l'actualité politique des termes métaphoriques («les cascades», «les rapides»):

[...] ô lecteur de 1880! Tout ce dont je parle sera oublié à cette époque. La généreuse indignation qui fait palpiter mon cœur et m'empêche d'écrire davantage sera ridicule. Si en 1880 on a un gou[vernement] passable, les cascades, les rapides, les anxiétés par lesquelles la Fr[ance] aura passé pour y arriver seront oubliées, l'histoire n'écrira qu'un seul mot à côté du nom de [Louis-Philippe]: le plus fripon des K[ings]. (t. I, p. 211-212)

L'autobiographe se remémorant ses origines s'oppose à la rapidité des événements. Il adopte, pour raconter son enfance et sa jeunesse un rythme fort lent: «Me voici à la page 501 et je ne suis pas encore sorti de Grenoble! (t. II, p. 169). Son livre a un commencement, mais la fin manque: Henry est encore un jeune homme au dernier chapitre et le lecteur gardera en mémoire cette dernière image. Ce refus de la clôture peut être assimilé au «désir de l'immobilité» dont parle G. Rannaud: «Le récit d'un devenir recèle et révèle en lui-même la nécessité ou le rêve d'une fixité. La chronologie n'a de sens que dans la mort du texte, la mort du Temps: achronie essentielle de la Table des Chapitres»⁵⁷.

Le moi est parfois blessé par cette différence entre l'espoir et la déception, entre la république d'utopie, imaginée comme la cité absolue, et la réalité. C'est le récit autobiographique qui permet la conciliation des tendances contradictoires, la

⁵⁶ F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 45.

⁵⁷ G. Rannaud, «Le Moi et l'Histoire chez Chateaubriand et Stendhal», in *Revue d'Histoire Littéraire Française*, novembre-décembre 1975, n 6, p. 1007.

coexistence des opposés: vérité et mensonge, justice et injustice, liberté et emprisonnement, participation et éloignement, temps et éternité, jeunesse et vieillesse, le moi et l'Autre, histoire privée et histoire publique. Le discours autobiographique rend ainsi possible ce que G. W. F. Hegel appelle «l'opposition résorbée» lorsqu'il se réfère au but de l'art⁵⁸. Ainsi, l'art évolue «dans cette sphère qui est la plus élevée, qui est celle de l'idée de la conciliation des contraires»⁵⁹.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Esthétique*, trad. par S. Jankélévitch, Aubier, 1945, 4 vol., p. 113.

⁵⁹ *Ibid.*

BODIES, LAWS AND THE PROBLEM OF SECONDARY CAUSATION IN DESCARTES' NATURAL PHILOSOPHY

Dana JALOBEANU*

ABSTRACT. One of the main problems of Descartes's natural philosophy is the reconstruction of bodies in interactions and of the forces associated with them. It is a problem bearing on various important philosophical issues, from the interaction between God and matter, to the famous problem of secondary causation. The main problem of such attempt is that in Descartes' system, bodies are no more than extended geometrical shapes. There have been several recent debates in the literature bearing on various interpretations of Descartes' problem and the possible reconstruction of forces. My paper discusses some of them, while pointing to the significant difference between those interpretations focusing on associated metaphysical issues, and the specific questions connected with the physics of interactions. Then, I try to reconstruct Descartes' famous problems of collisions, pointing to the specific definition of physical bodies associated with the second part of the *Principes*. The paper demonstrates that in the attempt to reconstruct a new physics, Descartes gave a definition of physical bodies that leads to a very peculiar way of dealing with secondary causes and interactions.

Keywords: bodies, forces, secondary causes, superaddition.

In the second part of the *Principles of philosophy* Descartes struggles to reconstruct the material world starting from "a certain substance extended in length, breadth, and depth, and possessing all those properties which we clearly conceive to be appropriate to extended things"¹. It is a "thin conception of matter", aiming at a new definition of what counts as a physical body. And it is definitely a new kind of physics: a physics of shapes in motion. By claiming that "there is absolutely nothing to investigate about this substance except those divisions, shapes, and movements"² and that he can explain, with the sole help of geometry all natural phenomena, Descartes had set the foundations of a longstanding problem of natural philosophy. If the world is made of geometrical shapes in motion, how can we make sense of what seems to be body-body interactions? Where are the (active) powers that bring about changes in the natural world?

* West University "Vasile Goldis", Arad, Romania, email: dana.jalobeanu@bbc.co.uk

¹ Descartes, *Principia*, II.1.

² Descartes, *Principia*, II. 64. translated by V. Miller, R.P. Miller, Kluwer, 1991.

The problem of agency was not only Descartes' problem: most of the mechanical philosophers have been facing the same dilemma³. In a world devoid of substantial forms and active powers⁴, where God is the efficient cause of all motions, are there other agents in the natural world? Richard Westfall has described it as "the mechanical philosophy's obsession with causation"⁵ and Keith Hutchison has shown that there is a sense in which most of the seventeenth century natural philosophers are "supernaturalists"⁶. However, Descartes case is a special case. In his attempts to reconstruct a new natural philosophy starting from extended and thinking substances, he had to face the problem of agency at almost any step of the construction. What is interesting is that he seems to have been at the same time well aware of the problem of mind-body causation, while completely not aware of the parallel problem of body-body causation. Moreover, he also seemed extremely interested to strip out of his physics all the traditional sources of agency⁷. If in his early writings we can still find action and powers in bodies, by the time of the *Principles of philosophy* the objects of his physics are just geometrical surfaces. In the same time, however, the second part of the *Principles of philosophy* is a reconstruction of physics which deals with bodies and interactions, formulates rules of impact and an extended account of motion in fluids. There have been identified many deep conceptual problems of this account: the problematic nature of physical bodies, a deeply controversial and allegedly contradictory conception of motion and, last but not least, "the most vexing issue of Descartes' physics", the problem of force⁸. The question of body-body causation attracted a considerable number of recent studies. They can be divided in two categories: on one hand, those dealing with the general problem of secondary causation and with the attempt to identify whether there are agents in Descartes' world⁹, and another group of studies which are struggling to reconstruct the model of Descartes'

³ Clatterbaugh, *Causation in seventeenth century philosophy*, 1999, p. 18: "Descartes' s discussions of the three central problems – body-body interaction, mind-body interaction and the role of God – becomes the standard in the seventeenth and eighteenth centuries, and no participant in the debate can be ignorant of Descartes' s answers to these problems". Helen Hattab, "The problem of secondary causation. A response to Des Chene, *Perspectives on Science*, 2000, p. 94-95: "there is no straightforward sense in which one can point secondary causes, in the way the Scholastics conceived them, in a mechanistic universe consisting in pure extension".

⁴ For a long time, most of the Cartesian scholars have agreed on the fact that Descartes' s main purpose is to eliminate substantial forms and active powers from matter, building in this way a new mechanical philosophy of nature. See Gaukroger, *Descartes. An Intellectual biography*, CUP, 1995, Des Chene, *Physiologia*. CUP, 1996. However, recent studies are questioning this straightforward claim. For example, Steven Menn, "On Dennis Des Chene *Physiologia*", *Perspectives on Science*, 2000, p. 121.

⁵ Westfall, *Force in Newton's Physics*, 1971, p. 89.

⁶ Hutchison, "Supernaturalism and mechanical philosophy", *History of science*, 1991.

⁷ For Descartes' interest in eliminating all active powers from bodies: Des Chene, 1996, Des Chene, "On laws and ends: A response to Hattab and Men, *Perspectives on Science*, 2000, Hattab, 2000, op cit.

⁸ Des Chene, 1996, pg. 312

⁹ Gueroult, "The physics and metaphysics of force in Descartes", in Gaukroger, ed. *Descartes: Mathematics, physics, philosophy*, Oxford, 1980, Gabbey, "Force and inertia in Descartes and Newton", *ibid.*, "Force and inertia in 17th century", in Garber, Ayers, eds., *Cambridge History of Seventeenth century philosophy*, CUP, 1998, Vol. I, Garber, *Descartes Metaphysical physics*, 1992.

famous rules of collisions¹⁰. They are telling complementary stories; what we need in order to successfully reconstruct Descartes' account of collisions is a way to make sense of his conception about secondary causes and forces in bodies. And although today we can easily divide between issues like the technicalities of the physics of collisions and the metaphysical question of causation, for Descartes those two questions were certainly linked. In the construction of the Principles, the very presence of the rules of collisions stands as a proof that Descartes believed he had solved the main issues of body-body causation. I will not contest the fact that his rules are wrong or that he is less than flawless in some of his explanations. What I am interested in is to make sense in what way he had hoped to overcome the difficulties of defining and describing impact in a world made apparently of geometrical shapes.

In this paper I will try to bridge a gap between these two categories of studies by showing that the rules of collisions are a direct outcome of the way in which Descartes reconstructs his physics starting from a new definition of bodies. In this definition he has faced the problem of body-body causation in a world devoid of causal powers. Therefore, he has ascribed the role of secondary causes to the laws of nature¹¹. Now, this is a very peculiar statement and few interpreters took it seriously. In this paper, I will try to give a reading of this claim very much indebted to but slightly different from the one at stake in the recent debate between Hattab and Des Chene.

In the first part of my paper I am discussing several interpretations of Descartes's problem of secondary causation, showing that they revolve around the question of God's interaction with the creatures. Then, I will try to show that there is a change in Descartes' views pointing apparently in the "wrong way" for doing physics: from an early stage where some sort of "action" in bodies is allowed, to a later stage where he seems to have held a sort of Occasionalist interpretation. In the third part of my paper I will try to show that if we read Descartes' account of the laws of nature from the second part of the Principles of philosophy as part of the bigger constructional strategy of defining what counts as physical bodies in his new physics, then we can make sense of his claims that the laws of nature are secondary causes and that his extended world can be seen as containing forces.

The problem of force in Descartes natural philosophy

Given the claim that all the properties of bodies should be derived from their geometrical properties, Descartes leaves no room for active forces or causal powers originating from the nature of bodies. On one hand, Descartes claims that there is

¹⁰ Gaukroger, "The role of matter theory in Baconian and Cartesian cosmologies", *Perspectives on Science*, 2000, Gaukroger, *Descartes' System of natural philosophy*, CUP, 2002, McLaughlin, "Contraries and counterweights: Descartes' statical theory of impact", *The Monist*, March, 2001 amongst the most recent. Also, Des Chene, 1996.

¹¹ *Principia*, II.37, "the rules or laws of nature, which are the secondary and particular causes of the diverse movements which we notice in individual bodies".

nothing else in bodies than modes of extension and those modes derived from the fact that matter is a substance (duration, order and number). On the other he speaks about tendencies to move, force to resist and moving force. Moreover, the main mode of matter, namely motion, has several distinct aspects (sometimes called modes, as well) as the state of motion, the tendency to move in a certain direction or *determinatio*. What are all these? There does not seem to be a straightforward way to reduce tendencies and forces to modes of extension. However, in the reconstruction of his new physics, Descartes makes numerous references to forces and obviously considers that bodies do collide and that we can sometimes predict the outcome of such collisions. This is, in short, *the problem of force* in Descartes' natural philosophy¹². It can be illustrated by numerous conflicting claims:

1. what we really have in our physics are parts of matter (extension) set in motion (by God)
2. the only real properties (modes) of bodies are those reducible to extension and motion
3. motion, being a mode of body cannot be transferred from one body to another¹³
4. motion can be transferred from one body to the other as a result of an encounter¹⁴
5. each body has a tendency to move in a straight line and to resist to an external action¹⁵
6. there are stronger and weaker bodies and we can establish rules to tell us the outcome of collisions¹⁶

The vocabulary of force is rather messy. Descartes speaks about tendencies to move (or to resist), stronger and weaker bodies, force of rest or force of motion, *determination* or *conatus*¹⁷. However, as Dennis Des Chene convincingly emphasized, there was no accepted meaning of *vis* in seventeenth century; the term "force" was context dependent¹⁸. What is more interesting is what did Descartes struggle to find behind this conceptual confusion and especially where he did he look for actions and forces in this world.

The problem of force in Descartes' physics has attracted considerable attention. Martial Gueroult emphasized the "fundamental paradox of forces":

¹² Des Chene, 1996, p. 313 "But force, although it has no obvious place among modes of extension, cannot, it would seem, be dismissed entirely in the way that he dismisses weight or occult qualities. Call this the problem of force."

¹³ Letter to More, August, 1649, ATV, 404-5.

¹⁴ Le Monde, ch.3, AT 11, p. 11, Principles, II. 40, II.41, Letter to Mersenne, 11 March, 1640, AT III, 36 etc.

¹⁵ II. 36, 37, 38, 39. Descartes quoted the first two laws at almost each step in the reconstruction of the visible universe (see the articles about the formation of stars, planets, comets).

¹⁶ II. 42, letter to Clerselier, 17 February, 1645 etc.

¹⁷ Westfall, 1971, appendix B, enumerates all the occurrences of the word "force" and speaks of "an incompatible chaos of meanings". Des Chene, "the most vexing issue in Descartes' s physics", p. 312.

¹⁸ Des Chene, 1996, p. 312.

““There is indeed a paradox, since forces are all entirely reduced to modes of extension, while, on the other hand, they are defined, insofar, as they are “forces” in opposition to them [the modes of extension]¹⁹”

In a later study, Gueroult has tried to solve the paradox by distinguishing between modes and the essence of things, on one hand, and that by which they are said to exist, on the other. The existence and persistence of created things “is due to the presence in them of a creative force which makes them exist and conserve them in existence, that is, in duration. Hence it is clear that while the modes and essence of existing things are referred solely to extension and motion, the existences with which physics deals, the forces which animate these and the laws which govern them, should be referred to God, who is the principle of the forces by which these things exist, endure and change.”²⁰

According to this line of interpretation, the main question of the metaphysics of force concerns God’s ways or acting into the world. Force is another way of expressing existence and duration²¹, brought about by God’s conserving action. By equating God’s conservation with a continuous re-creation, Gueroult has set the basis of most subsequent interpretations of persistence, force of rest or natural inertia as the outcome of God’s action of conservation²². The “force of rest” is not a mode of extended substance but just the act of creation repeated at each instant. It is less clear what should the “moving force” be. What is clear it is that all forces, of rest and motion, originates in God and are “added” to the creation of the world. In Gueroult’s words,

“Everything happens then as if moving force becomes in some way added to creative force pure and simple, in order to account for the fact that the Universe...recreated at each instant, is a Universe which changed in relation to the preceding one. God is not content to repeat His creation; He repeats it by changing it, thereby being the creator of the change or motion that thus conquers reality metaphysically.”²³

The question of forces is translated, therefore, into a question about the way God acts into the world. And as such, it becomes a part of the larger problem of secondary causation. Descartes, like most of his contemporaries hold the claim

¹⁹ Gueroult, *Physique et metaphysique de la force chez Descartes et chez Malebranche*, in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hidesheim, Olms, 1970, p. 88.

²⁰ Gueroult, “Metaphysics and physics of force in Descartes”, in Gaukroger, 1980, p. 196.

²¹ “every force that inheres in a thing is nothing other than that by which God puts it in existence at each instant”, Gueroult, 1980, p. 197.

²² See Bechler, *Newtonian physics and the conceptual structure of the scientific revolution*, Kluwer, Dordrecht Reidel, 1991. Des Chene 1996, although refutes Gueroult reading of conservation as a continual creation keeps the idea that persistence in time is the direct result of God’s action of conservation.

²³ Gueroult, 1980, p. 221

that God is the efficient cause of all that exist²⁴. Are there other causes besides him? And, if the answer is yes, as it is in the second part of the Principles, what is the relation between the first cause, secondary causes and a particular change taking place into the world? A further problem involves the way in which we are supposed to understand God's immutability. Gueroult's interpretation seems to clash with Descartes' claim that God is immutable and conserves the creation "just the same way and according to the same reason that he first created it"²⁵. Here we also have a well known and well discussed problem. How can we accommodate God's immutability with the changes that are taken place in the material world? If God is suppose to bring about changes through his action (of conservation, recreation or concurrence) won't He change, as well? The way Descartes' echoes this question is extremely interesting:

"We also understand that it is one of God's perfections to be not only immutable in His nature, but also immutable and completely constant in the way He acts. Thus, with the exception of those changes which either manifest experience or divine revelation renders certain and which we either perceive or believe to occur without any change on the part of the Creator we must not suppose that there are any others in His works, for fear of accusing Him of inconstancy."²⁶

In what way can we accommodate God's constant action with the possibility of change?²⁷

Descartes' own claim that the laws of nature follow from God's immutability, as well as subsequent claims about how conservation took place "in an instant" and with conserving the same amount of motion that was put into the world at the beginning are just enough to suggest the complexity of this question. Many interpretations were recently proposed for the understanding of concepts as divine conservation, equivalence of creation and conservation, immutability and concurrence. Before moving to discuss some of them let me just stress that we are dealing here with more than one aspect of God's power: God is said to have introduced motion into the

²⁴ II.36, God is « the universal and primary...the general cause of all the movements in the world". For Descartes, God is also the total efficient cause of all things. "ut efficiens et totalis causa", letters to Mersenne, 27 May, 3 June, 1630, AT I, 151, letter to Elizabeth, 6 Octobre, 1645, AT IV, 313-314, "God is the universal cause of everything in such a way that he is in the same way the total cause of everything, and thus nothing can happen without his will", Letter to More, August 1649 etc, letter to Chanut, 6 June, 1647, AT V, 54, "Dieu est la cause finale aussi bien que la cause efficiente de l'univers".

²⁵ French edition: "il les maintient toutes [parties de la matiere] en la meme facon et avec les memes lois qu'il leur a fait observer en leur creation".

²⁶ II.36

²⁷ Descartes himself seems to have more than one answer to this question, as we will see in the next section by comparing corresponding passages from *Le Monde* and *Principles*. In the II.42 we can find another interesting claim, that "this continuous changing in created things is an argument for the immutability of God".

world, in a previously inert matter; God is also said to conserve the total amount of matter and the quantity of motion, and this conserving action is explicitly equated with the action of creation²⁸. Then God is said to grant the laws of nature which are supposed to follow from divine immutability and be secondary causes of the changes in bodies. So, the laws are another link between God's action and the forces apparently residing in bodies. Moreover, there is also the question of recreating the world at every instant "by the same action and with the same laws with which he created it"²⁹. All these "actions" have relating conceptual problems.

Most of them relate to the question: If God is immutable, how can he be the cause of change?

Dennis Des Chene has convincingly demonstrated that this question is not, in fact, Descartes question, but a general issue of the seventeenth century scholastic philosophy. It has an elaborated answer based on a simple fact: that, according to Aristotle's theory, motion is not in the mover, but in the mobile. So there can be an unmoved mover – God, and also, God's actions can produce changes in the creature without having to change him. However, this is still not enough: we have to find a way in which immutable repeated actions will bring about changes in the creatures.

There are several ways to answer this question and I will try to sketch some of them and to point out their differences.

Some interactionist interpretations

The most obvious way to answer the question concerning the way in which God's immutable actions bring about changes in the world is to imagine that God adds forces to bodies in much the same way he puts motion into matter. However, what are these forces supposed to be? Are they modes of matter? Gueroult's solution is to say that there is a multiple aspect of force: insofar as they are identical with divine conserving force they are causes, insofar as they appear in the world, they are effects, and insofar they belong to the creatures and they are not substances, they must be modes of created substances. However, Gueroult distinguishes between modes "properly speaking" and what he calls apparent modes: that by which proper modes exists, namely moving force and forces of resistance³⁰. One important problem of this interpretation concerns the quantifiable aspect of force. What Gueroult calls "the

²⁸ Some reference to fact that they are the same: Principia I. 21, the corresponding passage from Meditation III, AT VII, 49, "En effet, c'est une chose bien Claire et bien evidente a tous ceux qui considere avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour etre conservee dans tous les mouvements qu'elle dure, a besoin du meme pouvoir et dela meme action qui seroit necessaire pour la produire et la créer tout de nouveau si ell n'etoit pas point encore, en sorte que c'est une chose que la lumiere naturelle nous fait voir clairement que la conservation et la creation ne different qu'au regard de notre facon de penser et non point en effet", Le Monde, VII, AT XI, 37, Principia II. 42.

²⁹ II.42

³⁰ Gueroult, 1980, p. 199-200.

conserving force” does not seem to have dimensions and it is not clear how forces seen in this way can be quantified³¹. A similar direction of interpretation one can find in Gabbey (1980): by distinguishing between forces as causes of being (*causa secundum esse*), which are modes of divine action, and forces as causes of becoming (*causa secundum fieri*) he is able to say that, in the created world, the later are “real features of the mechanical world³². As manifestations of God’s conserving power, forces (as *causae secundum esse*) can be considered one attribute of extended substance, while as *causae secundum fieri*, forces are quantifiable causes of change which manifest themselves as modes or body³³. Making this distinction between forces as causes of being and forces as causes of becoming, Gabbey is able to avoid the criticism raised against Gueroult solution. However, it is not entirely clear in what way forces can be modes of extended substance³⁴. Gabbey main textual evidence for this interpretation comes from Descartes’ letter to More, where force is said to be “in created substance as its mode”³⁵. The problem with this formulation is that it can easily be interpreted in another way, as force being just a “way of speaking” about God’s action.

A nominalist interpretation: forces as “a way of speaking” of God’s actions

Daniel Garber interprets Descartes strategy for introducing forces in his natural philosophy as based on the replacement of substantial forms with a “way of speaking” about God’s action into the world. Forces cannot be modes of bodies because there is no way of reducing them to extension. However, the force of motion does not belong to God, either. Instead, what we call forces are just names for God’s action into the world. Garber outlines two possible models to account for this action. The first one, *the cinematic view* means that God sustains the world by recreating a succession of discrete, timeless world stages, one after another³⁶. The second way of speaking about God’s action into the world, and the one Garber’s favors is *the divine impulse view* according to which God sustains a world of

³¹ See Garber, 1992, 296-297, Des Chene, 1996.

³² Gabbey, 1980, p. 234.

³³ “Consequently, because the duration of *entia physica* necessarily entails force as their *causa secundum esse*, we may conclude that it is correct to describe force (*secundum esse*) as an attribute of body. Note that is not the principal attribute, because force depends on extension in the sense that extension is presupposed in saying that something corporeal exists or endures. ...As attributes of *res physicae* (*causae secundum esse*), Descartes’ forces are natural features of body, as quantifiable modes (*causae secundum fieri*) they fulfill the explanatory function of linking metaphysical principles...via the laws of motion...to empirically observable variety and change”, Gabbey, 1980, 238-9.

³⁴ Hattab claims that Gabbey’s solution cannot stand criticism because force cannot be a mode of body. See Garber, 1992, Hattab, 2000, p. 100,. Also Garber talks about the problem of locating these forces in Descartes’ ontology. Garber, 1992, p. 296-7. See also Des Chene, 313-4.

³⁵ Letter to More, August, 1649.

³⁶ Garber, “Descartes and Occasionalism”, in Steven Nadler, *Causation in Early Modern Philosophy*, Pennsylvania University Press, 1993, pg. 9-26, p. 14

bodies existing continually in time in which motion is caused by impulse. In any case, however, forces are not “real”, but are only “names” for God’s action. Cartesian forces are “neither in God (as Hatfield would have it), nor in bodies (as Gueroult would have it), nor in both at once (as Gabbey would have it), Cartesian force is nowhere at all”³⁷. As a result of this interpretation, Garber will have to make a sharp distinction between the two parts of Descartes’ natural philosophy: the one involving body-body causation and the other involving mind-body causation. If there are no forces in bodies, the only real causes of motion, those that can introduce motion into the world, are minds. However, minds can act in such a way only with the price of being exempt from obeying the laws of nature³⁸. This interpretation is able to solve some of the puzzles involved in Descartes’ account of laws. First of all, it clarifies Descartes’ distinction between the ordinary concurrence of God which maintains the same amount of motion he puts in there at the beginning and the various exceptions one encounters in the experience:

“those changes which either manifest experience or divine revelation renders certain, and which we either perceive or believe to occur without any change on the part of the Creator”³⁹.

We can imagine a world of minds and bodies in which the “new” motions are introduced by minds and, therefore, there are changes in the quantity and distribution of motions. This will solve the global problem of change and, although it would be difficult to accommodate into a coherent way of interpreting divine immutability⁴⁰, still would give us a way of talking about transformations. Nevertheless such construction would be faced with a dilemma: either the total quantity of motion in the world is increasing (something which is difficult to argue, even by appeal to God) or God’s role is to adjust the total amount of motion in such a way to allow the global conservation (for example through subtracting motion from other parts of the world, at the same time the new motion is added⁴¹). However, this is *not* what Garber claims. What he emphasizes is that there are two separate realms of Descartes’ natural philosophy. The conservation principle

³⁷ Garber, 1992, p. 297.

³⁸ Garber, 1993, p. 19. “Descartes grounds the laws of motion in God’s immutability; because God is immutable, he cannot add or subtract motion from the world. But though the conservation principle may constrain God’s activity, it does not in any way constrain ours; in our mutability and imperfection, we are completely free to add or subtract motion from the world.”

³⁹ II. 36. Now this pair of exceptions is extremely interesting. Notice that miracles and experiences are set together to tell us that there are new motions in the world.

⁴⁰ Something along this line has been done by Zev Bechler who has another way of dividing between the level of reality where God recreates the world at each instant through his divine immutable action and a phenomenal level where apparent unceasing changes take place. In this case, the real subject of conservation is not motion as such but the laws of nature. Bechler, 1991, p. 218-220.

⁴¹ As a result we would have a holistic world in which any “new” motion will have the most unexpected changes (a sort of “butterfly effect”). See Shea, “Cartesian clarity and Cartesian motion”, 1991.

governs only pure matter, and when God conserves (recreates the world) he deals only with “purely material systems”⁴². On the other hand minds can freely act as secondary causes, introducing or subtracting motion from the world. So, a part of the problem of causation is solved, but only the lawless one.

Although this interpretation avoids most of the criticisms raised against those who are locating forces and causality in God, it still faces the challenge of explaining in what way can God’s immutable action give rise to the diversity of phenomenal realm. As Des Chene has shown, the main problem with the divine immutability is not so much that in re-creating/conserving the world God is supposed to change – in the sense that there might be an actual succession in his volitions⁴³ – but that there is nothing in the divine immutability which can yield the actual global conservation law formulated by Descartes. In other words, there is no obvious way to pass from the fact that God is conserving/recreating the world at each instant to the conservation of the quantity of motion. At best, something else besides conservation is needed – or we need a special way to understand the conservation.

Conservation, concurrence and the two kinds of forces

What Des Chene proposes as an interpretation has been constructed to bridge a gap between those which interpret forces as being in bodies and those, like Garber, which tend to held a nominalist interpretation. The key to the problem of force is, for Des Chene as for other interpreters (Menn, Hattab, Pessin), God’s concurrence with the creation. This interpretation requires a more complex and rather traditional way of looking to God’s action into the world as being both a general conservation and a specific concurrence with secondary causes. For some

⁴² “Now, when God causes motion, the motion He causes must observe the conservation law. But there is no reason at all to impose similar constraints on finite and imperfect causes of motion. That it, though finite, imperfect minds may act in some law-like way, deriving from their finite and imperfect natures, the motion they cause need not satisfy the conservation principle. They may add or subtract motion from the world, even if God cannot. To suppose that they do argues for no change in God himself and does not give us grounds for imputing an “inconstancy in Him”. Thus, it seems, there is nothing arbitrary or inconsistent with Descartes’s principles to suppose that animate bodies, bodies capable of being acted upon minds, can violate the conservation principle. Such bodies stand, as it were, outside the world of purely mechanical nature. The conservation principle governs only purely material systems in nature, systems in which God is the only cause of motion.” Garber, “Mind, body and the laws of nature in Descartes and Leibniz”, *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1993, p. 125.

⁴³ There are two issues here: first, the motion is not in the mover, but in the mobile. Then, God’s volitions are not successive, but are beyond time. In following Fonseca and Suarez, Des Chene constructs a picture in which God’s action are temporal in the sense in which, although they are eternal in themselves, we conceive them as terminating in time. Des Chene, 1996, 318-319.

of the scholastics, God's conservation is not enough to sustain and direct the world⁴⁴. Something else is needed for any created substance to exist and to act⁴⁵.

"God acts immediately and per se in every action of a creature, and this influx of his is absolutely and necessary in order for the creature to effect anything"⁴⁶

God not only gives creatures their natural powers and essences, not only preserves them in being, but also applies the natural powers to their operations⁴⁷. Therefore, there is a stronger sense in which it was said that God is the efficient cause of everything that happens in the world. He creates and preserves the substances but he also concurs with secondary causes, determining the production of each individual effect⁴⁸. Andrew Pessin has enumerated some occurrences of the term "concurrence" in Descartes, building up a case for believing that he might start from a similar position. Also Des Chene and Menn have shown that there are in Descartes substantial borrowings from the concurrentist position⁴⁹.

What is important about concurrentism is that it envisages a way of speaking about secondary causation which opens the possibility of something to pass from

⁴⁴ Freddoso, "God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough," *Philosophical Perspectives* 5, 1991, 553-585.. Van Ruler, *The Crisis of Causality*, 1993, p. 266-7 quoting Coimbricenses, *Commentarii in octo libros physicorum*, I, 266. "that God immediately conserves all objects of creation. For albeit that He has first brought things about in conjunction to what is required for their preservation, He nevertheless conserves them in their being for Himself by way of an intimate influence (*illapsus*)."⁴⁵ See note 17: It is thus a *continuous action* by which God preserves everything, which is to be distinguished from the singular, natural action by which a fire, for instance produces heat in water. Although both the action of God creating the heat and His action conserving it are *realiter* the same in as far as they produce numerically the same heat in the heated water, the *action conservatrix* is nevertheless formally different from the physical action of heating in which God and the fire co-operate in order to produce the natural effect of heating.

⁴⁵ Suarez, D. 22, Molina, *Concordia*, Disp. 25, Part II, Freddoso, 1991, p. 554, Thomas Aquinas, De pot. Q3, a7, R.A. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden, 1995. Menn, 2000, p. 125 "most scholastics want to say that, beyond creation and conservation, a further act of divine concursus is needed",

⁴⁶ Suarez, D. 22, quoted by Menn, see Freddoso, 1991 for a interpretation of per se causation.

⁴⁷ Te Velde, 1995, p. 165-166. Clatterbaugh, 1999, p. 13 quoting Aquinas describing concurrentism: « the same effect is ascribed to a natural cause and to God not as though part were effected by God and part by the natural agent: but the whole effect proceeds from each".

⁴⁸ See the debate between Des Chene and Menn, 2000. For Des Chene, concurrence explains the determination of specific effects out of general rules (laws of nature). Steven Menn has shown that in the scholastic tradition, divine concurrence is supposed to decide not the specific effect but the individual effect inside of the several options coming from the same species. See Menn, 2000.

⁴⁹ Letter to Hyperapistes, August, 1631, AT III, 429-30, There is no doubt that if God withdrew his concurrence, everything which he has created would immediately go to nothing: because all things were nothing until God created them and lent them his concurrence. This does not mean that they should be called substances, because when we call a created substance self subsistent we do not rule out the divine concurrence which is need in order to subsist. We mean only that it is the kind of thing that can exist without any other created thing; and this is something that cannot be said about the modes of things, like shape and number....It is impossible that God should destroy anything except by withdrawing his concurrence, because otherwise he would be tending towards non-being by a positive activity". Descartes, CSM, 193-4.

causes to effect⁵⁰ and to enhance the nature of the effect created. As a matter of fact, this is exactly the point of dispute between the scholastics. While for Thomas Aquinas concurrence means a divine action distinct from that of the secondary cause, at least some of the late scholastics claim that God's action in concurring with a secondary cause is identical with the action of the secondary cause itself⁵¹. Meanwhile, at least some of the late scholastics (Suarez) claimed that by divine concurrence, what we get in the effect is something that secondary causes themselves cannot produce. We have one such example when we inquire into the way in which concurrence is supposed to determine an individual effect⁵². For the traditional philosophy, each natural power is prone towards certain kinds of effect. God's concurrence is supposed to determine from many possible instances the individual effect that will happen.

What Des Chene interpretation of Descartes' reconstruction suggests is that what we have there is a simple replacement of forms by laws of nature. Through the laws bodies, apparently endowed with forces, are said to act on each other. What really happens then is a superposition of several kinds of divine action. There are three traditional modes of divine efficient causation: conservation, creation and concurrence. Creation and conservation are seen as a single continuous action⁵³. The concurrence supplements the picture:

“The conservation of the total quantity of motion in the world thus reflects the single continuous action⁵⁴, and the single eternal volition, by which God both creates and sustains it in existence. When two parts of matter whose motions are incompatible meet, God cannot execute that volition simply by conserving the quantity of each part. Instead he concurs in the effect of each upon the other so as to resolve the incompatibility and, if need be, to diminish the motion of one part and augment that of the other so as to sustain the total quantity he first created.”⁵⁵

As a result, we don't get forces or causally active bodies but a coherent way of speaking about them. The conserving action of God could be thought in terms of the forces of statics, while the moving force expresses divine concurrence⁵⁶. So, in the end we can say that some forces are added to bodies through God's action of conservation, while others are the expression of divine concurrence.

⁵⁰ Freddoso, 1991, p. 564. See also Suarez, *Metaphysical discourse*, 20-22, translated by A. Freddoso, St. Augustine Press, Indiana, 2002, p. 180-1. “God's concurrence, insofar as it is directed toward effects outside himself, is per se and essentially something in the manner of his action, or at least something in a manner of a being made, that emanates immediately from God”.

⁵¹ Des Chene, p. 321.

⁵² Menn, 2000, p. 127, n.7 against Des Chene.

⁵³ Des Chene, p. 239.

⁵⁴ This is also a Suarezian position. See DM, 20, op. cit., p. 123-124. “Conservation is one and the same action as it endures in the whole of the time after the first instant and in every continuative instant of that time; therefore, it is also the same action as the production or creation that is effected in the first instant.”

⁵⁵ Des Chene, 330.

⁵⁶ Des Chene, 199, 334-335.

There are two main problems with Des Chene imaginative and complex explanation: first, the question of the rules of collisions. All Descartes' rules, and arguably the third law itself can have a very different form and still be coherent with Des Chene's reconstruction. Of course, this objection can be explained away simply by saying that Descartes got some rules according to a model of collision which, although coherent with the rest of the construction is nevertheless of different origin. But there is a second and more powerful objection: Why would God choose bodies as secondary causes (instead of laws, forces or minds, for example)?

Laws as secondary causes

As Helen Hattab has pointed out, one of the main challenges in the face of Des Chene interpretation concerns the very existence of bodies as second causes. Why would God choose bodies as the sources of secondary causation with which to concur? In order for concurrence to take place there has to be secondary causes. And, in the second part of the Principles bodies don't seem to be secondary causes. In fact laws of nature are said to be secondary causes. Hattab suggested that we should take this claim seriously and investigate a way in which laws can be secondary causes. The main problem in face of this interpretation is, of course, the fact that all seventeenth century metaphysics of causation held strongly the fact that only substances can have causal powers. In what way can the laws fulfill the role of secondary causes? Hattab's suggestion is that the laws seem to function analogous to forms. Their main function is to determine God's action in a particular case. God's action into the world being general and "indifferent", it is further specified through the laws. Although the laws of nature are the results of divine immutability, by being laws of nature, and by acting in a material world they are not dependent anymore on God only, but also on matter. As a result, general conservation is specified through the action of the laws upon matter. But the laws themselves do not give the outcome of the individual collisions (they only give us the generic/specific outcome). Therefore, God's concurrence is needed for determining the individual outcome.

What all these three strands of interpretation have in common is a constant preoccupation for the precise ways God is said to act into the world. By reinterpreting the double aspect of God's action we have not only a more complex picture of causality but also a distinction between material "properties". Although shape, form, motion are modes of extended substance, there is an important difference between them with respect to the precise way in which they are produced and conserved by God. If shape and size belongs to the nature of matter, motion is introduced by God at the creation and has to be conserved at each instant. Moreover, whatever pertains to phenomena which involve contrarieties in the modes of matter⁵⁷ implies also a specific

⁵⁷ McLaughlin, 2001 op. cit., for the importance of the Aristotelian model of contrarieties in any physics of seventeenth century.

kind of divine activity, namely concurrence. There are, therefore, important differences between properties which seem to belong to bodies, with respect to their causes. In a particular phenomenon of collision, for example, we see bodies endowed with shape, size, motion, tendency to move in a certain direction, preserve its own state and so on, but these qualities are the outcome of different ways of talking about causation and God's action into the world. Some of them simply belong to matter, others are created and conserved by God's immutable action (continuous with the creation) while some are the expression of God's general or specific concurrence with the secondary causes ("bodies" themselves, or laws). Starting from these suggestion, I would like to give a similar reading to the second part of the Principles of Philosophy starting not from the question of where are secondary causes, but from the question "What are the physical bodies?".

In the subsequent sections of my paper I will try to provide a slightly different reading of a possible way in which the laws of nature can be said to play the role of secondary causes in Descartes natural philosophy.

Rewriting Le Monde in a different setting: a drift unto occasionalism and a new place for laws

I have shown elsewhere that the numerous differences between *Le Monde* and the second and third part of the Principles can be considered the effects of an extensive process of rewriting the whole conceptual framework of natural philosophy⁵⁸. Between the results of this rewriting process is a constant elimination of actions, powers or forces from matter as if Descartes was constantly moving towards an "occasionalist" position⁵⁹.

Changes in the definition of motion

There is no proper definition of motion in *Le Monde*. However, Descartes claims that everything is in motion, that motion is an action and that this action is transferred through collisions⁶⁰. The same claims can be found throughout his scientific works and the correspondence⁶¹. As Des Chene has shown, Descartes

⁵⁸ Jalobeanu, *Le modele mathematique de l'individuation chez Descartes*, ARCHES, 6/2003.

⁵⁹ No need to mention that I am not speaking here of a theological position. Descartes claimed very early in his career that God can change the "eternal truths" (letters to Mersenne, 1630). What is at stake is his philosophical position involving causation. In his early works he seems to allow for bodies to be secondary causes, while by the time of his Principles he seems to have changed his mind.

⁶⁰ C'est-à-dire que la vertu ou la puissance de se mouvoir soi-même qui se rencontre dans un corps, peut bien passer toute ou partie dans un autre, et ainsi n'être plus dans le premier, mais qu'elle ne peut pas n'être plus du tout dans le Monde. AT XI, 11

⁶¹ Letter to Morin, 6 July, 1638, AT II, 204 "...outre qu'il faut remarquer que la signification du mot action est générale, et comprend non seulement la puissance ou l'inclination à se mouvoir, mais aussi le mouvement même. Comme, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il est toujours en action, cela veut dire qu'il se remue toujours.", Letter to Morin, 12 Septembre, 1638, AT II, 364, « le mouvement est l'action par laquelle les parties de cette matière changent de place".

early definition of motion is rather similar with what in the Principles is presented as “the vulgar definition of motion”⁶². During his early attempts to develop a new physics Descartes has used rather indistinctly terms which are separated in the principles: motion, tendency to move, action and even force (the power of causing motion) as referring to the same thing. However, in the Principles, what is motion in its “proper sense” is very different:

“a translation of one part of matter, or one body, from the vicinity of those bodies that immediately touch it and are regarded as being at rest, to the vicinity of others”⁶³

Many authors have discussed the changes of Descartes’ definition of *motion* from *Le Monde* to the *Principles*⁶⁴. If Descartes’ early conception of motion involves an equivalence between motion and action, claiming that each body has a proper motion, the definition of motion in the Principles is puzzling and confusing. The apparent contradiction between Descartes claims that motion is no more than translation with respect to other bodies considered at *rest*⁶⁵ and that each body has its own proper motion⁶⁶ has been signaled by many. Gaukroger (1995) suggested that what we have in the Principles are two different conceptions of motion: the surviving definition of “proper motion” and the new concept of relative motion destined to disguise Descartes’ cosmological theory. However, as Daniel Garber and others have demonstrated⁶⁷, what Descartes held in the Principles is a *relational* definition, not a relative one. Motion “in the proper sense” means not simply translation with respect to other bodies but the separation of a body from its vicinity. Descartes’ conception of vicinity is similar with the traditional definition of place⁶⁸, but the way he used it is entirely new⁶⁹, as a unique way of defining the motion of one body. Motion, in this interpretation, is a separation of surfaces. So

⁶² Des Chene, 1996, p. 291.

⁶³ II.25.

⁶⁴ Gaukroger, 1995, Des Chene, 1996.

⁶⁵ II. 29 “if we wish to attribute an entirely proper nature to motus and not [a nature] relate to something else [ad alium relatam] , when two contiguous bodies are transferred, one to one part, the other to another, so that they are mutually separated, we should say that motus is just as much in one body as in the other”. Other passages which seem to ascribe a relative character to motion are II. 13, II. 24.

⁶⁶ II. 32, “one should count but one motion in each body”, there is a “unique motion of each body that is proper to it”. Also II. 25.

⁶⁷ Des Chene, 1996.

⁶⁸ Des Chene, 1996, 262-266.

⁶⁹ “I have added, moreover, that translation occurs from the vicinity of the bodies contiguous to it to the vicinity of others, and not from one place to another, because as I explained above, “place” is taken in various ways, and depends on our thought: but when by “motion” we understand translation that occurs from the vicinity of contiguous bodies, then since only one set of bodies can be contiguous [to the mobile] in the same moment of time, we cannot attribute several motus to the mobile at the same time but only one”. II. 28, translated by Des Chene, p. 265.

“being in motion” or “being at rest” are, indeed, opposed states: being in motion means that at a moment $t_1 > t_0$ the surface of bodies A and B are separated, while at t_0 they were contiguous. Moreover, the key phrase “from the vicinity of those bodies regarded as being at rest” is introduced exactly to the purpose of ascribing motion to only one body. Although there are several difficulties involved here, it is fairly clear that what Descartes wanted was a way to describe a “state of motion” and a “state of rest” that can be defined punctually, “at an instant”. They are a pair of states: a body is either separated, or non-separated from its vicinity⁷⁰, it is either contiguous or not contiguous with given surrounding bodies. Of course, the real challenge here is to reconstruct the succession of “states” in time and to be able to ascribe a future state of motion or rest to a given body. But this kind of challenge is something we found before in Descartes each time we pose the question of time and change. So we can say that by changing the definition of motion Descartes got the same kind of definition he had found earlier for bodies.

A new definition of physical body

There has been a similar change in the definition of physical bodies in Descartes’ natural philosophy. As has been widely discussed in the literature, one of the main problems of Descartes’ physics (and metaphysics) is connected with the issue of individuation. His bodies seem to be just geometrical shapes in motion but neither of the two definition of motion can provide a principle of individuation⁷¹. However, there is an interesting possibility of defining bodies otherwise. It opens in the Meditations, where bodies are said to have some kind of “active powers” which enables them to affect my senses. This rather strange suggestion appears in the demonstration of the existence of physical bodies. It is a context which can be connected with the question of individuation (although its main purpose is to explain another case of causation, the body-mind causation, namely the perception). However, it is not a direction to be pursued. By the time of the Principles, the definition of the existence of bodies has changed completely, relying only on the principle of divine veracity⁷².

It is interesting and intriguing that Descartes abandons the idea that bodies have certain active faculties at a time that happened to coincide with the elaboration of *the new physics*. One would expect the “certain active faculty” to be used in such a project. It is worth noting that Newton’s definition of physical bodies went along the same lines: bodies are extended shapes endowed with impenetrability and a certain active faculty capable of affecting my senses⁷³. However, Descartes did not adopt this solution. Instead, in the second part of the

⁷⁰ See the difficulties acknowledged by Descartes himself in the letter to More: if a body move, each point of this body will be separated at a different time, so there will be many “states of motion” in the same body.

⁷¹ Gaber, 1992.

⁷² Garber, 1993, Garber, 1993, p. 20-24.

⁷³ Newton, *De gravitatione et equipondio fluidorum*, Hall, Hall, *Unpublished papers of Isaac Newton*, CUP, 1962.

Principle he embarked on a whole new project: the reformulation of a new definition of bodies suitable for doing physics but deprived of “active faculties” (or, at least, of the kind of active faculties envisaged in the Meditations).

Bodies, laws and secondary causes: superaddition

In *Le Monde* the laws are introduced in order to explain the evolution of the block-universe towards an ordered world. In the *Principles*, the laws are introduced as a part of the description of what is to be considered a physical body⁷⁴.

What Descartes proposes is a sort of cumulative definition: a body is a geometrical shape endowed with some properties. The only inherent property of a material shape as such in Descartes' own definition is “size” and there is a struggle at the beginning of Part II to make sense of what size is⁷⁵. The motion is added to matter by God's act of creation and conservation. As a result, a body has not only shape, but also a state of motion (or the opposed state of rest) and a very problematic quality: speed. I suggest that this is the only quality Descartes' keeps from its own definition of motion. The difference between the speed and all the other properties of bodies, is that speed cannot be defined in an instant. In fact, it is probable that by speed Descartes meant no more than the space traveled in a certain amount of time.

What is interesting is that Descartes seldom uses speed as such and that, especially when talking about collisions, he refers to degrees of speed, namely to proportions or straight comparisons between bodies. Also, “speed” or degree of speed is a “weak” property in the collision: a smaller body with a bigger “speed” is far less strong than a bigger body with a stronger speed. I don't pretend to clarify all the difficulties of the model, but here is my reading.

One important aspect which is missing both from the definition of motion and from the definition of body as a part of matter translated from the vicinity of the body is any tendency to move. Nevertheless, determinatio, or the tendency to move in a straight line is not absent from the *Principles*; it appears in the second law of nature. Now, it has been my suggestion in another paper⁷⁶ that we can see the laws of nature as part of the definition of body. The laws of nature are reintroducing persistence, tendency to move in the straight line, force of rest and maybe force of moving in the definition of what counts as a physical body. Therefore, a *physical body* is a highly abstract entity defined through a string of properties superadded by God to matter.

⁷⁴ Jalobeanu, 2003, op. cit.

⁷⁵ See Jalobeanu, Brading, 2001

<http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00000671/00/AllAloneJune02.pdf>, Jalobeanu, 2003 for an extended discussion. Many authors have considered the size of a cartezian body to be its volume, although this is by no means what Descartes is usually saying. Most of the times he speaks of shapes, not of volumes. See Edward Slowick, « Perfect Solidity: Natural Laws and the Problem of Matter in Descartes' Universe », *History of Philosophy Quarterly*, 13, 1996, for a similar interpretation.

⁷⁶ Jalobeanu, Brading, 2001. See also Jalobeanu, 2003.

B (M, s, d,)

Where M stands for the shape (size) of the part of matter, s designates the state of motion (with its corresponding opposed state of rest, s*, and d stands for determination, the tendency to move in a certain direction)⁷⁷. Each of these properties can be defined “in an instant” and each of them depends on God’s action into the world (the first two depend on his conserving action, the third one via the second law). Also, each of these properties can be represented geometrically and can be quantified (at the limit can be replaced by a number). But the string of properties does not end here. The first law, which is supposed to conserve the state of a body, can be also read as superadding a property to a part of matter. And this property is also expressed by Descartes in terms of an instantaneous *tendency* to resist (therefore the introduction of the famous *quantum in se est* – as far as is in its power), a tendency explained in the following terms:

“each thing strives, as far as is in his power, to remain in the same state, in accordance with the first law stated above. From this it follows that a body which is joined with another has some force to resist being separated from it, while a body which is separate has some force to remain separate. One which is at rest has some force to remain at rest, and consequently to resist everything which can change it, while a moving body has some force to continue its motion i.e. to continue to move at the same speed and in the same direction.”⁷⁸

By seeing them as a part of the cumulative definition of physical body, the laws can be said to be secondary causes. They are responsible of the fact that “bodies” have tendencies (the tendency to remain in the same state and the tendency to move in a straight line). However, the laws of nature are a result of divine immutability. Therefore, everything which they ascribe to bodies cannot be quantifiable (cannot be more or less, see Garber’s argument against Gueroult reconstruction of forces as duration). This is the case of the state of a body. As a state of motion or a state of rest, this property can have only two opposing values. According to the new definition of motion a body is either separated from its vicinity or contiguous with it.

What is going to happen with the other tendency, the *determinatio*, or with other properties, like those which are saying if a body is “stronger” and “weaker”. Let me start by analyzing the previous quotation.

By putting together the two tendencies ascribed through the first two laws, Descartes was able to get another quantifiable property of a body: its “force”. Again, we have to leave aside our modern conceptions about motion and physics

⁷⁷ This is also difficult to determine but Descartes seems to believe that we can define a straight line in an instant - just by indicating its direction – while we need more “points” to say what a specific curved line will be. Accordingly, the tendency to move in a straight line is also an instantaneously defined property. See Jalobeanu, 2003, Des Chene, 1996.

⁷⁸ II.43.

and take Descartes' words and definitions at their face-value. What we have here is not a description of the Newtonian inertia but just a string of properties that can be said to characterize a body in the measure they are quantifiable. The "force" of the body is a way of quantifying what means for it to be "stronger" and "weaker" in an encounter. It is not a quantity or a mode of body but several superadded properties put together by the very fact they are the properties of the same body. So we can say that a body has more force than another by comparing their sizes, surfaces (the area of surface, and not volume, constitutes the shape⁷⁹), and so on ("speed and nature of its movement" which involves the state of motion/rest, determination and relative speed. See the next section).

So, basically we can add to the cumulative definition several tendencies. Descartes himself had used several names for these tendencies: conatus, vis, tendency, determination. What they have in common is again the fact that they can be defined "in an instant" and that they are superadded to the physical body through the laws of motion.

This superaddition might seem weird. Let me begin by saying that Descartes' is not the only one who appeals to it. In his early *De Gravitatione*, Isaac Newton discussed a reconstruction of bodies as solid shapes endowed with motion and the powers to affect my senses that can be seen as an application of the same idea: God superadds to the created (extended) matter other properties (like impenetrability)⁸⁰. While some of the properties are essential to this extended matter (like inertia, later on, in the *Principia*), some others are not essential, but universal qualities, namely, they have been superadded by God to the created matter universally.⁸¹

Similarly, John Locke develops a whole account of how superaddition is supposed to work in the creation of substances.⁸²

Essay III, IV. 6 "God can superadd to Matter a Faculty of Thinking"⁸³

Now, for Locke, superaddition refers to God's action to introduce in bodies qualities that are not essential to matter. Newton's use can be reduced to the same kind of definition. What might be superaddition for Descartes? What are the superadded properties?

⁷⁹ II. 43

⁸⁰ Newton, *De gravitatione*, op. cit.

⁸¹ *Principia*, Rule III.

⁸² God can, if he pleases, put into bodies powers and ways of operation above what can be derived from our idea of body, or can be explained by what we know of matter. Locke, Works, IV, 476f

⁸³ M. Ayers, 1981, 210-251. See also Locke, Second Reply: "For example, God creates an extended solid substance, without the superadding any thing else to it, and so we may consider it at rest; to some parts of it he superadds motion, but it still has the essence of matter, other parts he frames into plants, with all the excellencies of vegetation, life and beauty...above the essences of matter in general, but it is still but matter...but whatever excellency, not contained in its essence, be superadded to matter, it does not destroy the essence of matter of it leaves it an extended solid substance. Quoted in Ayers, 1981, p. 212.

Can God superadd other properties to bodies? Can He add redness for example? Or can he just add souls to bodies, as in Locke's idea of superaddition? Of course not⁸⁴. To reply to the first possible objection, what God superadds to matter is just a special kind of properties which are coherent with its own nature (namely geometrical, measurable extension). And here the concurrence comes into picture. As Des Chene, Hattab and other have shown, God's concurrence with the created substance is supposed to bring forward the powers of the created substance themselves. In a very interesting formulation of the second law, Descartes claims that the law determines "the true nature of motion": "that all movement is, of itself, along straight lines". This can be read as follows: that there is a power to move in each piece of matter which, if unimpeded, will move that piece of matter in the straight line. However, no body is unimpeded and there are no straight line movements into the world – so the law in itself is useless. The law, as sheer expression of divine immutability is just a very general constraint on God's action. It does not apply to the world (not even in the weak sense of the seventeenth century divine commandments). As a matter of fact, in *Le Monde* Descartes claimed that the laws of nature are laws of any possible world. In order to be a law for this world, God has to step in and help this unusual causal agent to do something. And, according with the explained model of divine concurrence, God is supposed to act together with the secondary cause in the direction of bringing forward the same effect which that secondary cause is "able" to produce (which is in its power to produce). In the case of the second law, God's concurrence will bring about the effect, namely that there is a tendency to move in a straight line in each body and this tendency can, through God's concurrence, manifest itself (the actual effect being the centrifugal tendency with respect to the center of the vortex). In other words, as a result of God's concurrence with the second law, "something" present in the law (the property of motion take place along straight lines) will pass into matter as *determinatio*⁸⁵.

Similarly, the third law can be seen as contributing to the superaddition of other tendencies: to move and to be moved at the encounter with other surfaces. And here we got into the most difficult part of the Cartesian reconstruction, the one involving collisions.

⁸⁴ Or at least not without a miracle, and therefore Descartes' exceptions from the rules of conservation in II. 36.

⁸⁵ One of the important ideas about causation present everywhere in the seventeenth century, as well as in Descartes is that there is a similarity between cause and effect and that through causation something (a property) that was previously in the cause will now be in the effect. Clatterbaugh, 1999 interprets in this way Descartes' causal principle that there must be at least as much reality in the efficient cause as in the effect of that cause. Clatterbaugh, 1999, p. 21. "In general, realities are the properties, qualities, modes, accidents, or attributes of substances. For it is "properties, qualities or attributes" which exist formally and eminently in substances, and these are the only things which exist formally and eminently in substances. And it is such things as motion, extension, figure, and volition which serve as examples of realities and also as examples of properties, qualities and attributes." Therefore, he reformulates the Cartesian principle of causality "An efficient cause must have either actually or in the form of some grader counterpart the properties that are found in its effect" (p. 24). As a result, the causation presupposes an influx, or communication (of some property) from the cause to the effect.

What happens at an encounter?

According to Descartes' definition of motion, when a body (moving surface) encounters another surface, there is a moment in which the two surfaces will be contiguous, the two "bodies" being therefore only one "body". (the definition of motion seem to say that being contiguous and being "at rest" with respect to the contiguous parts it is enough to constitute a body). It doesn't matter what will happen a moment after (since God is not conserving the world as it was a moment before, but as it is now, in this very moment – find exact reference II. 44?) the encounter. According to the very definition of motion, there is a moment of the impact in which we end up having just one body.

In the same time the two bodies have opposite states of motion (or tendencies to move) so they cannot "stay together"⁸⁶. Therefore what is needed is an additional rule to say in what kind they will separate. But if there was a moment in which the two parts of matter were only one "body", then the transfer of motion does not mean anymore that a "part of motion" passes from one body to another, but just that different tendencies which can be present in one body will separate when that body will split⁸⁷. The two bodies which are leaving a collision are, properly speaking, different from those that entered into the collision. They have different properties. We need the third law to ensure that we will be able to predict some of the properties of the new bodies, so that we will be able to "recognize" them after the encounter.

It is important to stress that all these superadded properties of a physical body are in matter only insofar it is created, conserved and acted upon by God. So, in this sense, forces are neither in God, nor in matter, properly speaking. They do not belong to the essence of matter. Neither does motion, for that fact, at least not according to the description of the Principles. The only essential feature of matter, its only attribute is extension. All the other modes of matter are superadded by God. If some of them are superadded through God's conserving action, others are superadded through God's concurrence with the laws of nature.

Meanwhile, all the properties ascribed in this way to a part of matter are "real" in the sense that they are superadded by God, through the laws of nature, to "bodies". The cumulative definition allows us to see a body as a layered being, with an open set of properties. It is not entirely clear if all of them are modes or if there are different kinds of mode. What is nevertheless interesting is that there are places in Descartes suggesting this cumulative definition. For example, in the conversation with Burman, Descartes claims that the substance is identical with a collection of attributes⁸⁸.

⁸⁶ Letter to More, 6 August 1649 for the possibility of having more tendencies to move in the same body. Find some other references.

⁸⁷ Letter to More, August, 1649.

⁸⁸ Entretien avec Burman, AT V, 155, *Omnia attributa, collective sumpta, sutn quidem idem cum substantia.*

What is more important, however, is that forces don't have a special kind of treatment in this description of what does it mean to be a body. Without God's conservation and concurrence not only there will be no forces in matter, but there will be no bodies either, matter being reduced to sheer extension. Therefore, Descartes changes in the definition of motion as well as in the formulation of the laws can be considered as a part a coherent attempt to reformulate a definition of physical bodies. All the properties of matter beyond extension are standing, therefore, on the same ground. They are a result of God's acting into the world through creation, conservation and concurrence.

But if a body is an extended part of matter endowed with a string of properties, what kind of order, or what relation is between these properties? Are size and motion "more real" than the rest? Are tendencies and forces modes of matter, like shape and motion? One way to answer the question is to look at the set of qualities as expressing not modes of matter but *measures* of the modes of matter. After all, the size of the body is not extension, nor a mode of substance, but a sheer measure of extension. This measure has been given by mathematics via the eternal truths (which can be as well altered by God as the famous letters to Mersenne are claiming). A similar measure of motion can stand for that aspect of the mode which God can conserve in the world⁸⁹ and is expressed by God's action via conservation. Another measure of motion, speed, even more difficult to define, enters into the measure which seems to give us the possibility of comparing the "power" of bodies in an encounter. In this way, all the qualities of the set are "on the same ontological level": they are several measures of the modes of matter, some of them being the result of God's granting the eternal truths, some being the result of His action of conservation, and some being the result of divine concurrence (with the laws of nature).

Colliding bodies: reconstructing the rules of encounter

The deep peculiarity of the rules of collision has been emphasized by many. Gabbey (1980) suggested that they have been inserted in the second part of the Principles after that was finished. So he explains the weird place in which they can be found and especially the abrupt passage from rule 7 to the next article (concerning the definition of solids and liquids).

Before moving forward let's imagine there are no rules of collision in the second part of the Principles. What will happen if we pass directly from the demonstration of the second law to the motion in resistant fluids? Although collisions are very important in the Part III, Descartes does not use actual encounters for the purpose of calculating the outcome according to a conservation law, but exactly for the purpose of explaining how the diversity of bodies has emerged. Collisions are used in the third part to explain the transformation of

⁸⁹ God cannot conserve motion in the relational sense, nor motion seen as a separation of surface. If there is a global conservation of motion, what is conserved has to be more similar to a force.

bodies into something else (for example, the formation of sunspots is the result of an aggregation through collisions). All the examples of collisions I could find in the third part are, as a matter of fact, encounters having as a result the transformation of the colliding bodies into some other body. So, the rules of collisions as exposed in the second part of the Principles cover very particular cases of collisions. They are not at all “idealizations” of real cases to be introduced further on, and they don't seem to be relevant for the development of Descartes' cosmology. So why are they introduced after all?

One way of interpreting the introduction of the rules of collision in that particular place is to see them as an illustration of how the cumulative definition of bodies is supposed to work. In this case, what is relevant is not their actual outcome, but the way of “computing” (evaluating this outcome).

The famous letter to Clerselier from 17th February 1645 seems to support this view. It is only one of the places in which Descartes tried to explain further his rules of collisions (see the additions to the French edition). He formulates the general principle to be applied, gives examples and clarifies the main concepts involved. For example, he claims that a body in rest is simply a *bigger body*⁹⁰ because its surface it is not separated from the surroundings. Also, he stresses the fact that the state of motion and the direction of motion are different modes and, therefore, they change independently⁹¹. With all these clarifications and with the general principle of minimum change⁹², Descartes claims, we can understand the rules.

If we take them to be illustrations of the third law, their order becomes clear. The third law expresses a general case: either a weaker body meets a stronger one, or stronger body meets a weaker one. More difficult is the “equilibrium case” where the two bodies are of equal strength. It would be useful to think in terms of statics: as if the two bodies are weighted against one another⁹³. The rules are actually giving a list of properties to compare in order to decide which body will win the competition.

⁹⁰ Par un corps qui est sans mouvement, j'entends un corps qui n'est point en action pour séparer sa superficie de celles des autres corps qui l'environnent, et, par conséquent, qui fait partie d'un autre corps dur qui est plus grand. Car j'ai dit ailleurs que, lorsque les superficies de deux corps se séparent, tout ce qu'il y a de positif, en la nature du mouvement, se trouve aussi bien en celui qu'on dit se mouvoir; AT IV, 187.

⁹¹ Et il faut considérer dans le mouvement deux divers modes: l'un est la motion seule ou la vitesse, et l'autre est la détermination de cette motion vers certain côté lesquels deux modes se changent aussi difficilement l'un que l'autre., AT IV, 185.

⁹² lorsque deux corps se rencontrent, qui ont en eux des modes incompatibles, il se doit véritablement faire quelque changement en ces modes, pour les rendre compatibles, mais que ce changement est toujours le moindre qui puisse être, c'est-à-dire que, si, certaine quantité de ces modes étant changée, ils peuvent devenir compatibles, il ne s'en changera point une plus grande quantité, AT IV, 185.

⁹³ See Gaukroger, 2000, McLaughlin, 2001 for different accounts of the importance of statics for Descartes' rules of collisions.

Let us start with the definition:

A body B is a part of matter endowed with an open collection of properties:

$B(M, s, d, R, Q\dots)$

M = the shape of body, or the size (the measure of the external surface)

s,s*= state of motion with two opposed values “motion”(separation of surfaces) and rest (un-separation)

d= tendency to move in a (certain) straight line, determinatio, direction

R= tendency to resist the change of state, “natural inertia”

Q= quantity of motion

Descartes identifies three kinds of opposing states: rest and motion, opposing directions (since he is working on a unidimensional case) and another situation, in which there is a big difference between the two quantities of motion (II.44). It is not entirely clear why these two states are contrary⁹⁴, or in what way understand Descartes the weird claim that the slowness “partakes in the nature of rest”. What I suggest here is to think again to the kind of collisions that might be of interest for the subsequent cosmology. Following Des Chene, I think it is rather clear that the two main cases that Descartes has in mind are “reflection”(collision with “a wall” or a part of matter far greater than of the agent body⁹⁵) and absorption (when the two bodies become one).

Another interesting feature is the transfer of the quantity of motion. As a matter of fact only half of the cases describes in the seven rules allows the transfer of motion. If there are opposing states of rest and motion or opposing states d,d*, the most probable result is reflection.

Bearing this in mind, we can represent the rules of collisions as a small program of comparing the two strengths starting from the place where there are opposing states. Once we find the opposing states we have to compare the other corresponding properties and decide whether what we will get will be an absorption or a reflection. So the tables below can be imagined as being written line after line. Notice that some of the programs will terminate before we get to compare the quantities of motion.

⁹⁴ “It must also be noticed that one movement is in no way contrary to another movement of equal speed; but that, strictly speaking, only a twofold opposition is found here. One is between movement and rest, or even between rapidity of movement and slowness of movement (i.e., to the extent that this slowness partakes of the nature of rest): the other is between the determination of a body to move in a given direction and the encounter, in its path, with a body which is either at rest or moving in a contrary manner, and this opposition is greater or smaller according to the direction in which the body which encounters the other is moving. II. 44

⁹⁵ McLaughlin, 2001 for the way in which in Descartes’ collisions there is always an agent and a patient.

Example:

1. A weaker body encounters a stronger body
 - a. The “stronger body” is at rest (rule 4)

	B	C	
state	s	s*	Opposing states
size	m	M	A smaller body in motion hits a bigger body at rest, the “wall”, there will be a reflection
resistance		Depending on size	

- b. The stronger body is moving in opposite direction

	B	C	
state	s	s	There is no opposition between states since both are in motion
size	m	M	Collision between bodies of different sizes
direction	d	d*	Opposing states, there has to be a change in state which can be reflection or absorption
Quantity of motion	Depending on the speed xV (relative speed of the two bodies)	V	

What we have here are two cases:

- i. $x > 1$, reflection and the body B will not lose any of its speed – this is the “missing case” not presented in the rules⁹⁶
- ii. $x < 1$, B will be absorbed and both bodies will move together in the direction of C, with transfer of Q from C to B (the second rule)

- c. The stronger body is moving in the same direction (rule 7)

⁹⁶ Peter McLaughlin, 2001

	B	C	
state	s	s	No opposition
direction	d	d	No opposition
size	m	M	
Quantity of motion			There can be opposition between the two states arising only from the big difference between the quantities of motion. We can have reflection or absorption with redistribution, depending on the relative M/Q

There are three cases here, presented in the order of the amount of change needed. The principle of minimum is important here. If the body B has speed far greater than that of C (or, rather, the ratio of size and speed of the two bodies will be “in favor” of B (namely B has a greater speed but is not much smaller than C), it will be absorbed, with transfer of Q. If either the size of B is too small, or the speed of B is not big enough, B is the weakest and therefore cannot transfer motion and it will be simply reflected.

Conclusions

I have shown in this paper that the question “Where is the force in Descartes’ natural philosophy?” strongly relates to the question “How can we explain God’s action into the constitution of physical world?”. This in turns send us to the understanding of the fact that God’s conservation is not enough – not only to explain forces and collisions, but also for saying what counts as a physical body. I have tried to show that if we read Descartes’ reconstruction of Principles II as a way of the extended substance endowed with a string of proprieties superadded by God to matter, then the question of force is reduced to the same ontological level with the question of “ What is a physical body”. Having a proper definition of bodies mean having a way to speak about collisions in the same “mathematical” fashion in which we are speaking about bodies. By reducing the problem of force to the problem of body, Descartes hoped to solve both the issue of eliminating occult qualities and active powers and to assign a more active role to God than the one ascribed into *Le Monde*. Moreover, by substituting the concurring action of God with bodies (or powers in bodies) with a concurring action with laws, he is able to ascribe another role for his laws of nature, more acceptable from the

theological point of view and still coherent with the basic requirements of mechanical philosophy. In this way, God's action is essential at the level of creation, conservation and actual physics. Without God's concurring action with the laws of nature we are losing all the forces and tendencies which can measure the outcome of an encounter. Without God's continuous action of conservation, the bodies are reduced to pure geometry (which in turn depends on God's granting us the existence and permanence of "eternal truths").

Seventeenth century accounts of Descartes have presented his cosmology as relying on a divine impulse which adds motion into matter and the three laws of motion which governs the evolution of the chaotic early universe toward an ordered world. A world in which God is not active anymore and the laws are enough for governing the behaviour of the physical bodies. I hope I have demonstrated in this paper the fact that this view often attributed to Descartes is far from being true. In Descartes' physics, mere creation and the laws of nature are not enough to insure that we have a world of any kind.

L'ETHIQUE RETROSPECTIVE DU FILS PRODIGE

Laura PAMFIL*

ABSTRACT. The paper proposes a reconstruction of the ethics project of Constantin Noica. The Romanian philosopher didn't accomplish his intentions, but the main ideas can be uncovered by analyzing his other works.

Keywords: Constantin Noica, ethics, ethical norms.

Dans les notations journalières écrites par le philosophe roumain Constantin Noïca entre 1965 et 1968, le suivant paradoxe suivant – soi-disant «logique» - passe pour une réelle «catastrophe de l'éthique»: Si l'on pratique la vertu sans le savoir pas, on n'est plus vertueux (...). Si on la pratique en sachant qu'on est vertueux, ce n'est pas de la vertu, c'est une virtuosité.»¹ Ce raisonnement sonne étrangement aux oreilles d'un lecteur de XXIe siècle. Il conserve quelque chose d'antique. Une nuance originaire grecque, d'influence platonicienne, le survole, et certainement dans ce creuset générateur se trouve l'essence de la pensée noïcienne.

On peut constater ainsi que l'entière problématique de l'éthique noïcienne, oscillante entre l'hypostase ignorante et celle connaissante de la vertu, constitue formellement un cercle, similaire au cercle anamnétique platonicien, mais reste toutefois fidèle à l'esprit contemporain. Elle essaie de reformuler ontologiquement ses dilemmes moraux, que la tradition philosophique a souvent laissées irrésolues. Et tout comme en platonisme, cette reformulation pendule entre l'obéissance naïve devant la norme éthique et la violation délibérée de celle-ci... Dans le dialogue *Hippias Minor*, le plus capable de mentir – donc de pervertir la vertu dans son contraire – n'est pas l'ignorant, mais le connaisseur. Pour Noïca aussi, le plus capable de pratiquer le geste éthique est celui qui a déjà exercé la conscience connaisseuse en dehors de l'éthique. A la première vue, il semble que l'entier territoire de l'éthique soit confisqué et soumis à celui de la théorie de la connaissance. Mais c'est plus qu'un effet «trompe l'œil»! Parce que le cercle dialectique de l'être couvre tout et réussit à intégrer tout, y compris l'éthique, l'axiologie et l'épistémologie...

* University of Bucharest, laura_2450@yahoo.com.

¹ C. Noïca, *Jurnal de idei* (Journal d'idées), Bucarest, Humanitas, 1991, p. 115.

1. Un contexte paradoxal

L'étude que nous proposons a deux objectifs. Le premier serait celui d'esquisser le procédé par lequel l'ontologie intègre en soi l'éthique, et le second serait celui d'établir la fonction ontologique de la norme éthique dans la philosophie de Constantin Noïca. Bien sûr, nous assumons entièrement le caractère interprétatif de cette recherche. Mais le premier obstacle de notre enquête est la situation inapparente de son objet: malgré les nombreuses observations sur le caractère éthique et moral répandues dans tous ses livres, Noïca n'a jamais décrit un système éthique, et surtout il a refusé constamment de théoriser l'éthique en tant que science de la norme... Pourquoi cela, on pourrait s'interroger? Comment est-elle possible la coexistence du refus de théoriser l'éthique et d'une telle attitude d'admiration devant elle («Que c'est beau de vivre l'éthique!», «Etre toi-même le Bien, entre les marges de ton être. Quel plaisir, presque une volupté!»)²? C'est certainement une situation paradoxale, susceptible de créer confusion. Trouvés en impossibilité de s'expliquer ce paradoxe, les uns ont affirmé que Noïca a tourné définitivement le dos à l'éthique... Il y a deux raisons pour lesquelles les conséquences d'une telle affirmation ne sont pas négligeables:

1. Le philosophe Constantin Noïca, étiqueté souvent comme «le plus important philosophe roumain», est connu et analysé en Europe de l'Ouest presque exclusivement par son attachement politique temporaire à la Garde de Fer³. Ses plus importants ouvrages d'ontologie ne sont pas encore traduits, par conséquent l'évaluation théorique d'un tel philosophe reste fatalement précaire. Il faut bien remarquer aussi que toutes ces études supposent une relation étroite entre l'engagement politique de Noïca, son ontologie et une éthique possible ou, par contre, la carence critiquable d'une éthique.

2. Les philosophes roumains n'ont jamais conçu d'éthique. Dans les conditions historiques de la crise identitaire d'entre-deux-guerres et d'après la guerre, en plein régime communiste, ce manque peut-être aisément qualifié comme une coupable légèreté de la pensée et des penseurs. Or, c'est précisément ici qu'on peut identifier une des contributions noïciennes...

Cette étude essaie de découvrir et de reconstruire une éthique roumaine, à partir de l'affirmation publiée dans un quotidien de l'époque, à l'occasion d'un entretien journalistique avec Constantin Noïca: «Mon expérience de laboratoire est, bien sûr – avant d'être donquichottesque –, une impossibilité. *Mais je n'ai plus de temps pour m'occuper de ce que mon possible pourrait m'offrir: une éthique, par*

² C. Noica, *Jurnal filosofic* (Journal philosophique), Bucarest, Humanitas, 1990, p. 93.

³ Alexandra-Laignel Lavastine, *La philosophie nationaliste roumaine. Une figure emblématique: Constantin Noïca*, Université Paris IV, Paris, 1996, thèse doctorale. La traduction roumaine: *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Bucarest, Humanitas, 1998.

exemple.»⁴ On se demande, alors: quelle éthique aurait-elle voulu écrire Constantin Noïca à la place et à l'époque de la logique donquichottesque «de Hermes»?

On doit peut-être commencer la recherche en retenant un autre témoignage offert par Mihai Rădulescu dans sa véritable fresque historique, *Jocul cu moartea* (*Le jeu avec la mort*)⁵. L'auteur constate ici l'attitude noïcienne devant la position de son professeur, Nae Ionescu, en ce que concerne la question de «dépasser l'éthique». L'impératif «Voyons au-delà de l'éthique!» - Noïca lui réplique - est une création spécifique au XIXe siècle, création qui doit être dépassée elle-même, puisqu'elle *autorise tout*, dans n'importe quelle direction... Autrement dit, l'éthique donne couramment une normativité plate, fondée sur l'obéissance devant l'impératif moral. Au contraire, l'acte de dépasser l'éthique donne une fausse liberté, capable d'instaurer l'anarchie dans la vie quotidienne de l'individu humain. Apparemment, il n'y a aucune voie de communication entre ces deux alternatives.

Notons néanmoins, que le seul refus explicite est celui de la normativité plate, d'une sorte de «dogmatisme» éthique imposé par la tradition philosophique, et non pas celui de l'éthique «en soi même». La question sous-jacente de Noïca est: qu'est-ce qu'on devait accepter: la norme comprise comme forme nue ou la liberté in-forme? Est-ce que cette alternative de l'éthique traditionnelle est la seule alternative possible? Et la réponse suit: si on insiste pour concevoir l'éthique comme science de la norme, la norme elle-même doit être *reformulée*, en mettant en jeu ce que le penseur roumain appelle «la théorie des éléments»: «La psychologie, tout comme *l'éthique*, la physique et la philosophie, doit être pensée de nouveau à travers la théorie des éléments.»⁶ Il paraît que Noïca fait fonctionner *ce* concept modifié de l'éthique traditionnelle, dans une manière qui le rapproche de l'ontologie...

Nous essayons donc d'établir quelques jalons pour une éthique possible noïcienne, ayant en vue aussi une suggestion de M. Sorin Vieru: «on peut trouver une éthique dans ses ouvrages; on la trouvera en lisant attentivement le discours noïcien, avec l'attention concentrée sur le sens tacite de ses textes. [...] Cette recherche présuppose également une lecture attentive et un effort herméneutique, les deux pouvant expliciter ensemble ce qui reste implicite, même caché à quelconque intention.»⁷ Donc, quelles sont les choses concernant une reformulation possible de l'éthique et qui sont «restées implicites» dans la pensée de Constantin Noïca? Quelle est la nouveauté de cette perspective?

⁴ Le quotidien *Arges*, numéro 1/1982, *Constantin Noïca: «Filosofia nu se învață cu profesori, ci prin ucenicie»* (*Constantin Noïca: « La philosophie ne s'apprend pas avec des professeurs, mais par l'apprentissage»*), p. 4. «L'expérience de laboratoire» que Noïca le mentionne dans l'entretien est l'ouvrage *Scrisori despre logica lui Hermes* (Lettres sur la logique de Hermes), qu'il écrivait à l'époque.

⁵ Mihai Rădulescu, *Jocul cu moartea* (*Le jeu avec la mort*), Bucarest, Humanitas, 2001. Voir aussi Stelian Tănase, *Anatomia mistificării* (L'anatomie de la mystification), Bucarest, Humanitas, 2000, pp. 305-306.

⁶ C. Noïca, *Jurnal de idei* (Journal d'idées), Bucarest, Humanitas, 191, p. 110 (la soulign. de l'auteur).

⁷ Sorin Vieru, *Reperul etic în gândirea lui Noïca* (Le repère éthique dans la pensée de Noïca), *Revista* 22, numéro 49, 3-9 décembre 2002.

A. Comment reformuler l'éthique?

Il faut noter que pour le philosophe roumain l'éthique n'est pas seulement une science de la norme, comme la philosophie traditionnelle l'avait dit. Ethique est aussi une science des contenus vitaux indépendants de celle-ci. (On peut sentir ici les racines herméneutiques et hégéliennes de la prochaine «logique de Hermes».) Dans sa nouvelle définition, l'éthique est un essai (de l'esprit) d'introduire une unité de forme et de contenu dans la diversité du comportement humain⁸.

A l'origine de cette surprenante définition il y a l'effort de la pensée noïcienne de dépasser la dichotomie, elle aussi traditionnelle, entre âme et esprit; parce que les dettes de l'âme ne coïncident pas avec les dettes de l'esprit... Le but de cette nouvelle définition est de formaliser l'éthique sans risquer de la transformer dans un formalisme vide. Si les dettes de l'esprit sont prioritaires dans l'éthique traditionnelle, Noïca veut obtenir maintenant une unité conciliante entre les deux. La norme éthique n'a aucune valeur sans la confirmation préalable de sa rationalité. Et cette confirmation est donnée par le contenu vital qu'elle essaie d'ordonner. Une norme confirmée est une norme qui a pu donner un sens spécifique à un certain contenu vital. Si on parle d'exclusivité de la forme ou du contenu, on ne parle pas d'un vrai acte éthique. L'hypothèse noïcienne est que le seul sens de l'éthique est celui de donner «une consistance, un style dans le sens profond du terme»: «Une vie éthique a une réelle unité; elle a une identité avec soi-même.»⁹

B. La tâche de l'éthique: la conquête du sens général

Dans la perspective noïcienne, la norme joue le rôle de «port-être», en faisant partie du grand cercle de l'être, ainsi que l'éthique est aussi comprise dans l'ontologique. C'est pour ce fait que l'éthique, tout comme toutes les autres disciplines philosophiques, est subordonnée à l'ontologie et pose le problème de la relation de soi-même avec l'être. Mais quelles sont les caractéristiques d'un être qui intègre ainsi l'éthique?

L'être noïcienne est conçu comme un être inscrit (intégré) lui-même dans les choses sensibles. Il échappe au caractère absolu de l'être parfait parménidien, ayant une structure trinitaire, d'inspiration hégélienne: IDG (individuel-déterminations-général). La tâche ontologique de l'éthique est donc celle de trouver les déterminations adéquates (les normes, D) par lesquelles un individuel spécifique (l'individu humain, I) peut atteindre le sens général qui «le pose en ordre» (le Bien, l'ordre éthique, G). Don Quijote comme individuel spécifique, par exemple, essaie d'atteindre son sens général d'être un vrai gentilhomme médiéval au moyen des «simili-déterminations» (des déterminations impropres et grotesques). Il est, pour ainsi dire, un individu humain bloqué au dehors de l'éthique. Le processus qui définit mieux l'essence de Don Quichotte est la transformation de l'apparition dans une représentation¹⁰. L'outrance de la représentation marque le début d'une herméneutique redondante, qui jette ce personnage

⁸ C. Noïca, *Devenirea întru ființă* (Le devenir pour être), Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 23.

⁹ Idem.

¹⁰ Victor Ieronim Stochiță, *Efectul Don Quijote* (L'effet Don Quichotte), Bucarest, Humanitas, 1995, pp. 5-10.

dans la situation de ne pas pouvoir identifier la loi morale capable de lui conférer le sens général propre à lui-même.

Bref, on vit de manière éthique lorsqu'on a déjà trouvé la loi morale qui peut dévoiler notre être comme soi authentique (*eigentliche Selbst*). Bien sûr, cette loi morale noïcienne n'est pas universelle, à la manière des lois morales fonctionnelles dans les éthiques traditionnelles (l'impérative catégorique kantienne, par exemple). La critique de Constantin Noïca orientée contre les «pouvoirs anonymes»: les foules, le temps, l'histoire (dans le volume *De caelo*) veut dire également que le sens général est modelable après les tendances inévitables de chaque individu humain...

C'est assez visible à ce moment-ci la surprenante juxtaposition de la condition de l'éthique sur celle de l'ontologique. Parce que le modèle IDG est saturé (donc les trois termes ontologiques font possible que quelque chose soit vraiment et n'ait pas seulement des velléités de l'être) seulement quand un individuel (I) trouve les déterminations (D) capable de le conduire vers le sens général propre (G). C'est pourquoi Noïca va souligner, en suivant Platon dans le dialogue *Lysis*, la coïncidence entre ce qui est et ce qui doit être¹¹. Parce que l'ordre de l'éthique coïncide avec celle de l'être lui-même. Plus tard, Noïca adoptera la suggestion heideggerienne présentée dans l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik*. Il dira ainsi: tout ce qui est dans les choses sensibles est orienté vers l'être, l'ontique est orienté vers l'ontologique¹². Mais la condition nécessaire qui fait possible ce phénomène d'origine transcendantale – surnommé par Noïca «ethos de l'orientation» –, est l'absence de toute universalité dans le domaine des lois morales... Les normes éthiques ne doivent pas être réduites à un formalisme pur, elles doivent éviter «l'ethos de la neutralité» qui marque par excellence les territoires formalisés, indifférentes à n'importe quel contenu. On peut dire, dans l'esprit noïcien, que l'éthique est un vrai *organon du devenir pour l'être* (une science d'intervalle) et, aussi, un *reflet en conscience de l'ordre générale de l'être*. En quelle mesure une telle éthique, est-elle possible? On verra plus loin.

2. Les inconvénients de l'éthique traditionnelle

A. Le préjugé de l'ordre pré-établi et des normes absolues

Ce qui a rendu possible, dans l'opinion de Noïca, l'absolutisme de la loi morale dans les éthiques traditionnelles, c'est le préjugé des normes universelles, détachées des conditions circonstancielles (spatiales, temporelles, du sujet éthique) de leur applicabilité. On peut soupçonner ici le fondement métaphysique d'inspiration parménidien, où la fracture entre l'être et les choses sensibles fait tomber les dernières

¹¹ C. Noïca, *Trei introduceri la Devenirea întru ființă* (Trois introductions au devenir pour l'être), Bucarest, Editura Univers, 1984, p. 51.

¹² C. Noïca, *Kant si metafizica dupa interpretarea lui Heidegger* (Kant et la métaphysique, selon l'interprétation de Heidegger) dans: *Immanuel Kant. 200 de ani de la aparitia « Criticii ratiunii pure »* (Immanuel Kant. 200 ans après la parution de la «Critique de la raison pure»), Bucarest, Editura Academiei R.S.R., pp. 141-152.

dans la significativité du «rien». Entre la loi éthique et le contexte de la vie où elle s'applique, il n'y a aucune communication. Chaque membre de la relation reste dans son propre autisme... Derrière l'absolutisation de la loi, il y a le préjugé plus profond d'un ordre pré-établi, et des valeurs immuables qui pourraient être ré-établies au moyen des normes universelles.

Au contraire, la présupposition noïcienne est celle de la norme relative et modelable après le sujet éthique et aussi en fonction du contexte de son applicabilité. La norme éthique n'est pas donc absolue, mais circonstancielle. L'ordre pré-établi, lui aussi, est le résultat des erreurs héritées de la part de la tradition philosophique. Mais Noica n'accepte aucun fait «déjà donné»; l'ordre n'est pas déjà donné, tout comme le sens n'est pas déjà donné et l'être lui-même n'est pas déjà donné. Toutes ces choses sont elles-mêmes en train de se faire... En conclusion, le tableau du monde doit être composé (et non re-composé), un ordre doit être trouvé (et non re-trouvé), lorsqu'il n'est pas pré-établi: «Lorsqu'on intègre dans un monde, dans un ordre pré-établi, quand on l'accepte comme préexistante, avec ses sciences et ses vérités, on se dispense de la plus difficile des tâches: celle de trouver les éléments universelles en nous-même [...]. Il faut qu'on se découvre comme porteur des sens valables. Seulement ainsi on peut retrouver non pas l'objet – parce qu'on peut toujours l'ignorer – mais le monde, ce monde que nous ne pourrions tout à fait ignorer, parce que l'on contient «substance» par substance en nous-même.»¹³

B. L'instauration de la norme comme apriorique à l'acte éthique

Le plus illustratif exemple pour cet inconvénient est, du point de vue noïcien, la *Critique de la raison pure* kantienne. Ce qui est prioritaire chez Kant, explique-t-il, n'est pas tant le contenu de l'impérative catégorique, mais son caractère universel et catégorique¹⁴. Par conséquent, la forme décide dans le domaine de la vie morale de l'individu. Il y a, chez Kant, une nécessité (rigorisme) apriorique qui limite la liberté de l'individu humain. Ce formalisme éthique, comme pure possibilité, c'est un reflet pratique absolu, sans qu'aucune vicissitude du réel ne puisse le contaminer. «L'homme moral kantien est ridicule. L'homme général formalisé doit aussi être ridicule» affirme Noica dans son premier livre, *Mathesis sau bucuriile simple (Mathesis ou les joies simples)*. Or, ce caractère «ridicule» de la loi morale veut dire exactement que la norme universelle ne s'applique pas à chaque contexte particulier.

A l'autre but de l'histoire, les Grecques, avant Aristote, ont imaginé une conception antagonique où la Forme du Bien était, par contre, l'accomplissement, la consistance de la vie. Oui, mais la Forme était métaphysiquement pensée comme Être et comme réalité, observe le penseur roumain. C'est la raison pour laquelle

¹³ C. Noica, *Devenirea întru ființă* (Le devenir pour l'être), Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 63.

¹⁴ Idem, p. 24.

l'éthique antique coïncidait en grande mesure avec la métaphysique. Parce que chaque opposition cachait, chez les Grecques, un «meilleur» et un «pire»: ce qui est chaud est opposé et meilleur que ce qui est froid, la plénitude est meilleure que le vide, le mesurable est meilleur que le non-mesurable, le juste est meilleur que l'injuste, l'identique est meilleur que le contradictoire, l'être est meilleur que le non-être: «Mais l'opposition bien-mal n'aura à un aucun moment un sens «moral». Le Bien grecque – n'importe combien de complications emmenaient à la lumière, surtout dans sa formulation platonicienne – signifiait en tout cas l'accomplissement, donc un plus de l'être, engagement dans l'être. L'opposition bien-mal est ici, sans doute, une opposition métaphysique.»¹⁵

Les deux solutions éthiques extrêmes, grecque et kantienne, glissent entre la nécessité et la liberté, entre l'universalité de «ce qu'il faut» et la particularité de «ce qu'on aime». Elles obtiennent soit l'exclusivité de la forme, soit l'exclusivité du contenu. «Fais ce qu'il faut!» exige l'impératif kantien («au risque de ne jamais accomplir ta vie», interprète Noïca le sous texte). Cet impératif respecte seulement le critère noïcien de la forme, en introduisant une *unité de la forme* dans le divers du comportement humain. Par contre, la formule antique «Fais ce que tu aimes!» («à la condition d'atteindre un accomplissement» continue Noïca l'idée) respecte seulement le critère du contenu et introduit une *unité du contenu* dans la vie morale de l'individu. Pour la mentalité antique, le survole libre au-dessus des réalisations individuelles est primordiale. Noïca ressent la précarité des variantes extrêmes de l'éthique, l'une bloquée dans la gesticulation extérieure, l'autre concentrée narcissiquement sur son propre agrandissement intérieur. Aucune des ces deux formules n'obéit pas à la condition d'introduire une unité de forme et de contenu dans la diversité du comportement humain. Et alors, le philosophe roumain essaie de trouver une troisième solution...

3. L'éthique de la rétrospection

Les deux variantes pratiques traditionnelles, avec leur inadéquation entre forme et contenu, présentent aussi l'inconvénient d'obturer la possibilité d'une réelle rencontre entre «ce qu'il faut» et «ce qu'on aime». Or, ce rencontre est exactement la condition de l'eudémonisme... L'éthique accomplie ressoudra ainsi pas seulement le problème ontologique appliqué à un individu humain – la question d'être réellement, pleinement, et pas d'imiter seulement les vellétés d'être –, mais aussi le problème d'eudémonisme. La vie éthique kantienne était «assassinée» dès son début, elle succombait sous le commandement tout-puissant de la norme. Cette vie excluait, au moyen du commandement pratique, la possibilité d'apparition de tout contenu neuf dans la vie morale... L'incapacité de vivre la nouveauté en ordre pratique, soustrait l'individu au «devenir pour être» et le jette dans le «devenir pour devenir». Autrement

¹⁵ C. Noica, *Devenirea întru ființă* (Le devenir pour l'être), p. 106.

dit, pour Noïca, la nécessité de l'impératif moral kantien n'est rien d'autre qu'un consentement à éviter d'obtenir la rationalité de la norme, que la vraie vie éthique implique. Dans l'autre version traditionnelle, la nouveauté pratique était réitérée dans les conditions d'une complète ignorance de la norme. La recherche fébrile des contenus favorables à la réalisation personnelle était susceptible de jeter chaque fois l'individu en dehors de l'éthique. On échouait alors pour la deuxième fois à attendre le devenir pour être. Quelle est la solution noïcienne?

«L'acte éthique doit être quelque part, entre ce qu'il te plaît et ce qu'il faut faire», dit-elle¹⁶. Mais pour la faisabilité de ce nouvel impératif, on devait changer radicalement le statut de la norme que l'éthique classique admettait. «*Il y aurait été mieux de faire comme ça*» c'est la forme conciliante de la norme obtenue *a posteriori*. Dans la vision noïcienne, toute nécessité morale et tout impératif pratique sont rétrospectives. Elles ne sont pas imposées *a priori*, mais résultent tout à fait rationnellement de l'action pratique. La loi morale n'est pas universelle et n'a pas le rôle de guider hypnotiquement les gestes du sujet éthique. Par contre, le sujet éthique se pro-pose des principes moraux et confirme lui-même la validité des ces principes qui servent mieux ses contenus vitaux. La loi morale doit in-former, incorporer des contenus vitaux, sonne la reformulation au fond du philosophe roumain.

Voyons les détails. L'ontologie noïcienne entière prévoit une prééminence du possible sur le réel. Le geste éthique et la conscience morale sont *possibles* dans la mesure où elles ne détiennent pas depuis le début leur sens. Pour obtenir le sens qui les rend *actuelles*, elles doivent exécuter un retournement dialectique à la source qui a émis la norme. L'actualité de la norme est ainsi une question seconde, non-spontanée, autrement dit, c'est le *reflet* de cette norme dans la conscience du sujet éthique... Ontologiquement, à ce processus correspond la situation où l'individuel doit trouver l'instance générale qui «le pose en ordre» par des déterminations adéquates. Ce qu'il faut observer ici c'est que le sens général (le sens de la vie, par exemple), *n'est pas déjà donné, mais est en train de se faire, il devient lui-même*. Il n'est pas universel parce qu'une norme éthique peut-être adéquate pour les uns et inadéquate pour les autres, efficiente dans un contexte mais inefficace dans un autre, appropriée à ce moment-ci et inappropriée plus tard etc. En conséquence, pour identifier le sens général qui me rend à l'être, il faut que j'expérimente «la bonne réversibilité», ça veut dire régresser vers le moment particulier où une loi a prouvé son adéquation à mes contenus individuels. La problématique éthique chez Noïca emprunte ainsi *le paradoxe de la connaissance* du dialogue platonicien *Menon*. Mais dans la formulation noïcienne, ce paradoxe est le suivant: pour qu'il réussisse d'être progrès, démarche vers autre chose, le geste, comme la pensée, doit s'auto-détenir lui-même dès son commencement. Ça

¹⁶ Idem, p. 24.

veut dire que le geste éthique doit détenir sa rationalité pour ne pas risquer d'être une simple tautologie pratique¹⁷.

4. La légitimité de la norme a posteriori

De quelle manière est-elle possible l'instauration *a posteriori* de la norme et quelle est la légitimité ontologique d'une telle entreprise?

A. La double instabilité du sujet éthique

De la même manière que la pensée n'est pas, dans l'opinion de Noïca, que la pensée du pas-encore-pensé, «le comportement éthique est un engagement dans une situation éthique pas-encore-vecue, une démarche vers le ne-pas-encore-vecu.»¹⁸ Le progrès moral veut donc dire: sortir en dehors du «déjà-fait» et, concomitamment, rester quand même dans l'horizon du fait connu. La moralité kantienne reste exclusivement dans le territoire du déjà-fait, étant une pure tautologie pratique. La morale antique est, au contraire, un «autisme du principe non-reflété dans les choses»¹⁹. La solution noïcienne essaie de dépasser les deux variantes éthiques. La qualité de l'acte éthique d'ajouter ce qui est déjà connu à ce qui est méconnu, d'adjoindre ensemble l'ancien et le nouveau, réside dans la double instabilité du sujet éthique, qui naît en lui *la tendance à passer du sens à l'acte et puis au rebours*: «L'acte éthique est possible seulement en qualité de geste qui retourne incessamment au principe tant que principe qui oblige à faire. Il y a – tout comme dans la connaissance, une double instabilité du sujet éthique: quand on fait quelque chose, il veut détenir la justification, et quand on a le sens, il veut l'accomplir.»²⁰ Lorsque le moralisme kantien n'exprime que le passage obligatoire du sens à l'acte, le cercle dialectique doit être complété avec l'autre moitié de la vérité: le passage de l'acte au sens...

Mais de quelle sorte de relation peut-on parler entre la nouveauté pratique, le ne-pas-encore-vecu, et les principes moraux? Semble-t-il que seule la nouveauté pratique est susceptible d'amener un contenu vital adéquat dans le formalisme des lois éthiques. Les principes moraux ne sont pas immuables, veut transmettre Noïca; le sujet éthique exerce une influence sur eux et les lois éthiques sont fréquemment changeables; elles deviennent. Selon le modèle grec, ce qu'il y a coïncide avec ce qu'il doit être. C'est en raison de ce fait que l'ordre de l'être – ça veut dire l'ordre du Bien métaphysique grecque – s'instaure finalement.

Dans le même esprit, on peut dénommer «valeur», dans la pensée noïcienne, tout ce qu'emmène à la lumière un plus de l'être. Mais on ne peut jamais parler d'une disjonction absolue des valeurs «négatives» et «positives», tel qu'il n'y a pas de disjonction entre être et non-être, ou entre bien et mal. La pensée noïcienne n'écoute

¹⁷ Idem, pp. 25-26.

¹⁸ Idem, p. 23.

¹⁹ Idem, p. 25.

²⁰ Idem, p. 26.

jamais la voix du principe de la contradiction bilatérale utilisée dans la logique formelle. Au contraire, il s'agit ici d'une situation appelée par Noïca «contradiction unilatérale»: il existe deux termes de la relation, mais seulement un d'eux contredit l'autre. Le second terme ne contredit pas le premier terme, mais l'intègre en lui-même. C'est plutôt une logique de la raison hégélienne, que la logique de l'intellect cartésien, affirme l'auteur roumain. Le concept noïcien du bien inclura et subordonnera celui du mal, dans l'esprit des *Ennéades* plotiniennes où «le mal est nécessairement attrapé dans les chaînes du bien, tout comme un esclave (...) ligoté aux chaînes d'or»²¹ et il ne peut être pensé de la manière absolue. De même, l'être subordonnera le non-être sous la forme des quatre types du néant (des formes «malades» du devenir, dans le sein de l'être, dira Noïca dans son livre *Şase maladii ale spiritului contemporan (Six maladies de l'esprit contemporain)*, parce que le néant en lui-même c'est plutôt une irréalité²². On peut dire alors: «la valeur négative est plutôt une irréalité»... Tous ces faits sont des conséquences de «l'ethos de l'orientation» noïcien dans le territoire de l'éthique.

B. L'apparition dialectique de la conscience de soi-même et de l'acte éthique

La parabole biblique du fils prodigue préfigure, pour la philosophie noïcienne, la «libertine» variante antique de l'éthique. Le fils prodigue rencontre la nécessité seulement dans la mesure où celle-ci n'éclipse pas sa liberté, mais lui donne un contenu possible. Le frère resté à la maison préfigure l'autre variante de l'éthique, ça veut dire le modèle kantien; il est la paradigme d'une conscience éthique qui fonctionne en vaine. Il ne fait aucune erreur, mais son erreur fatale est celle de s'installer dès le début dans la condition où il ne peut jamais commettre une erreur: «Il y a une sorte de *somnambulisme du principe* et le frère du fils prodigue paraît vivre cet état. C'est pour cette raison que sa marche était déjà-sue, sa vie déjà-vécue. Installé dans la contemplation du principe, c'est là qu'il se trouve, le frère n'est plus ouvert vers l'action.»²³ Pendant ce temps, le fils prodigue, qui souffre de la maladie surnommée par Noïca «katholite» (maladie de l'esprit caractérisée par le manque du terme général de l'être, dérivé de gr. *to katholou*, général), nie toutes les sens généraux déjà-donnés, comme celui de la famille et de la société. Il essaie de s'approprier les sens généraux qu'il aime le plus (celui de la nature, du voyage, de l'amour etc.), malgré le fait qu'il ne les *connaît* pas comme généralités (il n'a pas encore obtenu leur rationalité). Lorsqu'il ressent le besoin d'un sens général propre à lui-même, il tourne à la maison: la famille est le seul sens général dont la rationalité a été déjà confirmée par son expérience. Donc: quels sont les stages de formation de la conscience éthique noïcienne, selon les étapes de la dialectique thématique du devenir pour être? Il est facile de

²¹ Idem, p. 108.

²² Idem, p. 187.

²³ Idem, p. 25.

souçonner qu'elles sont presque un décalque éthique de la dialectique circulaire du devenir pour être...

Il faut dire que l'intention de Noïca n'est pas celle de re-composer à la lettre la dialectique hégélienne, mais de «faire justice» à l'esprit de la dialectique hégélienne, en la remodelant. La dialectique noïcienne ne présentera pas alors les trois étapes consacrées (thèse-antithèse-synthèse), mais déroulera quatre étapes: thème-thèse-antithème-thème. On passe de cette façon d'une dialectique théétique linéaire à une autre, thématique et circulaire, du devenir pour être... De cette façon, explique l'auteur roumain, la nouvelle dialectique respecte l'esprit – même en dépit de sa lettre! – de Hegel, dont l'intention obsessionnelle était de partir d'un tout (envisagé dans son *An-sich* et sa généralité) pour le retrouver vraiment comme un tout (dans son *An-und-sich*). Pour éviter le chaos terminologique créé par conséquent de ce détournement de la dialectique, Noïca redéfinit les termes: à la place de la synthèse hégélienne on aura le thème noïcienne et à la place de l'antithèse on trouvera l'antithème... Dans l'opinion noïcienne, la signification traditionnelle de la thèse, imposée par Hegel, était celle d'une position condamnée à l'abandon; elle conservait aussi une certaine forme de finitude. Si on retourne à elle, en la regardant d'une autre perspective, «on ne peut pas se reconnaître en elle, et elle non plus se reconnaître en nous». La condition du théétique est celle de l'abandon et de l'engagement dans la nouveauté. Le développement de la nouveauté est-il possible seulement dans l'horizon thématique, qui emmène avec lui-même la communion infracturable de la thèse et de l'antithèse. Le risque de perdre la thèse – représentée par l'être lui-même dans la pensée noïcienne - est ainsi écarté. L'être, le thème, par excellence, ne se perd soi-même à un aucun moment; mais il n'est obtenu qu'à la fin idéale du parcours dialectique.

Le tracé dialectique du sujet éthique est alors le suivant: il reçoit, dans l'étape de la thèse, la norme éthique de la famille. C'est une norme *a priori*, dépourvue de et indifférente à tout contenu vital. Il nie la norme déjà-donnée dans le deuxième stage, dénommée par Noïca antithème. Le sujet éthique (le fils prodigue dans l'exemple antérieur) devient maintenant la victime des contenus vitaux, non-informés, non-ordonnés par aucune loi morale. L'étape qui marque la particularité essentielle de cette dialectique est le thème, qui remplace la synthèse hégélienne. A ce moment là, la nouvelle dialectique parle d'un retournement à la norme, stage où se passe la conquête de la norme éthique, formel et, finalement, rationnel. En conclusion, dans l'étape de la thèse, on retrouve le type de conscience éthique kantienne, incarnée par le frère du fils prodigue. Dans le stage de l'antithème, on nie la norme éthique, mais le thème retrouve à un autre niveau la norme idéale, comme forme remplie par un contenu nécessaire. De cette manière semble fonctionner la dialectique de l'éthique rétrospective que nous avons décryptée dans la pensée noïcienne.

5. La perspective ontologique

Comment peut-on expliquer le besoin noïcien de reformuler l'éthique classique? D'où vient ce radicalisme? Pourquoi Noïca n'a-t-il pas limité son intervention au simple effort d'amender les principes moraux traditionnels? Il faut dire qu'une réponse valable à cette question reste indissociable d'une réévaluation de l'ontologie traditionnelle. Lorsque la valeur – donc le fondement de toute éthique – est définie comme «ce qui emmène un plus d'être», l'éthique noïcienne ne peut pas être pensée en dehors de l'ontologie et n'a aucun sens sans elle. En fait, l'éthique est subordonnée à l'ontologie, comme toutes les autres disciplines philosophiques, puisque ici «tout tombe dans le grand cercle de l'être».

Cette perspective relève l'impossibilité d'utiliser l'universalité de la norme apriorique, qui implique une conception de type absolutiste. Parce que l'être noïcien n'est pas absolu, mais relative aux choses sensibles: il n'est pas «au-delà», mais précaire et ici, intégré en choses individuelles; l'être n'est pas éternel et immuable, mais c'est une présence fuyarde, qui finit au même instant que la chose sensible, dans la vision du *Traité d'ontologie*. Mais si l'être est conçu de telle manière, ni «le port-être» (la valeur, dans sa redéfinition noïcienne), ni le système normatif qui le soutient, ne peut être absolus, mais relatifs à la dynamique des réalités fuyardes. Notre discours se trouve juste en ce moment au cœur de la vraie tournante noïcienne face à la tradition: les grandes entités générales (l'être, le sens de la vie etc.), le suggère Noïca, ne sont pas fixistes et universelles, mais elles sont précaires et changeables... Il y a besoin des normes instaurées *a posteriori* parce que les grands sens qui dirigent les réalités humbles à un moment donné manifestent une crise et peuvent être «éduquées», orientées instantanément vers l'être. La signification de la «révolution» noïcienne est la suivante: ce n'est pas l'homme qui se soumet à un sens idéal déjà-donné, mais le sens idéal va se modifier selon les tendances inhérentes à tout être humaine.

Ceci était peut-être prévisible: cette éthique «révolutionnaire» et rétrospective n'exclue pas totalement l'éthique classique, mais l'intègre comme une étape évolutive nécessaire. Seulement l'éthique traditionnelle, affirme le philosophe roumain, contredit et exclue résolument le système normatif *a posteriori*, dans la logique de la «contradiction unilatérale» noïcienne. Pourtant, on ne saurait pas imaginer que cette contradiction unilatérale, avec son ample champ d'applicabilité, est une nouveauté absolue. Les origines de cette idée agréée par l'intellectualité roumaine d'entre-deux-guerres – Lucian Blaga l'utilise lui aussi dans son œuvre philosophique –, étaient hégéliennes. Cette conception suppose que l'esprit se développe lui-même dans l'histoire au moyen des intégrations successives. Noïca affirme que la nouvelle exception à la règle ne contredit pas, et à la fois elle ne confirme pas la règle déjà existante, mais l'élargie. La théorie de la relativité n'exclue pas mais intègre la mécanique classique, et la géométrie non-euclidienne ne contredit celle euclidienne, mais l'intègre comme son cas particulier. *Dans le moment de l'intégration, les grandes vérités de l'humanité traversent une crise, résolue ultérieurement par un remodelage*

qui rend compte des tendances inhérentes à chaque individuel: «L'intégrante [la fonction intégrative de l'être, note L.P.] devient ainsi une école des généraux. La réalité entière, y compris l'homme, s'éduque ou peut s'éduquer sous le règne de cette précarité ontologique. La conscience de l'éducation des sens généraux provoque, dans le cas de l'homme, la vision intégrative de la culture, celle-ci devenant clairement une des 'intégrations successives'»²⁴

En ce qui concerne la correspondance entre l'éthique et l'ontologie, au modèle kantien et à celui noïcien correspondent deux fonctions de l'être. Au modèle kantien lui correspond *l'être réalisante* ou *générative*, où le terme général (G) du modèle IDG (individuel-déterminations-général) impose son possible sur l'individuel (I). Il in-forme abusivement l'individuel et fait passer abusivement son possible dans le réel. Par contre, au modèle de l'éthique rétrospective lui correspond *l'être intégrative*, où l'individuel (I) monte jusqu'à son sens général (G), sans l'intervention des déterminations (D). L'individuel passe de cette manière son réel dans le possible. On aura donc deux sens fonctionnels de l'éthique: un sens ascendant (noïcien) et un sens descendant (kantien). Les deux fonctions de l'être recomposent le cercle instable du sujet éthique: l'être réalisante fait le passage du sens à l'acte, en temps que l'être intégratif fait obtenir le sens général de l'acte éthique.

Pourquoi le modèle noïcien serait-il préférable à celui kantien en suivant la perspective de l'intégration? Parce que l'impérative catégorique, avec son excès formel, risque d'écraser l'individuel et peut déformer celui-ci «jusqu'à l'échec de sa propre réalisation [...], ou peut le transformer dans un automate de la loi, quand on ne lui donne pas, dans le cas de l'homme, l'exacerbation des déterminations, ressentie dans la maladie spirituelle de la 'horetite'»²⁵. Dans l'autre cas, le sens général *est sollicité* au lieu de s'imposer; il dit quelque chose sur le libre arbitre de la conscience connaissante et s'auto-modèle selon les tendances de l'individuel. Ainsi, l'intégration a modifié, a même généré le général lui-même, qui n'est plus tyrannique et rigide. La rencontre avec la loi a obtenu maintenant un *caractère délibéré*; elle n'est pas supportée en passivité par le sujet éthique, mais devient directe et recherchée: «On peut vivre soit 'par hasard' et sans avoir un sens général, soit on peut être vécu par un ordre général sans le savoir pas; mais on ne peut pas aspirer à un *autre* général que par propre délibération.»²⁶

6. Le statut de la norme dans l'éthique noïcienne

Devant une telle éthique, modelable *a posteriori*, on peut répliquer bien sûr qu'elle peut *tout justifier* derrière la façade débonnaire des bons accomplissements personnels. Autrement dit, elle conduit finalement à la même conclusion que l'essai de Nae Ionescu de dépasser l'éthique, conclusion qui inclut, à la limite,

²⁴ Idem, p. 285.

²⁵ Idem, p. 286. La "horetite" est une des six maladies de l'esprit comptabilisées par Noïca; elle provient du gr. «o horos» - limite, détermination, et est caractérisée par l'absence du terme moyen de l'être: les déterminations.

²⁶ Idem, p. 287.

l'amoralité. L'unique argument que Noïca oppose implicitement à ce possible type de critique, est celui ontologique: l'essai de saturer le modèle ontologique IDG provoque *un nécessaire passage à l'ordre*. Dans le passage nécessaire à l'ordre, envisagé dans l'ethos de l'orientation, qui est un phénomène d'origine transcendante, réside le besoin de l'être de trouver son équilibre, tel que le réel est idéal, parce que «dans le monde, ce qui est aspire à ce que doit être.»²⁷ Noïca utilise cette idée platonicienne du dialogue *Lysis* pour réaliser un passage dans la manière hégélienne du «devenir pour devenir» au «devenir pour être»: «Il y a une unité du réel et de l'idéal, de l'objectif et du subjectif; le subjectif est seulement devenir vers l'objectif, sinon il manque de vérité; l'objectif est devenir vers le subjectif.»²⁸

En conséquence, on peut établir quelques jalons théoriques sur le statut de la norme dans l'éthique noïcienne de la rétrospection:

A. La norme éthique n'est pas déjà-donnée, mais «en cours de se faire» au carrefour du sens général (G) et du cas individuel spécifique (I).

B. La norme éthique est le reflet, dans la conscience, du passage obligatoire à l'ordre, d'après l'esprit platonicien. Le statut de la loi éthique, affirme le penseur roumain, est le même que celui de l'Idée platonicienne: elle se trouve dans un *topos noematos*, qui n'est pas au-delà de la réalité, mais ici, dans le réel qui incorpore l'idéal (l'existence ne précède pas l'essence, comme croyait l'existentialisme, dit Noïca, mais l'incorpore). Le processus d'obtenir la norme idéale est décrit dans les termes suivantes: «Quelque chose t'es déjà prescrit (le sentier), sans te préexister, c'est tout. Juste au moment de l'accomplissement de toute chose particulière, on adienne aussi sa loi d'apparition. Tout est: *le couplage adéquat*. Mais les Idées étaient comme ça: dans le moment où se liait une amitié, on advenait l'Idée d'amitié.»²⁹

C. La norme éthique reflète la capacité de l'individu humain de convertir le réel propre (le contenu vital spécifique) dans son possible (la forme).

7. L'enjeu ontologique de l'éthique de la rétrospection

La capacité éthique de totaliser la diversité des comportements humains est, dans la vision noïcienne, une modalité d'obtenir l'*unité* et l'homogénéité de la vie pratique. Finalement, semble-t-il que le plus important enjeu de l'éthique rétrospective est celui de faire *fonctionner ensemble plusieurs choses à l'intérieur d'une vie*. Tel est «la totalité de chaque instant» de Georg Simmel, que Noïca suit. Il faut essayer d'atteindre cette totalité, parce que «seulement au-delà des totalités commence la sortie au dehors de sous humaine.»³⁰

²⁷ C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (Trois introductions au devenir pour l'être), Bucarest, Editura Univers, 1984, p. 53.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei* (Conférences sur l'histoire de la philosophie), vol. I, Bucarest, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, p. 265.

²⁹ C. Noica, *Jurnal de idei* (Journal d'idées), p. 351.

³⁰ Idem, p. 169.

On a déjà vu les deux fonctions pratiques de l'être: la fonction réalisante, qui fait advenir la tautologie pratique et maintient l'individu humain au sein du devenir vers le devenir. À la fonction intégrative de l'être le correspond l'hétérologie pratique: «Elle *fait fonctionner les choses*, mais pas en les arrêtant sur place ou offrant un squelette adéquat pour toutes ses diverses incarnations, mais en les totalisant incessamment; parce que l'éthique est 'la totalité de chaque instant'.»³¹ De cette manière, l'éthique réussie devient une sorte de *mathesis universalis* de la vie, une possibilité de vivre monadologiquement, tel que chaque accomplissement particulier soit *tout*, reflète tout. Le plus capable de réaliser cet accomplissement est «*l'élément infinitésimal*» qui caille toute: «Un seul individu vertèbre tout.»³²

Du point de la vue ontologique, on ne peut pas parler d'une acquisition de la norme sans une accumulation de l'être. Par suivant, la loi éthique serait «l'élément», autrement dit l'instance seconde de l'être, que Noica imagine comme un milieu extérieur qui s'intériorise, en devenant comme tel un milieu interne. On assume la rationalité de la loi éthique – et on valide la norme pratique – en internalisant un milieu extérieur, au parcours des quatre étapes de la dialectique thématique: «Est-il possible que notre sens de vie ne soit pas considéré comme un élément, lorsqu'il nous drape initialement comme un milieu extérieur, et puis il se transforme plus profonde dans un milieu intérieur propre?»³³ Il y a, dans la pensée de Noica, des éléments originaux, éternels ou pas (les champs de la matière, la vie), et aussi des éléments originaux indifférents en ce qui concerne la durée (la raison). Au niveau de l'être lui-même, les éléments moraux partagent une subsistance provisoire et circonstancielle, en étant des *quasi-éléments*³⁴.

8. Conclusions

A. La conscience éthique marque un moment de crise des sens généraux, comme geste libre et réaction devant le caractère fragmentaire de la vie

C'est certainement utile de remarquer le caractère dispositionnel de la conscience éthique. Le fils prodigue retrouve le général ordonnateur de la famille, après avoir essayer toutes sortes des sens généraux, puisqu'il constate le non-sens de son *tout* (de sa vie) qui crée en lui la disposition de reprendre chaque geste personnel et de le re-faire dans le plan idéal³⁵. Nous sommes, bien sûr, justifiés à déduire que dans la situation où le sujet éthique n'observe pas la fragmentation de son tout, obtenu par la négation des normes déjà-données, en constatant qu'il ne fonctionne pas, la conscience éthique risque de ne jamais apparaître: «On peut choisir un *logos* au dehors de l'ordre,

³¹ C. Noica, *Devenirea...* (Le devenir...), pp. 156-157.

³² C. Noica, *Jurnal filosofic* (Journal philosophique), Bucarest, Humanitas, 1990.

³³ C. Noica, *Devenirea...* (Le devenir...), p. 342.

³⁴ Idem.

³⁵ Idem, p. 24.

mais il va appartenir à non-être. *La liberté humaine est celle de faire apparaître dans le monde ce qu'il faut être*; plus qu'on voyage, plus de chemin *est* fait; notre liberté est de commencer ou de ne pas commencer le voyage.»³⁶

B. L'éthique noïcienne est incompatible au discours axiologique traditionnel

La valeur positive n'a pas de sens sauf au cas où elle est accompagnée par une accumulation de l'être, et la valeur négative reflète l'incapacité du sujet éthique de devenir un «élément» pour les autres, un prototype humain. Il devait être capable donc de devenir lui-même un sens général de vie pour entrer dans le devenir pour être. Il s'agit ici d'administrer la liberté de telle manière qu'on puisse obtenir une cohérence intime du destin propre. Dans la tradition éthique, la hiérarchie des valeurs conduisait vers un système normatif. Dans la pensée de Noïca, les valeurs sont instituées rétroactivement et orientées vers l'être; on appelle donc valeur toute «ce qui porte l'être», toute accumulation de l'être. Par conséquent, on ne peut pas «moraliser» en marge d'un tel discours, parce que ce qui est dénommé «valeur» par la tradition, change ses valences en fonction du sujet éthique en question, des circonstances etc.

C. L'éthique rétrospective est «orientée» vers l'être.

Elle interdit même par son statut toute fixation dans un système normatif et intègre l'éthique dans l'ontologique.

³⁶ C. Noïca, *Trei introduceri...* (Trois introductions...), p. 47.
172

RECENZIE

Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, trad. Denis Trierweiler, Paris, Seuil, (1938), 2002.

Au-delà de la générosité et de l'ambiguïté du texte hobbesien, qui laisse souvent indéterminée la façon de l'interpréter, il y a un univers plus riche encore, celui des commentateurs. Dans ce qui suit, on analysera le commentaire que propose le juriste allemand Carl Schmitt, dans son livre *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* (Éditions du Seuil, Paris, 2002). Ce n'est pas par hasard que Schmitt s'inscrit parmi les commentateurs de Hobbes; il saisit l'occasion de fonder sa propre théorie de la décision et de signaler finalement l'échec fonctionnel et technique du Léviathan comme symbole de l'État total. Autrement dit, quoi qu'il soit son ami ou son ennemi, Hobbes reste pour Schmitt une source toujours prête à légitimer ses propres options et même son destin politique.

Il faut préciser tout d'abord, quelques détails biographiques concernant la carrière de Schmitt, vu qu'il reste encore un personnage bien controversé à cause de ses fonctions administratives et universitaires pendant les années 30. Le juriste allemand était vraiment attaché aux croyances nazies et il a mis tous ses efforts au service du nazisme comme «Kronjurist du Troisième Reich». C'est ainsi qu'il adhère au parti nazi le mai 1933. Pourtant, à l'intérieur du parti, il avait assez d'adversaires pour qu'il soit exclu trois années plus tard. En fait, Schmitt faisait part de la catégorie des intellectuels véritables, remplacés après 1935 par les théoriciens politiques et juridiques proprement nazis. Ainsi, en temps que Schmitt restait le représentant honorable d'une élite

intellectuelle, ces derniers étaient plutôt des candidats sélectionnés du «peuple». En outre, l'argument de sa formation théorique est devenu un préjudice, quand il a été accusé d'avoir pratiqué une pensée non-*völkisch*, d'avoir défendu le philosémisme, le conservatisme et le catholicisme politique. Après la parution des deux articles dans *Das schwarze Korps* en décembre 1936, il a été exclu de toutes ses fonctions au sein du parti. Aux yeux des veilleurs à la «pureté idéologique», comme Alfred Rosenberg, Schmitt était coupable d'avoir créé une théorie qui aurait pu «soumettre l'État national-socialiste au pouvoir politique de l'Église catholique», selon les mots de Wolfgang Palawer. Par rapport aux détails biographiques, le livre de Schmitt sur le Léviathan vient ajouter subsidiairement à l'échec de la théorie du philosophe anglais un autre, qui est le sien. Ce livre est le troisième selon l'ordre de la parution (à savoir la *Théologie politique. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté*, publié en 1922 et *La Notion du politique*, paru en 1932), ce que montre l'intérêt que Schmitt portait à la théorie hobbesienne de la souveraineté.

Revenons au début des années 20, précisément en 1922, l'année de la parution de la *Théologie politique*. Schmitt critiquait à cette époque une certaine tendance de «dépolitisation» qui, selon le modèle des sciences naturelles, transformait le politique dans une «grande entreprise» gérée plutôt à l'aide des lois de la mécanique que des celles de la politique. Schmitt propose une théorie qui devrait consolider le régime politique allemand. Il critiquait la démocratie parlementaire et l'État de droit comme partisan de «l'État autoritaire», étant donné qu'un problème strictement politique en était toujours

élué: celui de la décision. En outre, la normativité juridique légitimait les décisions seulement selon le contenu des normes. Mais la réalité politique n'est-elle composée des exceptions et pas de règles? Face à l'imprévu, le libéralisme se rendait incohérent et limité aux discussions indéfinies. Or, selon Schmitt, la nature politique de l'État serait le pouvoir de prendre des décisions dans les situations de nécessité extrême, qui dépassent toute norme. Ainsi, la question apparemment juridique concernant la possibilité d'annihiler une situation exceptionnelle et indéfinie au point de vue de l'ordre juridique en vigueur se transforme dans une question de pure politique. Vue que l'essence de la souveraineté comme «notion limite» vise les situations exceptionnelles, une définition mécaniste en serait presque contradictoire. Bref, l'image idéale de l'État comme un grand mécanisme, ignore toute exception, de plus, elle n'a rien à faire avec l'essence réelle de la souveraineté. Au nom de l'intérêt public, le souverain a le droit au nom du peuple qui l'a choisi d'annuler n'importe quelle loi au-delà de toute obligation. La situation se rend paradoxale: vue que le souverain devrait garantir l'intégrité de la loi devant le peuple, est-ce qu'il est obligé de consulter le peuple quand il s'agit de modifier la loi? Cependant, ce n'est pas le peuple qui tient la loi, car ses droits subjectifs ont été donnés au souverain, donc il n'a pas le droit de questionner l'annihilation d'une loi. En conclusion, la prérogative d'annuler la loi en vigueur serait ce que la souveraineté tient de plus spécifique. Donc le souverain aura le pouvoir absolu ou indéterminé de gouverner, c'est-à-dire de décider dans les situations d'exception. En dépit de la critique du mécanisme, Schmitt trouve que son

prédécesseur serait Hobbes parce qu'il «postule une instance de décision ultime et concrète» et «élève son État, le Léviathan, au rang d'une personne monstrueuse confinant directement à la mythologie» (selon la *Théologie politique*, pp. 56-57). Certes, on n'a pas oublié l'effrayante image mythologique du Léviathan, on y reviendra plus tard, mais, pour l'instant, on précise que les affirmations de Schmitt ne restent pas sans arguments textuelles contraires. Pour l'auteur de la *Théologie politique*, Hobbes est «le représentant classique du type décisionnel» (p. 43). Schmitt trouve dans le XXVI^e chapitre du *Léviathan* la phrase hobbesienne la plus importante en ce qui concerne la souveraineté: *Auctoritas, non veritas, facit legem*. À la suite de cette observation, Schmitt considère que Hobbes est «le plus grand esprit politique». La théorie du philosophe anglais venait de légitimer la sienne et de contrecarrer celle des pluralistes. Il trouvait chez Hobbes le plus convaincant modèle pour l'État total, car le traité du XVII^e siècle répondait à deux questions fondamentales: qui est le sujet de la souveraineté et qui est celui qui tient le pouvoir illimité? Rien d'autre que le roi, le prince ou l'empereur qui peut décider quand il s'agit d'*extremus necessitatis casus*: leur pouvoir est aussi grand que celui de Dieu. En fait, le souverain serait le Dieu de l'immanence, le seul qui gouverne le monde: «Les mots et actions de certaines personnes artificielles *appartiennent* à ceux qu'elles représentent. La personne est donc l'*acteur*; et celui dont les mots et les actions sont les siens est l'AUTEUR. Dans ce cas, l'acteur a autorité pour agir. Car celui qu'on appelle *propriétaire* (en latin *dominus*, en grec *κύριος*) en parlant des marchandises et des biens, est appelé un

auteur en parlant des actions. Et, de même que le droit de posséder est appelé propriété, de même le droit de faire une action quelconque est appelé POUVOIR (AUTHORITY), et quelque fois, *mandat*. En sorte que, par pouvoir, on entend toujours le droit d'accomplir un acte quelconque: et un acte *accompli en vertu d'un pouvoir*, d'une procuration, d'une autorisation est en vertu de celui dont c'est le droit» (cf. Hobbes, Thomas, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. en français par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, Chap. 16, pp. 272-273). À notre avis, la thèse que Schmitt propose dans la *Théologie politique*, selon laquelle tous «les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État» sont des «concepts théologiques sécularisés» aurait aussi des exceptions. Ce n'est pas par hasard qu'on a choisi dans *Léviathan* le récit qui révèle le plus clair langage juridique et qui n'a rien à faire avec les concepts théologiques. On y trouve trois couples conceptuelles: *auteur/acteur*, *représenter/représentant*, *autorisation/ autorité*, qui composent une image de l'État plutôt juridique que mythologique. Les calculs du philosophe anglais ne semblent pas avoir besoin de théologie pour clarifier et convaincre le lecteur. Non seulement que l'autorisation implique l'obligation de non-résistance, mais détermine les sujets assujettis d'assumer les mots et les actions du souverain. De plus, l'autorisation engendre un droit civil fondé sur le droit subjectif qui garantit la paix. La volonté de l'acteur/auteur devient celle de la personne civile de l'État vue qu'elle appartient à chacun de ces acteurs/auteurs assujettis. Dès qu'ils donnent au souverain leur droit, celui-ci le leur rend comme loi civile. Le pouvoir du souverain est le résultat de la synthèse des pouvoirs

des sujets: ce n'est pas en Dieu que siège son légitimité, mais dans chacun des individus qui composent le peuple.

Cependant, le concept de décision que Schmitt théorise est aussi fort que celui de Hobbes et garde le même sens par rapport à la prudence aristotélicienne: il comble le vide juridique paru dans le cas des situations exceptionnelles, car au début du XVIIe siècle, le système juridique anglais se confrontait avec une grande inefficacité à cause de la prudence excessive. Les solutions des juges étaient limitées à la tradition, c'est-à-dire qu'ils pouvaient résoudre seulement les procès qui étaient précédés par des situations similaires: toute nouveauté restait sans solution. De plus, la durée des procès était très longue puisque les juges devaient consulter les archives pour en trouver la solution (cf. Randell, Keith, *Elisabeta I și guvernarea Angliei*, trad. en roumain par Daniela Mîscov, Bucuresti, All, 2000, Chap. 3, § 3.5). Mais, en ce qui concerne le terme hobbesien d'autorité, on dirait qu'il est plutôt de nature libérale donc il est essentiellement inefficace pour un système juridique comme celui de l'État total. Au sens démocratique, l'autorité assure le bon fonctionnement des choses par la suggestion «juste», non par la contrainte, l'obligation, la violence, la sévérité ou la rigueur. Mais ce n'est pas l'intention de Hobbes de transformer le pouvoir coercitif en autorité non oppressive? L'autorité ne reste-t-elle pas la formule de la puissance démocratique par excellence? La vraie autorité serait détruite dans une société totalitariste, nous assure Friedrich. De plus, au fur et à mesure qu'un régime devient plus autoritaire, il repose le moins sur l'autorité. Alors que Schmitt propose le terme d'autorité au sens autoritariste, Hobbes le conçoit au sens libéral. Malgré le fait que le dernier avait vécu pendant le XVIIe siècle, sa théorie de l'autorité ne représentait pas

ses temps. De plus, la formule de la représentation n'était pas spécifique à l'absolutisme. C'est pour cela que les contemporaines de Hobbes l'avaient accusé d'être... anti-monarchiste. L'autorité du souverain hobbesien n'est pas absolue, puisque la loi naturelle limite l'arbitraire des ses décisions. L'autorité dont parle Schmitt est libérée de toute restriction et implique l'exercice discrétionnaire, illimité du pouvoir, sa nature étant par conséquent totalitaire et absolue.

Jeffrey Andrew Barash montre dans son livre, *Politiques de l'histoire: l'historicisme comme promesse et comme mythe* (PUF, Paris, 2004, Chap. 5, *Carl Schmitt: décisionnisme et distorsion de l'histoire politique*, pp. 137-149), que l'interprétation proposée par Schmitt dans la *Théologie politique* est problématique: au centre de l'édifice décisionnel il y a une imprécision conceptuelle. Dès le début, Barash observe que l'intention de Schmitt était de configurer une analogie entre les concepts théologiques et les concepts politiques pour composer la souveraineté absolue, qui dépasse toute norme et loi. Tandis que chez Hobbes la décision est fondée et limitée par la loi naturelle, chez Schmitt la décision résulte *ex nihilo* et le pouvoir du souverain est absolu, sans limite naturelle ou structurelle. La légitimité de la décision dans les situations extrêmes est fondée sur un mythe théologique. À cause de cela, aux mains du dictateur, la théologie se transforme dans l'instrument de l'idolâtrie politique.

Avec la parution de *La Notion de politique* (1932), l'attitude de Schmitt concernant Hobbes se modifie: il commence à soupçonner que le philosophe anglais n'était le meilleur allié contre le libéralisme. Malgré cela, il propose ce qu'il nommera plus tard «le fruit du travail de toute une vie sur ce grand sujet dans son ensemble et sur l'œuvre de Thomas Hobbes en particulier» (voire *Le Léviathan*

dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, op. cit., p.189), le cristal avec cinq axes ou le système de la décision. Il situe au premier niveau du système des besoins la protection, au second l'obéissance, le pouvoir direct, au troisième la célèbre sentence hobbesienne du Léviathan sur l'autorité qui fait la loi au détriment de la vérité, la problématisation du droit d'interprétation au quatrième, et, finalement, au cinquième, l'ouverture vers la transcendance, qui réside dans la vérité christique. Le fondement de l'État serait la relation entre protection et obéissance. À la différence de la *Théologie politique*, Schmitt parle cette fois de Hobbes comme d'un «grand esprit, systématique par excellence», mais non plus politique.

Schmitt publie *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique* deux années après son exclusion du parti. Il voit ici la transcendance purement juridique du Léviathan comme dieu mortel comme la source de son échec. Trois grands thèmes composent l'échec du symbole: le mythe du grand animal, d'origine biblique, transformé dans le grand individu humain du frontispice du livre (le colosse dont le corps est composé d'une multitude d'individus); l'animal vivant assimilé avec l'automate, le corps politique transformé en corps représentatif. La figure du Léviathan est décomposée en quatre instances: le Dieu mortel comme source de la transcendance juridique; l'animal, comme symbole de l'autorité au-delà de l'humaine, l'homme engendré par l'annihilation de l'état de nature; la machine comme garantie du bon fonctionnement étatique. Schmitt découvre l'échec du Léviathan dans la manière même de composer la représentation comme «fiction juridique opérante par laquelle l'ensemble des citoyens se reconnaissent comme auteurs des décisions de l'acteur à qui ils ont fait

RECENZIE

l'abandon de leur droit de légiférer et de faire respecter la loi, en échange de la paix intérieure qu'il leur garantit» (p. 39). Mais, en cherchant à montrer l'échec de la théorie de Hobbes, oubliait Schmitt un autre, à savoir le sien? Il ne faut pas ignorer le fait que pendant qu'il occupait sa fonction à l'intérieur du parti il avait investigué les possibilités d'une nouvelle Constitution, qui aurait animé l'État total. En effet, il croyait que Hobbes aussi rêvait à «l'unité rationnelle d'un pouvoir univoque capable d'assurer une protection véritable, un système de légalité dont le fonctionnement est garanti» (p. 132). Ce n'est pas que dans ce livre sur *Léviathan* que Schmitt montre qu'il a réellement compris et assumé le sens de la théorie de la représentation chez Hobbes. Alors, c'est à qui l'échec?

Laura Ilinescu

În cel de al LI-lea an (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)	dramatica (semestrial)
informatică (semestrial)	business (semestrial)
fizică (trimestrial)	psihologie-pedagogie (anual)
chimie (semestrial)	științe economice (semestrial)
geologie (trimestrial)	științe juridice (trimestrial)
geografie (semestrial)	istorie (trei apariții pe an)
biologie (semestrial)	filologie (trimestrial)
filosofie (semestrial)	teologie ortodoxă (semestrial)
sociologie (semestrial)	teologie catolică (trei apariții pe an)
politică (anual)	teologie greco-catolică - Oradea (semestrial)
efemeride (semestrial)	teologie catolică - Latina (anual)
studii europene (trei apariții pe an)	teologie reformată (semestrial)
	educație fizică (semestrial)

In the LI-th year of its publication (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)	dramatica (semestrial)
computer science (semesterily)	psychology - pedagogy (yearly)
physics (quarterly)	economic sciences (semesterily)
chemistry (semesterily)	juridical sciences (quarterly)
geology (quarterly)	history (three issues / year)
geography (semesterily)	philology (quarterly)
biology (semesterily)	orthodox theology (semesterily)
philosophy (semesterily)	catholic theology (three issues / year)
sociology (semesterily)	greek-catholic theology - Varadiensis (semesterily)
politics (yearly)	catholic theology - Latina (yearly)
ephemerides (semesterily)	reformed theology (semesterily)
European studies (three issues / year)	physical training (semesterily)
business (semesterily)	

Dans sa LI-ème année (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* paraît dans les séries suivantes:

mathématiques (trimestriellement)	dramatica (semestrial)
informatiques (semestriellement)	affaires (semestriellement)
physique (trimestriellement)	psychologie - pédagogie (annuellement)
chimie (semestriellement)	études économiques (semestriellement)
géologie (trimestriellement)	études juridiques (trimestriellement)
géographie (semestriellement)	histoire (trois apparitions / année)
biologie (semestriellement)	philologie (trimestriellement)
philosophie (semestriellement)	théologie orthodoxe (semestriellement)
sociologie (semestriellement)	théologie catholique (trois apparitions / année)
politique (annuellement)	théologie greco-catholique - Varadiensis (semestriellement)
éphémérides (semestriellement)	théologie catholique - Latina (annuellement)
études européennes (trois apparitions / année)	théologie réformée - (semestriellement)
	éducation physique (semestriellement)