



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

1/2013

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
PHILOSOPHIA**

1/2013

April

EDITORIAL BOARD:

Jeffrey Andrew BARASH (Université Amiens)
Monique CASTILLO (Université Paris XII Val-de-Marne)
Chan Fai CHEUNG (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 ESCUBAS (Université Paris XII Val-de-Marne)
Mircea FLONTA (University of Bucharest)
Vasile FRĂTEANU (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Gyorgy GEREBY (CEU Budapest)
Jad HATEM (USJ Beyrouth)
Lester EMBREE (Florida Atlantic University)
Domenico JERVOLINO (Università Federico II Napoli)
Vasile MUSCĂ (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Marta PETREU-VARTIC (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Eveline PINTO (Université Paris I)
Anca VASILIU (CNRS Paris)
Károly VERESS (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Gérard WORMSER (ENS Lyon)
Alexander BAUMGARTEN (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Marcel BODEA (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Gabriel CHINDEA (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
László GÁL (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Dan-Eugen RAȚIU (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Lasse SCHERFFIG (Academy of Media Arts, Cologne)
Emilian CIOC (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)

CHIEF EDITOR: Ion COPOERU (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)

EDITORIAL COMMITTEE:

Tomas KACERAUSKAS (Technical University Vilnius)
Dietmar KOCH (Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Alina NOVEANU (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca / Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Attila SZIGETI (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)
Tincuta HEINZEL (Academy of Media Arts, Cologne)

SUB-EDITOR: Dan RADU (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 58 (LVIII) 2013
APRIL
1

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI
PHILOSOPHIA

1

A PART OF LIFE: THE MEANING OF WORK TODAY (II)

Guest Editor: Ion COPOERU

Desktop Editing Office: 51ST B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-40.53.52

CONTENT – SOMMAIRE – INHALT – CUPRINS

ILEANA BORȚUN, Work and Action in a Society of Labourers.....	5
BOGDAN MINCĂ, „Das arbeitende Tier“. Zu M. Heideggers Auslegung der Arbeit in den <i>Vorträgen und Aufsätzen (GA 7)</i> * „ <i>The Working Animal</i> “. About M. Heidegger’s <i>Interpretation of Work in His Conferences and Essays</i>	15
CODRINA-LAURA IONIȚĂ, Hommage à la paresse entre la pensée de l'Ouest et de l'Est * <i>Homage to the Laziness. Between Western and Eastern Thinking</i>	25
CĂLIN SĂPLĂCAN, Ethique, santé et conflits de valeurs * <i>Ethics, Health and Value Conflicts</i>	43
CRISTIAN BODEA, Normality. A Working Progress.....	53
ALEXANDRINA-AUGUSTA BORA, Undercover Work in Police Investigations: Ethical and Legal Aspects	65

OVIDIU GAVRILOVICI, Construction of the Medical Career and the Professional Identity of Diabetologists	71
--	----

VARIA

CIPRIAN JELER, Bergson's two Sources of Morality and Religion and their Pertinence for us Today.....	83
ALEXANDRU MATEI, La vie et l'œuvre. Vécu et idéologie à la télévision roumaine, 1970-1980 * <i>"Life and Work": Living Ideology at the Romanian Television, 1970-1980</i>	97
ESTERA ROXANA HETEA, CIPRIAN RAZVAN LICA, RALUCA MARINELA SILAGHI, Moral Dilemmas in Sociological Research	113
ȘTEFAN MELANCU, Nietzsche et la crise européenne * <i>Nietzsche and the Crisis of Modernity</i>	139
HANS H. DIEBNER, Ereignis, Satori und Performativität * <i>Enowning, Satori and Performativity</i>	151

Issue Coordinator: Ion COPOERU

Publishing Date: April 2013

WORK AND ACTION IN A SOCIETY OF LABOURERS¹

ILEANA BORTUN*

ABSTRACT. In this article, I address the issue of the meaning of work, by asking two different but interrelated questions: the first regards the meaning of the word: *what does “to work” mean?*; the second regards the value of work: *why is it worthwhile to work?* I will answer to the first question from the perspective offered by the distinction developed by Hannah Arendt between *labour*, *work*, and *action*, because it helps us to really disentangle work from other activities. Then, following Arendt, I will argue that the meaningfulness of work can be assessed only from the perspective of action and that, moreover, its meaningfulness consists in serving action, in offering a space where human interactions can take place and where we disclose to the others *who*, and not merely *what*, we are. In the end, given the fact that nowadays human interactions happen often via the internet, I will raise the question whether the virtual space, as a product of work, can be a genuine space of appearance, where we can appear to one another as who we truly are.

Keywords: work, labour, action, Arendt, human interactions

Nowadays, work seems to be a very important part of our lives. Most of us are engaged in some type of work on a daily basis. Being so, it is quite justified to ask about the *meaning* of work. However, this question calls for some conceptual clarifications. Contemporary working conditions, mainly because they entail the usage of the internet, have transformed most of our work activities in such a way that it becomes more and more difficult for us to isolate work from the other activities we are engaged in (such as socializing, entertaining or even shopping). Work has penetrated our lives so deeply that we might not see its meaning very clearly.

¹ This article is a slightly modified version of a paper presented on May 18, 2012, at the international colloquium „A Part of Life: The Meaning of Work Today”, organized by the European College Foundation, at Cluj-Napoca, Romania (May 17-18, 2012). The elaboration of this text was possible with the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU/107/1.5/S/80765.

* PhD student in Philosophy, University of Bucharest, Romania. Email: ileana.bortun@phenomenology.ro

That is the reason why I consider necessary to approach the meaning of work starting from the fundamental distinction developed by Hannah Arendt in *The Human Condition* between *labour*, *work*, and *action* (the three types of activities that make up what is traditionally called *vita activa*, as opposed to *vita contemplativa*). By discussing this distinction, we will obtain an essential basis for thinking about the meaning of work *today*, when we do live in a society that Arendt named *a society of labourers*, that is, a consumers' society, which bears the hallmark of the confusion between what should be termed work and what should be termed mere labour.

It should be said that Arendt makes the distinction *labour–work–action* for the sake of the latter, trying to bring to light what we could call *the forgetting of action*, of the meaning of acting and speaking together with one another, that is, the spontaneous disclosure of one's unique being through his words and deeds. This forgetting of action is due to the subtle substitution of making for acting. We all have the tendency to act in the manner of making, because the outcome of action is uncertain and irreversible, whereas the product of work is both predictable and modifiable. We often think of our actions as means to achieve ends, in the paradigm of "the end justifies the means" (which is specific to work). The extreme form of this mode of thinking can be found at the core of totalitarian regimes, where the political community doesn't consist in a plurality of acting beings anymore, but it is divided in ruled, on the one hand, and, on the other, rulers who try to mould the first into the shape of the "Arian race" or "the new man" – exactly like the worker moulds the clay into the shape of pots or bricks. Considering this danger, the entire elaboration of Arendt's distinction is meant to retrieve the meaning of action from oblivion. This aim will be decisive also for us, for assessing the value of work.

However, what we should observe first of all is that if we are concerned with *the meaning of work*, we actually ask two different questions: one regards the sense of the word: *what does "to work" mean?*; and the other regards the value of work, its worth, its merit, its meaningfulness: *why should we work? why is it worthwhile to work?*

Hence, this is how I will proceed: {1} Firstly, I will try to show what "work" means, by extracting from Arendt's elaborations the main points of distinction between work and labour and offering some examples of my own. {2} Secondly, I will ask why is working a worthwhile activity and, following Arendt, I will argue that its ultimate reason of being is to serve action. Through work, people build the world, they construct the space where men can act and speak to one another. Action, accompanied by speech, has an ontological relevance, because only through deed and word we show to the others (and we find ourselves) *who* we really are, our unique being, besides *what* we are (male or female, professor or singer or carpenter, etc.). But action needs the help of work in order to take place and to be remembered: it needs the buildings, the public squares, the chairs and tables, the written laws that work offers for human interaction; then, action needs the work of historians and poets, who portray our

deeds and words and reveal their significance and make them memorable. {3} Finally – given that we should assess the place of work in our lives by using the yardstick of whether it can serve (inter)action or not –, I will narrow down this question to the internet, as a product of work and a space for social interaction. I will try to see, very briefly, whether the virtual space can be a genuine space of appearance, where we can appear as who we really are.

{1} Let me begin with the distinction made by Arendt between *labour* and *work* – a very unusual distinction, given the traditional tacit confusion between them. However, this distinction is based on phenomenal evidence, which is reflected in our languages: as Arendt rightly points out, in all European languages there are two different words for these two:

the Greek language distinguishes between *ponein* and *ergazesthai*, the Latin between *laborare* and *facere* or *fabricari*, which have the same etymological root, the French between *travailler* and *ouvrer*, the German between *arbeiten* and *werken*. In all these cases, only the equivalents for «labour» have an unequivocal connotation of pain and trouble. The German *Arbeit* applied originally only to farm labour executed by serfs and not to the work of the craftsman, which was called *Werk*. The French *travailler* replaced the older *labourer* and is derived from *tripalium*, a kind of torture.²

To these, we can add the Romanian words: *muncă* and *lucru*.

Of course, in each of these languages, the two words are sometimes used synonymously – but this is nothing more than the expression of the long time confusion between them, of the fact that no one before Arendt tried to make this distinction explicit in such a serious way.

However, in favour of an implicit distinction speaks the fact that, in most cases, these two words are not interchangeable. For example, we say: *I can't work in a library, I can't concentrate*. We don't say: *I can not labour in a library*. We say: *She is working on a new novel*, and not *She is labouring on a new novel*. But we say *She is in labour, she will give birth soon*, we don't say *She is in work*. We say *He works for a newspaper*, and not *labours for a newspaper*. We say *That was good police work*, and not *police labour*. We say *The phone isn't working*, and not *The phone isn't labouring*. We say *This device works by electricity*, and not *labours by electricity*. We say *work of art*, not *labour of art*. But we say *labour camps* and *forced labour*, not *forced work*. I guess we can find similar cases in all European languages. In all these examples, is evident that what we call “labour” is linked more with nature, with pain, with lack of freedom or choice. Whereas what we call “work” is a non-natural activity (including the “activity” of man-made devices), involving some degree of human freedom and creativity.

² Arendt, *The Human Condition* (1958), The University of Chicago Press, Chicago, 1998, n. 3, p. 80.

This is why Arendt defines the term *labour* as covering all the activities through which we keep ourselves alive and protect our world from the decay brought by natural processes – activities such as cleaning, cooking or farming, meant to satisfy our natural necessities. Essentially, labour is something that man has in common with animal life. And the “connotation of pain and trouble” comes from the fact that it never ends, it is repetitive, monotonous: we all know – either because we suffered it, or because we observed those who labour for us – how labour never seems to have an end: the food just cooked will be eaten today or tomorrow and the need for cooking will rise again; a house or a street cleaned today will become dirty the next day or the day after; the cultivated land has to be taken care of periodically, and so on.

Through labour, man is caught in the ever-recurring cycle of nature. As Marx put it, labour is “man’s metabolism with nature”³. We can never escape it completely, for even if we do not labour (other people cook for us or clean the house for us, etc.), we still consume – labour and consumption are but two sides of the same coin: we labour in order to consume; and one of the main reasons we consume is to regenerate our power to labour. As *animal laborans*, we are all the same: we all labour and consume (at least, we all consume). We really differentiate ourselves from others only by work and action. — This is actually perhaps the most terrifying aspect of the totalitarian concentration camps: the inmates were reduced to a condition where all significant differentiations were lost, because they didn’t really work and especially because they didn’t really act anymore (for action needs certain conditions in order to preserve its disclosing character: equality and freedom). When we see the terrible rows of naked, skinny bodies, what is most horrifying is the lack of significant differentiations.

Work, on the contrary, designates all the activities through which humans disentangle themselves from nature, by fabricating an artificial world of man-made things — e.g. roads, city walls, houses, chairs, tables, books, laws, poems or songs. The central image here is that of the artisan who sees the idea of table and then makes it.

From Arendt’s various observations, we can extract the following main traits by which work differs from labour:

- *Animal laborans* is the servant of nature (including the nature within himself).
- *Homo faber* is a master of nature and of his doings: he has control over his operations and over the raw material he uses when fabricating his products.
- The labour process has neither a definite beginning, nor a definite end.
- Work has a clear beginning and a clear end: fabrication stops in the very moment its product is finished and becomes autonomous; work is totally determined by the means–end category.

³ *Apud* Arendt, *idem*, p. 98.

- The products of labour are meant for consumption; they nourish life and, thus, they disappear very quickly, swallowed back by the cycle of life.
- The hallmark of work is durability: its products are meant to endure multiple utilisations (there is an ontological difference between bread and table: the bread is meant to be consumed as soon as possible; the table is meant to last as long as possible, permitting more than one utilisation); the products of work should be durable because they are meant to harbour and protect human life (like houses or hospitals do, like certain human rights do) and also to create a stable space where action can take place (e.g. the central square of the city, the courtroom, the rights to free speech and equality) and be remembered (through poems and songs, theatre plays, novels or historical books – all products of work).
- Labour is linked to bodily sensations, which are private; this is why labour is largely confined to the private space.
- Work is guided by mental images, which are subject to reification and thus become public-observable realities; moreover, *homo faber* has a public space of his own: the exchange market, where he can display and sell his products, and, thus, interacts with others.
- The activity of labour doesn't individualize its agent; as labourer, each of us is the same, a simple member of a species.
- The products of work can individualize their maker and their owner (the objects we use are linked to our personal identity).
- In a society of labourers, we are all judged according to the functions we perform in the labour process; here, individuality is superfluous.
- In a society of workers, we are judged as producers, according to the quality of our products.
- The ideal of a society of labourers is *comfort*.
- The ideal of a society of workers is *utility*.

Of course, we do not live in distinctions. We can find many situations (that Arendt doesn't discuss) when labour and work intertwine. For example, in gastronomy. When cooking becomes an art, the chef is somehow similar to the carpenter, in the sense that she has an *eidōs* of the food she wants to make. However, the final product, the respective dish, is still meant for consumption. It is meant to disappear as soon as possible after being made. Precisely because of that, we might feel the need to take a photo of a dish we cooked and we are proud of, in order to confer it with some form of durability. In such borderline situations, when labour resembles work, it is hard to identify a decisive criterion. Gastronomy can be seen as labour if we consider the resulting product: it is for consumption, and not for utilization. However,

if we consider the relationship of the chef towards the dish she's cooking, the creative freedom she has recommends gastronomy as a type of art, hence of work. Nevertheless, borderline cases are not meant to blow up the distinction. The point of the distinction between labour and work is not to force reality to enter unequivocally in these categories. I think Arendt tries to counterbalance the phenomenon of labouring increasingly overlapping work, and to signal the fact that because work tends nowadays to look more and more like labour, our world loses durability and we have fewer occasions to act.

This idea can be developed starting from the question: what is the relationship between labour and work? Well, labour is meant to save from natural decay the world fabricated by work (all man-made things have to be cleaned in order to maintain their functionality and durability). In turn, the worker helps the labourer, by fabricating tools meant to ease the toil of those who cook, who wash, who labour on the field, who raise animals, etc. In comparison to our ancestors, we do labour less and less painfully, thanks to the means of transportation, to the elevator, the agricultural devices, the washing machines, the pipe that brings the water directly into our apartments, the vacuum cleaner, the fridge and so on.

But if nowadays people labour less painfully and actually less and less, why does Arendt say that we are living in a society of *labourers*? We can extract from her analyses at least three reasons: Firstly, in modernity, via Christianity, the tendency to regard the ruler of a community as a kind of master of a big household becomes more and more dominant; in the virtue of the natural equality between men, the nation starts to be regarded as a big family, a great household. However, the private space of the household is, from the time of the ancient Greeks, the place for labour (something which was, largely, left to women and slaves). Secondly, the extraordinary productivity of the modern age made the political theorists from the seventeenth century onward to interpret the "hitherto unheard-of process of growing wealth, growing property, growing acquisition"⁴ as a progressing process similar to the life process itself. In other words, in the modern self-interpretation, the life of the nation – despite its artificiality – is considered to be a *natural* process. Thirdly and most importantly in our context, industrialization transformed work, through automation, into a process very much like labour. The worker at the assembly line is a labourer: he doesn't have control over the beginning and the end of his work (like the traditional artisan does). He does only a part of the fabrication, always the same part, in an endless repetition (epitomized by Chaplin in *Modern Times*). Any type of work that follows this pattern becomes, actually, labour – caught not in the natural process, but in the macro-social process, seen in the image of the natural one. — Even intellectual work can become labour, through bureaucratization. This can have, as we know, tragic consequences: all totalitarian regimes have had a very important bureaucratic

⁴ Arendt, *idem*, p. 105.

dimension. The gravest problem raised by the Nuremberg trials was the immense difficulty of assessing responsibility: many criminals “had just obeyed orders”, they were simple bureaucrats, working at an invisible assembly line, having no access to the beginning of the process (the decision making) and, often, neither to the end (the actual killing). Especially the crimes against humanity made by the Nazis were done in the manner of labour, with the precision of a gardener that gathers the scattered leaves in nice symmetrical piles and then burns them methodically.

Moreover, the products of industrialized fabrication are often consumption goods, in the sense that they are not to be simply utilised, but *consumed*. The excessive fabrications has altered the mode of utilisation: we either have products that are meant for a single use, or we dispense with things much too soon considering the time they could serve us (everybody wants the *new* iPhone, not the old one!). The circuit of products in our society resembles more and more the natural cycles.

In short, the main preoccupation in a society of labourers is *the standard of living*, the welfare, the income. What we do in life is judged after the measure in which it helps us “to make a living”. (We ask a new acquaintance: *What do you do for living?*) Practising activities that do not bring a significant income, such as philosophy or poetry, is met with deep suspicion. Our social success is very often measured according to the things we afford to consume. Even if we try to fight against this mode of seeing things, we still live in a labouring society because the dominant view is that of *animal laborans*, who’s aim is comfort, that is, to reduce the amount of labour and to increase the amount of consumption.

Nonetheless, one could ask: What is the problem? Why is it so terrible that we want to labour less and to consume more? Well, the problem Arendt points out is quite subtle. I will try to resume it in the following way: when the pain and trouble implied by labour are gone, the awareness of being subject to natural necessity also disappears; there is just the illusion of freedom, because we are actually still tied up to natural necessity, through consumption. Moreover, by losing the contrast between pain and pleasure – pleasure being in fact a relief from pain (a glass of water never brings us more pleasure than when we are very thirsty) – we actually don’t feel the pleasure for which the *animal laborans* within us longs so much. This is how we enter the vicious circle of consumption: we try to overcome the lack of pleasure in consuming and the accompanying boredom by consuming even more. Of course, the solution would be to exit the sphere of *labour and consume, labour and consume, consume, consume*, to exit the logic of *animal laborans* altogether, that is, to free ourselves of its domination. But because we don’t feel so much the pain of labour anymore, it is very hard for us to realise our predicament. Our free time remains *leisure* (a time meant for consumption), and not a time dedicated to the highest human activities: acting and thinking (*leisure* being very different from the ancient *scholē*, the *otium* dedicated to thinking). As Arendt puts it:

the spare time of the *animal laborans* is never spent in anything but consumption, and the more time left to him, the greedier and more craving his appetites. That these appetites become more sophisticated, so that consumption is no longer restricted to the necessities but, on the contrary, mainly concentrates on the superfluities of life, does not change the character of this society, but harbours the grave danger that eventually no object of the world will be safe from consumption and annihilation through consumption.⁵

The lack of pleasure and the meaninglessness resulted from excessive consumption are harder to perceive than those resulting from painful, repetitive labour. This is why we live in a society of labourers that “does no longer know of those other higher and more meaningful activities for the sake of which this freedom [from the “fetters of labour”] would deserve to be won”⁶ – action and thought. There is no need for demonstrating the importance of thinking. I will say only that the lack of thinking and the lack of genuine interaction are very connected, if we accept at least Plato’s view of thinking as the silent dialogue between me and myself as another (*avec moi-même comme un autre*, as Ricoeur would say). And when people don’t practise thinking and acting together, they become alarmingly vulnerable to abuses of power and totalitarian tendencies. That is the reason why it is important to see whether the world we live in offers us enough occasions to act. As I said already, work is meant not only to ease labour, but to facilitate interaction. And this anticipates the answer to the second question regarding the meaning of work: *Why is it worthwhile to work? What is the merit of work?*

{2} Starting from Arendt’s analyses, we can say that the meaningfulness of work resides outside itself. That is so because work functions in terms of means–ends, in the sphere of utility. And, in the world of *homo faber*, where everything must serve as an instrument to achieve something else,

meaning itself can appear only as an end, as an «end in itself» which actually is ... a contradiction in terms. For an end, once it is attained, ceases to be an end and loses its capacity to guide and justify the choice of means, to organize and produce them. ... Meaning, on the contrary, must be permanent and lose nothing of its character, whether it is achieved or, rather, found by man or fails man and is missed by him.⁷

For example, if my end today is to buy a book I saw yesterday, such an end will disappear once I will buy that book. Whereas if I want to become a philosopher, this relates to the meaning of my life: *to be a philosopher*, and this is not an end, something that disappears once it is realised. With being a parent is the same. Meaning resides

⁵ Arendt, *idem*, p. 133.

⁶ Arendt, *idem*, p. 5.

⁷ Arendt, *idem*, pp. 154-155.

in the sphere of action and thought, activities we do for their own sake. And we find our life meaningful only in so far as we are not only workers, but also men of action and thinkers.

So working is a worthwhile activity, it has a meaning only from the perspective of action and thought, at least for two reasons: Firstly, work, being driven by the means–ends category, deals only with utility, it cannot speak of its own meaning. We cannot decide through work what is meaningful and what is not. The meaning of something, including work, can be established only through thinking and acting together, through dialogue. Hence, secondly, the very products of work cannot gain meaning in the sphere of fabrication. From the perspective of the worker who makes it, the product has only utility. It gains a meaning only by serving thinking and action. A book that doesn't comprise at least some genuine piece of thinking, it is meaningless, although it still can have some utility (if its publication is, for example, a necessary step in an academic career). A bench has a meaning not as a mere product of work, but as that bench in that park where I sat and thought of something or had an important conversation with a friend; and every time I see it, it reminds me of that.

In Arendt's words, "the human artifice, ... unless it is the scene of action and speech, of the web of human affairs and relationships and the stories engendered by them, lacks its ultimate *raison d'être*"⁸. Action is highly important, as an expression of man's spontaneity, of human freedom. Being an inter-action, action reveals to the others the being, the individuality of the agent who acts together with them through deeds and words. Nevertheless, action needs the products of work because of its frailty: the space of appearance – the immaterial space that comes into being the moment people interact, the space where each of us appears in his or her individuality, and not as a labouring animal or as a producer of certain products – well, this space disappears the moment people disperse. Action needs the world erected by work as the durable space where people can meet, interact and be remembered, commemorated – by statues, street names, poems and so on. Here, humans can aspire to immortality by way of being remembered as doers of great deeds and speakers of great words (in this sense, Achilles is immortal). Action needs the durability of the products of work, like thinking too needs work – we have to write down our thoughts in order to remember them. It is precisely this needed durability that is threatened by the fact that, nowadays, work closely resembles labour and that its products become swallowed by consumption.

{3} Finally, a brief look at the capacity of the virtual space to be a scene for human relationships. The internet, as a product of work, is a dominant means of interaction, considering the use of email services or Facebook or Skype and so on. So,

⁸ Arendt, *idem*, p. 204.

can the internet sustain the space of appearance and memory? Arendt says that “For a society of labourers, the world of machines has become a substitute for the real world, even though this pseudo world cannot fulfil the most important task of the human artifice, which is to offer mortals a dwelling place more permanent and more stable than themselves.”⁹ Is this valid also for the internet, which is, indeed, a “world of machines” in itself?

As regarding remembrance, memory-related words are very current in the virtual space in general: „How much memory does your computer have?”; “Download canceled, not enough memory!”, “Remember my password / Remember me.” Well, I would say that what this space offers is just recording, but not remembering. For what it cannot really capture is the significance of what it “remembers”, its meaningfulness. To be remembered doesn’t mean to be recorded somewhere and in whatever form in a database, but kept alive through a story, a narrative that describes your deeds and words and, thus, shows *who* you are in such a way that they happen again and again, in immortality. With each reading of the Iliad, Achilles is again full of anger. And with each reading of the *Odyssey*, Ulysses is again tormented by nostalgia for Ithaca. Moreover, everytime a story is (re)told it captures also the view each storyteller has about what you did and said – and this no database can do.

Secondly, I would say that virtual interactions can barely reveal who somebody is and only by analogy with face-to-face interactions. No wonder Arendt defined action as “the only activity that goes on *directly* between men, *without the intermediary of things or matter*”¹⁰. Action has a fully revelatory character not only in conditions of equality and freedom, but also when *who somebody is* can be a phenomenon, that is – according to Heidegger’s phenomenological definition –, when somebody can let his *who* appear, can “let what shows itself be seen from itself, just as it shows itself from itself”¹¹ – without the possible disturbance brought by the mediation of a written text or a moving image. We all know how emails, for example, can be very easily the cause of ambiguities and misunderstandings. Moreover, we all know that there is a difference between what we can say to somebody in the face and what we feel free to say behind her back – the latter not being necessarily more honest than the former. Seeing the other in the flesh, seeing her face, hearing her voice is more likely to bring to light who she is and who I am. The face of the other provokes me in a genuine and unique way, it calls me into question and thus makes me show myself – to her and, as in a mirror, to myself.

⁹ Arendt, *idem*, p. 152.

¹⁰ Arendt, *idem*, p. 7.

¹¹ Heidegger, *Being and Time*, p. [34].

„DAS ARBEITENDE TIER“ ZU M. HEIDEGGERS AUSLEGUNG DER ARBEIT IN DEN VORTRÄGEN UND AUFSÄTZEN (GA 7)

BOGDAN MINCĂ*

ABSTRACT. „The Working Animal”. About M. Heidegger’s Interpretation of Work in His *Conferences and Essays*. In this article, we will analyze Heidegger’s interpretation of work in his volume *Conferences and Essays* (Complete Works, vol. 7), the only volume published in his lifetime concerning the phenomenon of work (*Arbeit*). Heidegger’s main thesis is that man, understood in the Western tradition as the *animal rationale*, as the thinking being, has become now, in late modernity, the “working animal”. Thus, work is not an activity of man, i.e. a *praxis* (in contrast to a theoretical way of being), but the accomplishment and final stage of a long lasting history of the *essence of man* in the West. Work brings to the fore the very essence of *reason*: planing, arranging, calculating, and securing of *reality*. Reality itself reveals itself in modern times as object and stock, thus responding to a tendency inherent in reason: to dispose assuredly and everlastingly of everything. Beginning with the Greeks, reason and reality are deeply connected by the central phenomenon of *Stellen* („bringing to stand”, gr. *thesis*).

Keywords: Heidegger, work, essence of man, reason (*ratio*), reality, activity, object.

Wir wollen im Folgenden über die „Arbeit” bei M. Heidegger handeln, so wie er dieses Phänomen in seinen *Vorträgen und Aufsätzen* (1936-46, 1951-1954) thematisiert hat. Es ist unseres Wissens der einzige Band, den Heidegger während seines Lebens veröffentlicht hat, der explizit die Problematik der Arbeit behandelt. Unter den elf Vorträgen und Aufsätzen, die den Band ausmachen, spricht Heidegger über die Arbeit in den Texten: „Überwindung der Metaphysik” (1936-46), „Wissenschaft und Besinnung” (1953) und „Frage nach der Technik” (1953). Wir wollen sie in dieser Reihenfolge mit Blick auf die „Arbeit” untersuchen und dabei versuchen, ein einheitliches Bild daraus zu erlangen. Als Leitfaden diene uns folgendes Zitat aus der

* Universität Bukarest, Romania. Email: bogdan.minca@phenomenology.ro

„Überwindung der Metaphysik“: „...der Mensch als *animal rationale*, d.h. jetzt als das arbeitende Lebewesen...“.¹ Die folgende Auslegung möchte bei diesem Spruch Heideggers ansetzen und wieder zu ihm am Ende der Erläuterung zurückkehren.

Es fällt auf, daß Heidegger hier die klassische Definition des Menschen als *animal rationale* neuzeitlich *übersetzt*, d.h. die antike und mittelalterliche Sicht über das Wesen des Menschen in die verwandelte Realität der Moderne *über-denkt*. Die *ratio*, die Vernunft, wird zur Arbeit. Dies bedeutet – wie wir zeigen werden –, daß Heidegger eine wesentliche Kontinuität zwischen Antike und Moderne voraussetzt: *die ratio, der logos, die denkerische Fähigkeit des Menschen, verwandelt sich in die Arbeit*. Sollte damit eine Auflösung der *Theorie*, die in der Vernunft angesiedelt ist, in die *Praxis*, d.h. in die konkrete Arbeit, gemeint sein? Oder erlangt die Arbeit bei Heidegger einen neuen, tieferen und philosophischeren Sinn, der die klassische Dichotomie „Theorie-Praxis“ hinter sich läßt und gleichzeitig tiefer, d.h. von ihren Wurzeln her, denkt?

Bevor wir auf die konkrete Auslegung der drei Vorträge Heideggers mit Blick auf die Arbeit eingehen, muß Folgendes vorausgeschickt werden: Heideggers Interpretation der Arbeit in der Moderne ist weder *soziologisch*, noch *politisch*, noch *ökonomisch* motiviert, sondern – wie er selbst sagt – „*metaphysisch*“-*philosophisch*. Die Metaphysik ist nach Heidegger die maßgebende Form der Philosophie im Abendland seit Platon bis Nietzsche. Damit ist eine einheitliche Sicht des abendländischen Menschen auf das Seiende im Ganzen gemeint, die das Sein des Seienden als *Substanz* (vom lat. *substantia*) versteht – und, in einem damit, das Wesen des Menschen als „das denkende Lebewesen“ (vom lat. *animal rationale*) definiert. Heidegger sieht die 2400-jährige Geschichte des Abendlandes als eine Geschichte des *Seins* und dessen Auslegung durch das menschliche *Denken*. Auf einem jeweiligen Verständnis des Paares Sein–Denken basieren dann eine jeweilige Gesellschaft, Politik, Ökonomie usw. Deshalb erlangt die Arbeit bei Heidegger einen metaphysisch-philosophischen Grund: sie ist der Name für das tiefere Verständnis des heutigen, „planetarischen“ Zusammenhanges Sein–Denken: 1. das Sein wird, im Horizont der Substanz, als „Gegenstand“ und „Bestand“ verstanden, und 2. das Denken wird, im Horizont der Vernunft, als „planende Berechnung und Sicherung“ gedeutet. Gegenstand und Bestand sind wesentliche Entfaltungen der *substantia*, genauso wie Sicherung und Berechnung Entwicklungen der *ratio* sind. *Die Arbeit ist somit: Planung, Ordnung, Berechnung und Sicherung des Gegenstandes / Bestandes durch den Menschen. Der Mensch ist somit Arbeiter in seinem Wesen*. Dies möchten wir im Folgenden genauer untersuchen.

¹ Zitiert wird nach: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 2000, hrsg. von Fr.-W. von Herrmann. Dieser Band erscheint bald in rumänischer Übersetzung beim Humanitas-Verlag, Bukarest; die Übersetzer sind Bogdan Mincă und Ileana Borțun. Hier: S. 70.

*

Gehen wir nun zum ersten Text über, „Überwindung der Metaphysik“ (1936-46). Er wird uns nur die Grundlinien geben, nach denen Heidegger die Arbeit interpretiert. Erst die anderen zwei Texte werden uns helfen, diese Grundlinien tiefer zu verstehen. Heidegger schreibt: „Denn die Arbeit (vgl. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 1932) gelangt jetzt in den metaphysischen Rang der unbedingten Vergegenständlichung alles Anwesenden...“.² Arbeit ist demnach Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen, und zwar unbedingte, d.h. absolute. Dies heißt, daß alles, was ist, *durch die Arbeit zum Gegenstand wird*. Heidegger weist hier auf das damals gerade erschienene Buch von Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, das sich direkt in die Linie Nietzsches und seines Grundgedankens über den *Willen zur Macht* stellt. Wir können hier nur kurz auf diesen wichtigsten Gedanken Nietzsches eingehen, den Heidegger 1. als den *Grundzug* des ganzen Abendlandes seit Platon bis Nietzsche und 2. als die *Vollendung* der abendländischen Philosophie sieht. Denn für Heidegger vollendet sich im Denken Nietzsches die ganze Geschichte des Abendlandes – d.h. alles im Anfang noch Verborgene kommt jetzt zum Licht. Bei Nietzsche gelangt die Philosophie an ihr Ende, so daß sich der Wille als der Grundzug des Menschen *und* des Seins zeigt.

Im Wesen des Willens liegt es, alles unbedingte unter seine Macht zu bringen und nichts außerhalb seines Wollens zu lassen. Der Wille kann nur wollen und nichts außerdem. Deshalb spricht Heidegger auch über den „Willen zum Willen“, der das Wesen des Willens zur Macht konstituiert. Was will der Wille?

Der Wille zum Willen erzwingt sich als seine Grundformen des Erscheinens die *Berechnung* und die *Einrichtung* von Allem, dies jedoch nur zur unbedingt fortsetzbaren *Sicherung* seiner selbst. Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Wille zum Willen [...] sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig »die *Technik*« heißen.³

Berechnung und Einrichtung von Allem dienen also einer Sicherung seiner selbst: der Wille ist auf die totale, absolute, unbedingte Kontrolle gerichtet. Die Tendenz zur Sicherheit, zur Stabilität und Feststellung von Allem läßt sich laut Heidegger schon in der Auslegung des Seins als Substanz erblicken: die Charaktere der Substanz (des Seins) sind Selbstgenügsamkeit, Selbstbejahung und Ewigkeit, Immer-da-sein.⁴

² a.a.O., S. 70.

³ a.a.O., S. 78, meine Hervorhebungen.

⁴ Diese „Prädikate des Seins“ findet Heidegger in Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). In seinem Vortrag „Wer ist Nietzsches Zarathustra“ (*Vorträge und Aufsätze*, a.a.O., S. 112), führt Heidegger folgendes Zitat aus Schelling vor: „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses (das Wollen) allein passen alle Prädikate desselben (des Urseyns): Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden“.

Der Wille bedarf der Sicherheit und der unbedingt fortsetzbaren Sicherung, weil *die Zeit*, das Vergehen, dem Willen zur Macht mit dem Verlust der Kontrolle über *alles* droht. Deshalb richtet sich der Wille gegen die Zeit und das Vergehen.⁵

Indem der Wille zur Macht seine äußerste, unbedingte Sicherheit erlangt, ist er als das alles Sichernde das einzig Richtende und also Richtige. Die Richtigkeit des Willens zum Willen ist die unbedingte und vollständige Sicherung seiner selbst. Was ihm zu willen ist, ist richtig und in Ordnung, weil der Wille zum Willen selbst die einzige Ordnung bleibt.⁶

Der Wille schreibt also das Richtige vor, und von diesem Richtigen her bestimmt sich dann das Richtende und das Einrichtende des Willens, das nur einem Ziel dient: der absoluten Sicherheit seiner selbst. Die Wahrheit bestimmt sich demnach als Richtigkeit, *rectitudo*. Sichern – Ordnen – Einrichten: dies alles aber in einem endlosen Gang, denn die Sicherheit ist ständig vom Unsicheren, Umfallenden, Unordentlichen bedroht.⁷ Als solche muß die Sicherung immer *gesteigert* werden, behauptet Heidegger, damit der Wille eine ständige *Übersicht* und somit die *Überhand* über alles haben kann.

Die Ordnung und Sicherung vollzieht sich nach Planungen, die die Realität in *Sektoren*, Kreise und Bezirke einteilt.

In dem Zirkel (Kreis) der Bezirke werden notwendig die besonderen Bereiche menschlicher Rüstung zu »Sektoren«; der »Sektor« der Dichtung, der »Sektor« der Kultur sind auch nur planmäßig gesicherte Gebiete der jeweiligen »Führung« neben anderen.⁸

Sektorialisierung und Umzirkung dienen der gesteigerten Selbstsicherung des Willens zur Macht. Dieser Wille wählt sich ausgezeichnete Personen aus, die besonders effektiv die Übersicht und die Überhand über alles haben: die „Führer“. Sie sind nach Heidegger keine eigensüchtige und eigensinnige Persönlichkeiten, sondern sie sind die geeignetsten Arbeiter, die ihre Persönlichkeit total dem Willen zur Macht unterordnen. Es wäre ein Fehler, die modernen Führer mit der Macht selbst zu verwechseln: „Die

⁵ Über diese Auslegung des Willens bei Nietzsche, vgl. M. Heidegger, „Wer ist Nietzsches Zarathustra?“, in: *Vorträge und Aufsätze*, a.a.O., SS. 113-116. „Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und das heißt: gegen das Vergehen und sein Vergängliches. Dieses ist für den Willen solches, wogegen er nichts mehr ausrichten kann, woran sein Wollen sich ständig stößt. Die Zeit und ihr »Es war« ist der Stein des Anstoßes, den der Wille nicht wälzen kann“ (S. 115).

⁶ *Vorträge und Aufsätze*, a.a.O., S. 86.

⁷ „Der Widerwille gegen die Zeit setzt das Vergängliche herab. Das Irdische, die Erde und alles, was zu ihr gehört, ist das, was eigentlich nicht sein sollte und im Grunde auch kein wahres Sein hat. Schon Platon nannte es das *mē on*, das Nicht-Seiende“ (a.a.O., S. 115).

⁸ a.a.O., S. 92.

»Führer« sind die maßgebenden Rüstungsarbeiter, die alle Sektoren der Sicherung der Vernutzung des Seienden übersehen, weil sie das Ganze der Umzirkung durchschauen und so die Irrnis in ihrer Berechenbarkeit beherrschen”.⁹ Der höchste und mächtigste Mensch ist also ein *Arbeiter*, er ist der fügsamste Arbeiter überhaupt, der sich der Selbstsicherung der Macht unbedingt unterstellt: „der erste Angestellte”.¹⁰ *Alle Menschen sind demnach Arbeiter, die für die steigende Selbstsicherung des Willens zur Macht arbeiten, d.h. ordnen, planen, einrichten, sichern.*

Was hat damit die *Technik* zu tun, die Heidegger als die „Grundform des Erscheinens des Willens zur Macht“ bezeichnet hat? „Technik“ ist kein umfangreicher Name für alle wirkenden Leistungen des Menschen oder für die Gesamtheit der Apparate, sondern Heidegger versteht unter Technik „die Bestandsicherung”¹¹ des Willens zur Macht: sie ist somit der Name für sein Wesen, denn der Wille will nur seine Selbstsicherung. *Als solche* muß die Technik „die höchste Form der rationalen Bewußtheit”¹² sein. Es gilt also folgender Zusammenhang: Wille zur Macht – (Bestand)Sicherung – rationale Bewußtheit – Technik.

Wir haben oben gesehen, daß die *ratio* identisch mit Arbeit ist. Inwiefern? Wie geht Arbeit mit Bewußtheit und *ratio* genauer zusammen? Wie wird alles durch die Arbeit zum Gegenstand? Wie ist der moderne Mensch aus einem *animal rationale* notwendig zu einem „arbeitenden Lebewesen“ geworden?

*

Der Vortrag „Wissenschaft und Besinnung“ (1953) bringt mehr Licht in diese Sachen. Es geht darin um die moderne *Wissenschaft*, deren Wesen Heidegger formelhaft wie folgt zusammenfaßt: „Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen”.¹³ Der Vortrag untersucht zuerst den Sinn des „Wirklichen“ und dann den Sinn der „Theorie“.

1. Was ist das Wirkliche in der Moderne? Warum nennen wir die Realität „Wirklichkeit“? Das Wirkliche ist das Wirkende, das als solches sein Sein im *Wirken* vollbringt. Heidegger schildert eine lange, 2400-jährige Geschichte des Wirkens, die ihren Anfang bei den Griechen hat. Dort wurde das Wirken als „Tun“, als *tithēmi*, „setzen“, und als *thesis*, „Setzung“, „Stellung“, „Lage“ verstanden – wobei *thesis* nicht nur das menschliche Tun, sondern auch die Natur selbst meinte: die Natur *stellt sich* von sich aus *her*, sie legt sich vor, nämlich ins Anwesen. „Wirken“ betraf in Griechenland sowohl das sich von sich aus Her-vor-bringen (Natur), als auch die

⁹ a.a.O.

¹⁰ a.a.O., S. 94.

¹¹ a.a.O., S. 85.

¹² a.a.O.

¹³ a.a.O., S. 40.

Weise, wie der Mensch selbst ein Her-vor-bringen durch sein Wissen vollzieht (dieses Wissen heißt *technē*, ist aber noch nicht die moderne „Technik“). Bei den Griechen war also maßgebend das (sich) Her-vor-bringen als ein (sich) *Her-stellen* und (sich) *Vor-stellen* eines Seienden in die Anwesenheit. „Wirken“, „Werk“ und das griechische *ergon* hängen etymologisch zusammen (auch das englische *work* gehört zur selben Familie). *Ergon* nennt das durch ein Wirken Hervorgebrachte, das im Anwesen vorliegt und so „ist“. Es ist dann zur Vollendung gekommen und steht ruhig im Anwesen. Diese beruhigte und in sich ruhige Seinsweise nennt Aristoteles *energeia*, „Im-Werk-währen“, dort verbleiben.

Die Römer haben diese Wirkungsweise durch *actualitas* übersetzt und somit den Weg der *actio* als eine *operatio*, „Leistung“, geöffnet. Heidegger zeigt, daß die Grundidee der Wirklichkeit jetzt die *Wirkung* ist, d.h. die Kausalität, die die Ursache mit ihrer Folge verbindet. „Das Wirkliche ist jetzt das Erfolgte. [...] Das Erwirkte im Sinne des Erfolgten zeigt sich als Sache, die sich in einem Tun, d.h. jetzt Leisten und Arbeiten herausgestellt hat. Das in der Tat solchen Tuns Erfolgte ist das Tatsächliche“.¹⁴ *Arbeit* und *Leistung* beginnen jetzt langsam aufzutreten. Das Seiende als Erfolftes ist automatisch ein Erfolg, also etwas Festes, *Stabiles*, das durch eine Leistung so ist, wie es ist. Dies zeigt sich daran, daß im Deutschen „tat-sächlich“ so viel wie „gewiß“, „sicher“, „wirklich“ meint. Wirklichkeit ist Tat-sächlichkeit als Sicherheit und Gewißheit. Sicherheit als Versichern wird bedeutend – so wie Heidegger im Vortrag „Überwindung der Metaphysik“ gezeigt hat.

Aber noch ein Schritt mußte gemacht werden: die Geburt des „Gegenstandes“ (im 18. Jhr.). Das Wirkliche hält einer Sicherstellung stand und steht somit stabil gegenüber, ist also ein *ob-iectum*. „Der Erfolg ergibt, daß das Anwesende durch ihn zu einem gesicherten Stand gekommen ist und als solcher Stand dem Vorstellen begegnet. Das Wirkliche zeigt sich jetzt als Gegen-Stand“.¹⁵ Die Dinge sind zu Gegenständen, zu Objekten geworden. Wirklichkeit ist *Gegenständigkeit*, Objektivität. Aber *wem* steht das Wirkliche gegenüber? Dem denkenden, in seinem Wesen theoretisierenden Menschen.

2. Jetzt stellt Heidegger die zweite Frage: was ist die Theorie? Inwiefern führt sie, in der Moderne, auch zur Objektivität? Die antike *theōria* und der *bios theōrētikos* (das ruhige, schauende Leben) orientieren sich auf das *eidos*, auf den Anblick des Seienden, um bei ihm sehend zu verweilen, um es aufzunehmen und zu bewahren. Heidegger nennt die *theōria* auch „das hütende Schauen der Wahrheit“¹⁶.

Die Römer übersetzten *theōria* durch *contemplatio* und *bios theōrētikos* durch *vita contemplativa*. Die lateinische *contemplatio* bringt aber einen neuen Charakter mit sich: „das Moment des einschneidenden, aufteilenden Zusehens. Der Charakter

¹⁴ a.a.O., S. 44.

¹⁵ a.a.O., S. 45.

¹⁶ a.a.O., S. 47.

des eingeteilten, eingreifenden Vorgehens gegen das, was ins Auge gefaßt werden soll, macht sich im Erkennen geltend”.¹⁷ *Contemplatio* stammt von *templum*, das im Griechischen mit *temnō* verwandt ist, also mit „teilen“ und „schneiden“: die Vogelschauer teilten somit den Himmel und die Erde in Abschnitte ein, wählten einen bestimmten Abschnitt heraus und stellten dort Beobachtungen über das Fliegen der Vögel an, um daraus die Zukunft zu erraten. *Contemplatio* ist also kein träumerisches und inoffensives Grübeln, sondern ein aktives *Eingreifen* in das Seiende. Dieses „einschneidende, aufteilende Zusehen“ ist, nach Heidegger, die neue Dimension des Denkens.

Interessant ist weiter, wie die Deutschen die lateinische *contemplatio* verstanden haben, und zwar als „Betrachtung“: ein Wort, das selbst vom lateinischen *tractare* kommt. Heidegger bemerkt Folgendes:

Trachten ist das lateinische *tractare*, behandeln, bearbeiten. Nach etwas trachten heißt: sich auf etwas *zu*-arbeiten, es verfolgen, ihm nachstellen, um es sicher zu stellen. Demnach wäre die Theorie als Betrachtung das nachstellende und sicherstellende Bearbeiten des Wirklichen.¹⁸

Hier fällt ein bekanntes Wort auf: „sicher stellen“. Die Tendenz der modernen Theorie ist, das Wirkliche *in Sicherheit* zu bringen – und zwar durch ein Verfolgen, Nachstellen, Eingreifen, Einteilen, und Bearbeiten. Die moderne Wissenschaft ist nicht mehr „theoretisch“ im antiken, griechischen Sinne (d.h. ein *hütendes* Beschauen der Wahrheit), sondern sie ist eine „unheimlich eingreifende Bearbeitung des Wirklichen“¹⁹. Mit der Geburt der modernen Wissenschaft wird auch der „Gegen-stand“ geboren, der so heißt, weil er durch die Wissenschaft *gestellt* worden ist, um *vor* dem Blick der Wissenschaft sicher und fest zu stehen und somit unter Kontrolle zu bleiben. Heidegger sieht also einen wesentlichen Zusammenhang zwischen „Vor-stellen“ und „Gegen-stand“. Der Stand des Gegen-standes ist das Resultat einer Leistung. Inwiefern? Das Seiende ist das Wirkliche, d.h. das Resultat (Erfolg) der Wirkung einer angesetzten Ursache, *causa*. Die Wissenschaft kann somit das Wirkliche verfolgen und sicherstellen, es in Gebiete einteilen und dabei die *Übersicht* behalten. Man sieht, wie Heidegger in diesem Text auf dieselbe Thematik des Willens zur Macht und seiner Bestandsicherung zurückkommt.

Wir wollen diese kurze Analyse von „Wissenschaft und Besinnung“ mit dem folgenden Zitat abschließen, das explizit die *Arbeit* erwähnt:

¹⁷ a.a.O., S. 48.

¹⁸ a.a.O., S. 49.

¹⁹ a.a.O.

Die alles entscheidende *Arbeit*, die solches Vorstellen in jeder Wissenschaft leistet, ist nun aber diejenige *Bearbeitung* des Wirklichen, die überhaupt das Wirkliche erst und eigens in eine Gegenständigkeit *herausarbeitet*, wodurch alles Wirkliche im vorhinein zu einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen für das nachstellende Sicherstellen *umgearbeitet* wird.²⁰

In diesem komplizierten und dichten, philosophischen Satz Heideggers dreht sich alles um die *Arbeit*:

a. die Aktivität der Wissenschaft (moderne Theorie) ist eine *Arbeit*, nämlich ein Vorstellen ihres Gegenstandes;

b. diese *Arbeit* ist genauer eine *Bearbeitung* des Wirklichen, also ein aktives Eingreifen und Einteilen;

c. ihr Ziel ist, eine Gegenständigkeit (Objektivität) des Wirklichen *heraus zu arbeiten*, d.h. aus dem Wirklichen heraus zu fordern;

d. diese Gegenständigkeit bedeutet eine *Umarbeitung* des Wirklichen, so daß er durch die Wissenschaft gefangen und in Sicherheit gebracht werden kann. Für Heidegger sind diese Schritte der modernen Wissenschaft nur durch den metaphysisch-philosophisch verstandenen Willen zur Macht verständlich. Die *Arbeit* ist der Name für die Art und Weise, wie der moderne Mensch (die Theorie, die Wissenschaft) das Seiende im Ganzen als Wirkliches *so zum Gegenstand verändert*, damit es kontrolliert und gesichert werden kann.

Aber noch wissen wir noch nicht, warum die *ratio* zur *Arbeit* werden *muß*. Die Antwort liegt in jenem *Stellen* (Nachstellen, Sicherstellen), das für Heidegger – als Wesen des Willens zur Macht – die ganze Geschichte des Abendlandes seit jener anfänglichen, griechischen *thesis* (Stellung als Her-vor-bringen) durchläuft. Die *ratio*, die Vernunft ist in ihrem Wesen ein *Stellen*, und ist als solche *Arbeit* und entfaltet sich am Ende als *Arbeit*.

*

Zuletzt wollen wir kurz den Vortrag „Die Frage nach der Technik“ (1953) mit Blick auf jenes *Stellen* und auf seinen Bezug zur *Arbeit* untersuchen. Wir zitieren nur einen Satz: „Im Ge-stell ereignet sich die Unverborgenheit, dergemäß die *Arbeit* der modernen Technik das Wirkliche als Bestand entbirgt“.²¹ Diese Aussage gäbe Anlaß für ein ganzes Buch, denn sie konzentriert Heideggers Sicht auf die moderne Technik. Wir wollen hier das berühmte „Ge-stell“ – d.h. die Gesamtheit aller Weise des *Stellens*, die der Mensch in der Geschichte des Abendlandes seit den Griechen (d.h.

²⁰ a.a.O., S. 50, meine Hervorhebungen.

²¹ a.a.O., S. 22.

seit jener anfänglichen *thesis*, wodurch sowohl die „Natur“ als auch die „Kunst“ verstanden wurden) bis heute erfahren und vollzogen hat – beiseite lassen. Hauptsache ist, daß „die Arbeit der modernen Technik das Wirkliche als Bestand entbirgt“: „Bestand“ ist in diesem Vortrag eine Weiterentwicklung des *Gegenstandes*, wonach heute das Seiende zum bloßen Resultat jenes Stellens geworden ist. Wo das Stellen reines Stellen, reine Bestandsicherung des Willens zur Macht geworden ist, dort ist das Seiende nur ein „Bestand“, *fonds* (fr.), *stock* (engl.), d.h. also „Ressource“ für ein neues Stellen. Alles ist heute „Ressource“, auch der Mensch ist eine Ressource.²² Das Seiende steht also nicht mehr dem Vorstellen der Wissenschaft gegenüber als Gegenstand, sondern verschwindet total in die unendliche Reihe der Schritte der Arbeit des absoluten Sicherstellens. Die moderne Wissenschaft ist zur reinen Technik, Bestandsicherung, Arbeit, geworden. *Arbeit ist Stellen*.

Inwiefern hängt dies mit der *ratio* zusammen – so daß der moderne Mensch zum „arbeitenden Tier“ geworden ist? Diese Frage heißt jetzt: inwiefern sind sowohl die *ratio* als auch die Arbeit in ihrem Wesen ein Stellen? Daß die Arbeit ein Stellen ist, haben uns die zwei Texte „Überwindung der Metaphysik“ und „Wissenschaft und Besinnung“ gezeigt: Arbeit ist Verfolgen, Eingreifen, Einteilen in Sektoren, Planen, Ordnen, als Zweck Bestimmen, Sichern. Daß nun die *ratio*, die Vernunft selbst, das Wesen des Menschen also, ein Stellen ist, zeigt uns „Die Frage nach der Technik“.

Ratio ist Stellen. Heidegger hat André Préau, dem französischen Übersetzer der *Vorträge und Aufsätze* (1958), einen Ratschlag gegeben, wie er das „Stellen“ übersetzen kann. Man sollte das Stellen wie im lateinischen Ausdruck *rationem reddere* verstehen. Stellen heißt, „jemanden auf der Straße stellen, um von ihm Rechenschaft zu verlangen, d.h. um ihn dazu zu zwingen, Rechenschaft zu geben, *rationem reddere*“.²³ Für Heidegger hat der abendländische Mensch seit Platon und Aristoteles ein eigentümliches Verhältnis zum Seienden und zu sich selbst: kraft seines *logos*, d.h. seiner *ratio*, d.h. seiner Vernunft geht der Mensch auf das Seiende ein, um es zu stellen, d.h. um es zu „definieren“. Damit wird das naturhaft Seiende – das als Natur, als *physis*, eine

²² Vgl. nur die Definition der *human resources* in Wikipedia: „Human resources is the set of individuals who make up the *workforce* of an organization, business sector or an economy. »Human capital« is sometimes used synonymously with human resources, although human capital typically refers to a more narrow view; i.e., the knowledge the individuals embody and can contribute to an organization. Likewise, other terms sometimes used include »*manpower*«, »*talent*«, »*labor*«, and simply »*people*«.“ (Meine Hervorhebungen).

²³ M. Heidegger, *Essays et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, übersetzt von André Préau, Fußnote 1 auf S. 26. Eine andere relevante Stelle ist: M. Heidegger, „Zusatz“ (1956) zum „Ursprung des Kunstwerkes“, in: *Holzwege* (GA 5), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, S. 72. Dort geht Heidegger auf die Parallele zwischen dem lat. *ratio reddenda* und dem gr. *logon didonai* ein, zu deutsch: „Rechenschaft geben“, „Gründe vorweisen“. Der Zusatz gibt auch einen interessanten Einblick in die Problematik des Stellens als *thesis* und enthält (auf S. 72) einen ausdrücklichen Verweis auf die *Vorträge und Aufsätze*.

geheimnisvolle Unruhe und Unbestimmtheit aufweist – „gestoppt“, „fest-gestellt“, umgrenzt. Platon stellt das Seiende, indem er ihm ein „Gesicht“, einen „Anblick“ (*eidōs, idea*) aufstellt und somit das Seiende fähig macht, auf die Frage *ti estin?*, „was ist dies?“ eine Antwort zu geben. Alles, was der Mensch tut, tut er mit Bezug auf die „Natur“, die *physis*. Sie ist das, was sich stellen *läßt* – auch in dem Sinne, daß sie heute ökologisch als „unser höchstes Gut“ unter Schutz *gestellt* werden muß (Naturpark, Reservat). Bei den Griechen wurde die Natur zwar nicht im modernen Sinne „unter Schutz gestellt“, aber sie wurde schon (und damit bis heute entscheidend) *gestellt* in dem Sinne, daß sie als ein hervorragendes Sich-her-stellen gedacht wurde. Dieses anfängliche stellende Denken des Sich Her-stellens der Natur nahm am Anfang die Form eines „hütenden Schauens“, *theōria*. Daraus entwickelte sich später das alles sichernde Stellen der Technik.

Die Frage Heideggers ist aber: kann der abendländische Mensch auch einen *anderen* Bezug zur *physis* haben? Ein Bezug also, der nicht aus dem Willen zur Macht und aus seinem sichernden *Stellen*, sondern aus einem *Lassen* und einer wesentlichen *Gelassenheit* stammen könnte? Somit entspräche dieses menschliche Lassen eher jenem ursprünglichen Lassen, wodurch sich die *physis* dem Menschen *immer schon* überlassen hat. Der Mensch wäre dann nicht mehr das *animal rationale* oder „das arbeitende Tier“, sondern das die Natur sein-lassende Wesen.²⁴

²⁴ Participarea la conferința *A Part of Life: The Meaning of Work Today* (Cluj Napoca, 17-19 mai 2012) a fost posibilă prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

HOMMAGE À LA PARESSE ENTRE LA PENSÉE DE L'OUEST ET DE L'EST

CODRINA-LAURA IONIȚĂ*

ABSTRACT. Homage to the Laziness. Between Western and Eastern Thinking. A close look on the lack of action, inactivity, generally known as laziness, could discover more different meanings, perhaps opposite, of this term. Based largely on a religious conception, for the Western Christian thought, laziness is a negative feature, a sin against the action required by the Protestant ethic as a rule of life to the heavenly kingdom on earth accomplishment.

East, however, regards inactivity with a different eye. Also, with a religious background, but sprung from oriental principles of life and world, idleness is seen very differently in the East than in the West. It is often associated to contemplation. Eastern Christianity retains traces of Oriental thought in how to relate to the world, way (fatalistic in terms of the West) for which the excitement, action or will are secondary. Philosophers as M. Vulcănescu (for which American society was suffering from hyperactivity), writers like M. Preda (who believed that active people do not understand anything in life) and artists like Philippe Ramette (who makes a work entitled *Eloge à la paresse*) understand laziness in its spiritual dimension associated with peace and silence accompanying the final step to overcome the materiality of the world.

Keywords: inactivity, laziness, hyperactivity, Protestant ethic, contemplation, silence, spiritual dimension

Dans la pensée européenne, la paresse est conçue en générale comme un trait négatif. D'autant plus, dans le monde contemporain, de plus en plus obsédé par le travail, le paresseux est exclu comme un inadapté social. Pourtant, cette conception n'est pas valable pour toutes les mentalités et pour toutes sociétés. Dans l'extrême Orient l'activité et le travail ne sont pas regardés comme qualités, et la paresse n'est pas de tout désapprouvée. Au milieu, dans l'espace du christianisme orientale, on rencontre des opinions comme celle qui considère que « les hommes

* Facultatea de Arte Plastice, Decorative și Design, Universitatea de Arte "G. Enescu" Iași, E-mail: lauracodrina@yahoo.fr

actives ne comprennent rien de la vie »¹. Comment peut-on interpréter ces différences ? S'agit-il des modalités distinctes de regarder la vie, de se rapporter au monde, qui déterminent des mentalités totalement opposées et des dissemblances radicales entre les formes de l'existence ? Ou c'est une différence entre l'acceptation du mot « paresse » qui reçoit des significations divergentes ? Ou, est-il possible qu'elles soient valables toutes les deux hypothèses ?

Une analyse attentive faite aux racines des diverses conceptions sur le désœuvrement peut déceler que le rejet ou l'acceptation de la paresse – conçue comme inactivité, repos, absence de l'action ou du mouvement, silence, solitude –, tant dans l'Occident que dans l'Orient chrétien ou extrême ont un fondement religieux. La position qu'on prend vis-à-vis de la paresse est étroitement liée avec ce qui est considéré comme essence de la vie spirituelle : la rédemption chrétienne, le Salut, la grâce divine, la libération orientale de la chaîne de la matérialité. Bref, une quête de la perfection existentielle qui peut être résumée comme « reconnaissance de l'unité spirituelle [de l'homme] et réalisation de l'accord avec le reste de l'existence »². Mais, si l'achèvement de ce but spirituel peut être comparable dans les diverses cultures, les voies d'y accéder sont, parfois, totalement différentes, même opposées. C'est à ces voies mêmes que la paresse est enracinée. Les cheminements d'atteindre le rétablissement sont si dissemblables que le désœuvrement est soit mépris comme adversité, soit honoré comme vertu. On essayera d'approfondir ces diverses modalités de concevoir négativement ou positivement la fainéantise.

Pour l'Occidental, l'oisiveté a été toujours mésestimée. Cette attitude trouve ses racines dans les Écritures Sacrées. Nombreux des textes vétérotestamentaires témoignent sur l'appréciation du travail, en désavouant la paresse. Dès le début, l'existence de l'homme est posée sous l'ordre du labeur : « Tu travailleras six jours, et tu feras tout ton ouvrage » (*Exod.* 20, 9)³. Le travail devient l'équivalent avec la vie-même. Au contraire, l'inactivité est condamnée non pas seulement comme porteuse de la pauvreté : « La paresse fait tomber dans l'assoupissement, Et l'âme nonchalante éprouve la faim » (*Prov.* 19, 15), mais aussi comme origine de la mort, de la disparition : « Les désirs du paresseux le tuent, Parce que ses mains refusent de travailler » (*Prov.* 21, 25). Elle devient un péché grave, car l'inoccupation contredit le commandement divin qui, après la chute, oblige l'homme de gagner son existence par son travail, qui devient non seulement essence et signe de la vie humaine, mais aussi chemin d'échappement de la condition mortelle pour obtenir la grâce divine. Cette idée s'esquisse de plus en plus dans l'Occident, et les témoignes de son existence se

¹ Marin Preda, dans Florin Mugur, *Convorbiri cu Marin Preda*, Editions Albatros, 1973.

² Nae Ionescu, *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe / Le problème de la rédemption dans Faust de Goethe*, préface de Mircea Vulcănescu, Editions Anastasia, București, 1996, p. 29.

³ Traduction en français des textes testamentaires : [v. Louis Segond - 1910]
<http://www.wordproject.org/fr/53/1.htm>

dévoilent partout dans la culture ouest-européenne, tant dans les textes écrits que dans les images ou la sagesse populaire. Par exemple, dans un dessin fait en 1551 de Pieter Bruegel, intitulé *La paresse* et destiné à une gravure des Editions d'Hieronymus de Cock, on voit une montre cassée. Le temps s'est arrêté et le monde est peuplé de figures grotesques. La paresse sommeille sur un âne et le diable lui soutient l'oreiller. Un proverbe hollandais nous éclaire : « La paresse est l'oreiller sur laquelle repose le diable », car, dans la tradition nordique la paresse faisait partie de Sept péchés capitaux.

La réprobation religieuse de l'inactivité s'observe aussi dans les pratiques quotidiennes, et s'accroît davantage avec la propagation du protestantisme⁴. La traduction luthérienne du Bible accentue la mentalité qui conçoit la nonchalance comme une désobéissance. Le mot *Beruf*, entendu jusqu'ici dans sa connotation religieuse d'impératif divin, d'appel adressé de la part de Dieu, reçoit chez Luther encore un sens, celui de vocation professionnelle laïque. C'est à cette raison que l'équivalence apparaît seulement chez les peuples protestants, et c'est notamment ici que le travail laïc reçoit une signification religieuse : l'épanouissement des devoirs professionnels acquiert une finalité éthique, il plaît au Dieu⁵. Cette nouvelle conception sur le travail s'est cristallisée progressivement dans la mentalité protestante. D'emblé, sur l'influence thomiste, Luther considérait le travail comme appartenant exclusivement à la dimension charnelle, sans raison éthique. Ultérieurement l'ouvrage devient une expression extérieure de l'amour du prochain - chacun travaille pour les autres -, pour que, finalement, les devoirs accomplis soient considérés comme moyen d'obtenir la bénédiction divine. Cette conception luthérienne trouve des justifications dans la sagesse biblique. Le texte sacré affirme que « Si tu vois un homme habile dans son ouvrage, Il se tient auprès des rois; Il ne se tient pas auprès des gens obscurs » (*Prov.* 22, 13), en proposant une qualification morale de la vie professionnelle⁶. Le travail bien fait devient une modalité de gagner la grâce de Dieu. Et la réciproque est, sûrement, valable : la paresse est condamnée comme signe de diable.

La récompense religieuse pour le travail laïc ordonné professionnel va générer dans les régions piétistes un respect augmenté pour le labeur, et une préférence pour les domaines productifs. Cette mentalité se trouve à l'origine d'un esprit qui a marqué définitivement l'Occident. Même si les huguenotes et les puritaines ont luté contre les monopolistes et les grands commerçants, l'appréciation pour l'activité, à laquelle s'ajoute la rationalisation de tous les domaines de la vie et le développement du

⁴ L'époque de Bruegel est bien marquée par le conflit issu du croisement entre catholicisme et protestantisme dans les Pays Bas. Autant les malheurs provoqués par la guerre, que les nouvelles conceptions religieuses qui s'imposent de plus en plus dans le nord, laissent dans l'œuvre de Bruegel des signes évidents.

⁵ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului / L'Étique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Ihor Lemnij, Editions Humanitas, București, 2003, p. 64.

⁶ Max Weber, o. cit., p. 65.

capitalisme, finira dans une obsession pour le travail qui a le gain comme seul but de la vie. La défense de cette raison économique moderne, issue de l'« ethos » protestante, descend aussi à la sagesse biblique où la richesse – le profit, en terme moderne – est considérée comme marque d'une existence consacrée et vécue dans la Loi : « Le fruit de l'humilité, de la crainte de l'Éternel, C'est la richesse, la gloire et la vie » (*Prov. 22, 4*). Si la richesse est vue comme « une couronne pour les sages » (*Prov. 14, 24*), la responsabilité professionnelle va être progressivement transformée dans la plus importante activité de la vie. Le travail n'est plus seulement le support de la vie spirituelle, comme en Moyen Age. Il devient l'essence même de la vie. Cela conduira vers une conception semblable à celle de Benjamin Franklin pour lequel le temps signifie argent et les gens n'ont pas le droit de le perdre. Son opinion, influencée par les versets vétérotestamentaires⁷, évoluera jusqu'à considérer l'ouvrage et le profit comme l'unique raison de vivre. Pour lui, l'homme qui peut gagner dans son besoin dix shillings par jour et traîne une moitié de jour, ne perd pas seulement les argents qu'il a dépensés pour son plaisir, mais aussi les cinq shillings qu'il aurait pu gagner. Son avis selon lequel l'argent a une nature productive – l'argent produit des autres argents – reçoit aussi une justification consacrée : « Tout travail procure l'abondance, Mais les paroles en l'air ne mènent qu'à la disette » (*Prov. 14, 23*). Cette conception, née du désir d'accomplir les mots bibliques, devient une éthique, un moyen de vivre représentative pour l'esprit capitaliste occidental : le gain de plus en plus augmenté et, en même temps, l'abandon de tous les plaisir débridés. Le profit n'a pas un but hédoniste, il devient but en soi. La paresse blâmable est entendue comme désœuvrement, nonchalance, apathie, indolence, aboulie, mollesse, léthargie, somnolence, assoupissement ou même repos ou loisir qui peuvent être remplis avec des innombrables plaisirs charnels.

Une mentalité totalement différente en ce qui concerne la paresse on rencontre dans l'Extrême Orient. Si dans l'Occident, sous l'influence de la conception protestante, l'activité quotidienne et la participation de l'homme dans la réalité matérielle arrivent d'être regardées comme but spirituel de la vie et comme possibilité du salut, dans l'Orient, au contraire, la solidarité de l'homme avec le réel et l'enracinement dans l'agitation de la vie concrète sont méprisées comme des lianes qui enchaînent l'être. Une dimension religieuse de la paresse se dévoile aussi dans la conception orientale, mais le désœuvrement est, cette fois, regardé d'une autre côté. La libération de l'esprit humain, libération qui est conçue comme accomplissement de la vie, se réalise par le rejet de toutes préoccupations pour l'existence sensorielle, par l'abandon de toutes tâches ordinaires. Ce qui, pour l'Occidental peut être vu comme paresse : le désintérêt absolu pour l'activité mondaine et la quête de la solitude, de l'immobilité et du silence, est, pour l'Oriental, l'idéal de la vie spirituelle.

⁷ Chapitre 22 de *Proverbes de Salomon*

Dans une des conférences radiophoniques qu'il a soutenue en 1933 à Bucarest, Mircea Eliade déploie le mystère de la survivance des cultures orientales à travers les millénaires, notamment de la culture indienne, aussi vieille que celle égyptienne. Cette énigme consiste dans le primat de la spiritualité qui marque toute existence humaine, dès la plus abaissée à la plus élevée, dans la sincère recherche de la Vérité et de l'Éternité. Si les civilisations disparues trouvaient leurs fondements dans les idées de justice, de bien, de beau, ou simplement sur l'instinct de conquérir, l'Inde vit toujours avec la croyance que l'esprit prime sur tout intérêt⁸. L'accent ne tombe pas sur la dimension sociale, sur les choses matérielles, et tous les Indiens ont un respect profond pour ceux qui ont abandonné les devoirs et les bonheurs du monde pour reprendre le cheminement de l'esprit. La considération accordée à la spiritualité est prouvée, aussi aujourd'hui, qu'avant, par la multitude des cas de renonciation au bonheur matériel en faveur d'une vie ascétique orientée vers la recherche de l'Éternité. M. Eliade raconte son expérience de la période qu'il habitait dans un monastère d'Himalaya, quand, au temps de la fête sacrée Puja, nombreux pèlerins venaient pour rendre hommage aux ermites. L'homme blanc qui vivait parmi eux ne faisait pas exception. Les explications selon lesquelles il n'était qu'un novice étudiant la vie ascétique et il ne méritait aucune vénération restaient sans résultat. A ses protestes, M. Eliade recevait la justification que l'adoration des gens simples n'était pas dirigée vers sa personne, mais vers le fait qu'il avait resté longtemps dans cet espace là, sanctifié par la présence des anachorètes et du fleuve sacré⁹.

La considération spéciale que les Orientaux, particulièrement les Indiens, accordent à la spiritualité réside dans leurs conceptions sur le sens de l'existence humaine dans le monde. Essayant de distinguer ce qui est mortel de ce qui subsiste de l'homme après sa mort, son véritable Soi, les traditions mystiques et, plus tard, les systèmes philosophiques de l'ancien Orient établissent des moyens et des techniques pour libérer l'esprit (*puruṣa*) de la matière (*prakṛti*)¹⁰. Ces conceptions sur la libération de l'esprit et sur le sens de la vie trouvent leur origine dans la modalité de concevoir le monde, le Cosmos et l'être humain. Le sens de la vie se déploie comme libération de l'esprit de la souffrance provoquée par l'enchaînement dans la matérialité du monde, car celui-ci n'a pas de réalité ontologique. Il est soit illusoire, comme dans le *Vedānta*, soit d'une réalité conditionnée, comme dans la philosophie Sāṃkhya et dans Yoga, pour lesquelles la réalité et la durabilité du monde, les nombreuses formes et manifestations du Cosmos, existent seulement à cause de l'ignorance de l'esprit humain. Le monde est soumis à la transformation et à la désagrégation. Il existe tant

⁸ Mircea Eliade, *Taina Indiei*, dans *50 de conferințe radiofonice. 1932-1938*, Editions Humanitas, Editions Casa Radio, 2001, p. 68.

⁹ Mircea Eliade, *Intr-omînăstire pe Himalaya*, dans *50 de conferințe radiofonice.*, p. 27.

¹⁰ Mircea Eliade, *Yoga, nemurire și libertate*, Humanitas, 1993, p. 19.

que le Soi s'ignore, tant que les esprits sont encore liés et ancrés dans la matière. Au moment même que tous les Sois seront libérés, le Cosmos sera résorbé dans la matière primordiale¹¹. La souffrance de l'homme trouve sa source voire dans son attachement à la nature, au Cosmos, à la matière. La solidarité passive, active, directe ou indirecte de l'être avec le monde, avec le non-être, est l'origine de toute non-réalisation spirituelle. Le Soi (*puruṣa*) s'ignore comme entité spirituel, et, suit à cette ignorance métaphysique, il souffre et reste asservi. Toute la souffrance humaine, toutes les désires et toutes les insatisfactions s'expliquent par cette attirance entre l'esprit et le perpétuel et incessant monde. Pour le sage, tout est souffrance (*Yoga-Sūtra* II, 15), tout est douleur et éphémère. La libération, la sauvegarde de Soi et la béatitude s'atteignent par la désolidarisation du Cosmos et de la vie profane, par l'abandon du monde, par l'éloignement de biens et d'ambitions, par l'isolement radical. Cette libération devient pour l'Oriental l'accomplissement de la vie humaine¹². Elle est une libération de tout attachement au monde qui amène à la liberté absolue (*mokṣa, mukti*) et se réalise soit par la « connaissance » des textes sacrés, *Vedānta, Sāmkhya* (les textes révélés assurent le contact avec le Logos, avec la réalité absolue), soit par les différentes techniques contemplatives. Cette connaissance métaphysique (*vidyā, jñānā, prajñā*), la connaissance des réalités ultimes, la connaissance sotériologique, la seule appréciée en Inde¹³, se réalise exclusivement par la retraite du monde, le délaissement de toutes choses et le renoncement à la vie de la société active : radicalement opposée à la conception vétérotestamentaire, héritée dans le protestantisme, où la réalisation matérielle était considérée comme signe de l'accomplissement de la volonté divine et comme possibilité de rédemption. L'engagement affairé dans le monde, dans le travail et dans l'existence concrète (matérialisée par le profit), ainsi comme se déploie l'idéal moral dans la vie occidentale, est nettement en contradiction avec la conception orientale pour laquelle l'agitation et l'activité ne sont que des liens qui enchaînent l'existence dans une matérialité mortelle. Ce qui a véritablement valeur en termes spirituels pour l'Est extrême est le rejet du monde, avec toutes ses possessions, avec la soif de vivre, les désirs et les voluptés, avec l'attachement aux objets et aux plaisirs, rejet qui conduit, par le dépassement de la douleur, à la sérénité et à l'éternité comme achèvement spirituel et comme libération absolue du Soi.

A cette libération on arrive par isolation, par silence, par immobilité. Bref, par ce qui, regardé de l'extérieur, peut être nommé, dans la mentalité occidentale, paresse, désœuvrement, apathie, inertie, pause ou arrête. Mais cette relâche apparente, cette paresse n'est pas oisiveté ou torpeur. Elle est, pour l'Oriental, plaine d'une activité

¹¹ *Ibidem*, p. 20.

¹² *Ibidem*, p. 22.

¹³ *Ibidem*, p. 23.

intérieure qui ouvre la voie mentale et spirituelle et découvre le véritable sens de la vie à travers la méditation et la contemplation. Elle a, donc, une profonde dimension spirituelle qui dévoile l'essence même de toute la vie¹⁴.

On comprend alors l'affirmation de Mircea Eliade selon laquelle tous ceux qui renoncent aux plaisirs et aux malheurs de la vie pour s'habiller dans les vêtements orange des ermites et pour s'isoler dans les monastères himalayens pour trouver par méditation et prière le sens de la vie et de la création sont vénérés par les Indiens comme des saints. Ceux qui n'ont pas la force de s'éveiller à la véritable vie spirituelle, admirent et envient les ascètes¹⁵.

Entre ces deux modalités extrêmes de regarder la vie et de se rapporter à la paresse, l'une appréciant l'activité et méprisant l'immuabilité, l'autre révéralant la contemplation et honnissant le travail, une troisième se dévoile comme pont d'équilibre. Il s'agit du christianisme oriental (en particulière de l'orthodoxie), qui tend vers un idéal contemplative sans rejeter totalement l'ouvrage et le monde. C'est un entrelacement entre la dimension active et la dimension passive, la dernière étant souvent privilégiée. Cette attitude divulgue une dévalorisation du travail dans cet espace, où il n'a pas de valeur en soi, il est seulement un moyen vers autre chose. L'ouvrage est soit un « mal nécessaire » pour survivre (mais la véritable vie est en autre part), soit une modalité de réaliser un idéal spirituel (comme la culture et l'art), soit une méthode de vaincre les passions et de soumettre le corps charnel, comme dans l'hésychasme.

Les différences entre ces trois espaces culturels en ce qui concerne le rapport entre l'activité et l'inactivité, le labeur et la paresse, ont été observées de Mircea Vulcănescu, qui remarque les façons divergentes dont ils se rapportent au temps. L'Oriental se soumet au flux incessant des choses dans la conscience et aux lois mêmes qui dirigent cet écoulement. Pour cette raison le temps est trompeur, sans valeur, sans existence réelle, et les hommes se permettent de le perdre, car les résultats des actions sont indifférents. Seulement la vie intérieure compte. Le mot qui caractérisait mieux les Orientaux serait *la spiritualité*.

L'Occidental, en spécial l'Américain (qui devient pour M. Vulcănescu l'étalon de la mentalité de l'ouest), impose sa volonté dans le temps, qui arrive à signifier

¹⁴ Nae Ionescu conçoit aussi la rédemption comme aboutissement à la suite d'une relation que l'homme entreprend avec le réel. L'achèvement spirituel se réalise par l'accord entre le Soi et la réalité. L'homme peut atteindre la liberté spirituelle soit par l'intégration et l'harmonisation avec la réalité - qui peut être attribuée aux peuples occidentaux - soit par le dépassement de la réalité, en sortant dehors - qui peut être vu comme caractérisant l'Orient (Nae Ionescu, *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe / Le problème de la rédemption dans Faust de Goethe*, préface de Mircea Vulcănescu, Editions Anastasia, București, 1996, p. 29)

¹⁵ Mircea Eliade, *Într-o mînăstire pe Himalaya...*, 12 februarie 1932, dans *50 de conferințe radiofonice*. pp. 26-27.

d'argent, du profit, des biens. Le temps reçoit une valeur en soi. L'Américain s'efforce à gagner le temps et, pour cela, il s'enfonce de plus en plus dans l'activité, sans réaliser qu'il perd ainsi le sens même du temps. Le résultat de l'action est la seule chose importante pour cette société qui, dans un mot, se caractérise par *la civilisation*, et pour laquelle le type spécifique est le recordman, la vedette, l'étoile de cinéma, le milliardaire, le prophète social, l'humanitaire¹⁶.

Pour l'européen (il s'agit d'une Europe traditionnelle, conservée aujourd'hui plutôt en est qu'en ouest) le temps est durée qui a un fond intuitif vécu. Le prix du temps naît de la qualité de son contenu. L'Européen gagne ou perd le temps en fonction de ce contenu. L'homme se trouve alors entre la contemplation et le fait et il réalise « la spiritualisation du fait par le sens qui dérive de l'intentionnalité de l'effort et par l'objectivation de l'effort dans des créations culturelles »¹⁷. *La culture*, le mot clé de cet espace, dérivée de *culte*, définit la spiritualisation du monde accompli par le Christ, Dieu incarné, le corps transfiguré par l'esprit.

Dans une analyse plus profonde de cette condition médiatrice de la *Weltanschauung* est européenne on discerne, aussi dans la mentalité traditionnelle que dans la pensée philosophique ou religieuse, une critique fait au travail pour le travail, au travail en soit, au travail qui est son propre but ou qui suit des gains et des profits matériels. Un tel travail est refusé comme une occupation absurde et inutile, qui vise exclusivement la vie « d'ici » et qui enracine l'homme dans le concret. Cette critique repose sur le fait que, dans l'obsession occidentale pour le travail, la relation naturelle s'inverse : l'homme est posé en dépendance du profit comme objectif de sa vie, et non pas le profit en rapport avec l'homme, comme moyen de subsistance¹⁸. La justification religieuse qui se trouvait à l'origine de cette inversion, justification qui considère le travail comme chemin vers le Salut, est, progressivement, oubliée. « La religion intérieure », si exaltée de Luther et des autres protestants, conduit, affirme Mircea Eliade, à l'émiettement du christianisme occidental dans une série des églises et des sectes où le fait religieux devient de plus en plus décoloré et altéré¹⁹.

Ce qui reste, donc, de la conviction religieuse dans l'espace protestant est le travail vu comme vocation, comme but en soi, et le dévouement irrationnel qui n'été pas intéressé de dépenser l'argent ni de satisfactions épicuriens. Le labeur est apporté à son efficacité maximale et l'homme arrive à travailler de manière permanente. L'activité devient incessante, en encourageant de désirer toujours un profit

¹⁶ Mircea Vulcănescu, *Valorificarea culturii americane din punct de vedere european / La valorisation de la culture américaine de point de vue européen*, dans *Opere II. Chipuri spirituale. Sociologie / Œuvres. Visages spirituelles. Sociologie*, édité par Marin Diaconu, Editions de la Fondation Culturelle pour Science et Art, Editions Univers Enciclopedic, București, 2005, p. 194.

¹⁷ *Ibidem*, p. 194-195.

¹⁸ Max Weber, o. cit., p. 41.

¹⁹ Mircea Eliade, *Revoluții religioase, 9 septembrie 1932*, dans *50 de conferințe radiofonice*, p. 49.

supplémentaire. La conception traditionnelle selon laquelle le travail a seulement le rôle de satisfaire les besoins vitaux devient caduque. Les gens sont poussés de travailler de plus en plus pour agrandir le profit et pour mettre leur travail plus efficace. On arrive ainsi à ce qu'on pourrait nommer l'*homo faber*²⁰, l'homme occidental caractérisé par l'obsession pour l'œuvre et par l'agitation continue, l'homme pour lequel l'inactivité et la paresse sont inadmissibles, condamnables et incompréhensibles.

Mircea Vulcănescu regard de cette perspective du christianisme oriental le désir du succès et la précipitation pour gagner d'argent caractéristique pour les protestants et néo-protestants, surtout pour les Américains. Pour le philosophe roumain, l'*homo faber* qui marque la société américaine c'est « l'homme des succès extérieurs retentissants, de la civilisation matérielle, du confort, c'est l'homme qui maîtrise les forces de la nature, l'homme standard »²¹. Pourtant, en dépit de toutes ces activités débordantes qui lui prennent tout le temps, cet homme obsédé de la vitesse et marqué d'une agitation permanente est un homme d'une pauvreté intérieure effrayante. L'importance donnée par le protestantisme à la profession laïque et au profit matériel comme substituts de la vie spirituelle s'est finalisée par un éloignement progressif et définitif de l'introspection, de la méditation, de l'exercice de la contemplation. Cet homme est « un homme chaotique qui a perdu totalement le sens de la vie intérieure et de la vie de l'intérieur »²², un homme pour lequel l'extérieur devient la seule raison d'existence. La société lui dirige l'action et les réactions. Il ne réfléchit plus, car toutes ses fonctions sociales et vitales ont devenu des automatismes, des réflexes et des habitudes. Il est un homme qui « a perdu aussi le gouvernail que la boussole, n'ayant d'autre excitation et d'autre frein que la pression directe »²³, c'est-à-dire le groupe social. Son imagination ne réussit plus d'échapper à la pesée collective. C'est un homme pour lequel l'agitation, l'agglomération, la foule, la vitesse caractérisent essentiellement son existence. Il évite le silence, l'immobilité et la paresse, car tous sont des formes de solitude qui donne l'occasion d'être seule avec soi-même, l'occasion d'autoréflexion et de contemplation. Cet *homo faber* fuit épouvanté de toute forme de quiétude qui lui donnerait la possibilité de dévoiler son aridité intérieure, la pauvreté de sa vie spirituelle. Être toujours en crise du temps et fuir de la paresse sont, en réalité, des façons d'échappement de soi-même. C'est pour cette raison que M. Vulcănescu considère que, « resté seul, cet homme devient fou, tue ou se suicide »²⁴. Il est incapable de supporter sa solitude intérieure et en échappe « s'enivrant avec d'alcool, de la vitesse, des femmes, des cinématographes,

²⁰ Mircea Vulcănescu, *Valorificarea culturii americane* p. 193.

²¹ *Ibidem*, p. 196.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

du sport, des illusions humanitaristes ou avec des faux mystiques de toutes sortes »²⁵. M. Eliade observe aussi que le drame de l'homme modern est de ne pas pouvoir sortir du temps que par les distractions, du sommeil ou par narcotiques artificielles²⁶.

Max Weber parlait d'une sorte d'ascèse dans la vie capitaliste protestante, une ascèse qui se manifestait sous la forme de l'abstinence de toutes les tentations de la vie et de toutes les dépenses d'argents. Une vie dédiée seulement à l'augmentation du profit et à l'accumulation ininterrompue du capital. M. Vulcănescu rappelle aussi l'ascèse alors qu'il parle de l'Occidental, mais dans un sens contraire. Il accuse l'Américain n'être pas capable de l'ascèse comme abstinence du fait de gagner de plus en plus. Il lui reproche la permanente tendance de parvenir, le fait de n'être pas capable d'arrêter sa course pour ses diverses victoires²⁷.

L'activité devenue obsession transforme l'esprit d'Américain dans un esprit servile, et cette servilité se voit dans « l'éthique du travail ». M. Vulcănescu examine aussi l'inversion qui se produit dans la conception américaine. Si pour la mentalité traditionnelle, spécifique pour la pensée chrétienne orientale, mais visible encore même dans l'Europe, le travail était un mal inévitable, une nécessité abandonnée le plus souvent possible, pour le protestantisme américain il devient idéal de la vie. L'Américain se transforme en esclave de son travail. Le plus riche Américain est le serviteur de son ouvrage, il a un esprit d'esclave, car toute son existence est ce labeur. Cet esprit asservi crée le culte pour le travail. C'est la seule chose qu'il sait faire²⁸. Il travaille pour le plaisir de travailler et il est convaincu que tout cela lui apporte le bonheur et la santé morale²⁹.

Pour le christianisme oriental et pour l'Europe traditionnelle le travail n'est pas de tout absolutisé ou idéalisé. On ne travaille qu'autant qu'il est nécessaire. Premièrement, cette pensée peut être dévoilée dans la sagesse populaire, où les conceptions semblables à ceux de B. Franklin sont jugées comme une véritable philosophie de l'avidité. Un proverbe roumain dit que « l'oisiveté est une grande noble dame (*Ienea e cucoana mare*) » et Mircea Vulcănescu considère que « dans le dernier prolétaire européen est un grand seigneur qui dort »³⁰. La paresse devient alors signe de la noblesse et idéal désiré. Cette parenté de la paresse avec la noblesse dévoile une dimension particulière de la paresse dans la conception de l'Est. L'aristocratie n'était pas

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Mircea Eliade, *Mai multe feluri de a pierde timpul, 29 septembrie 1935*, dans *50 de conferințe radiofonice*, p. 163.

²⁷ Mircea Vulcănescu, *Valorificarea culturii americane din punct de vedere european / La valorisation de la culture américaine de point de vue européen*, p. 197.

²⁸ Ionel Bușe, *Democrație în rouge caviar / Démocratie en rouge caviar*, Editions de la Fondation Alfa, Cluj-Napoca, 2007, p. 101.

²⁹ Mircea Vulcănescu, *Valorificarea culturii americane*, p. 202.

³⁰ *Ibidem*.

obligée de gagner son existence par leur labeur, disposant entièrement de leur temps. Le manque des soucis matériels et l'absence de la nécessité d'assurer leur vie étaient perçus, de la perspective du travailleur, comme paresse. Mais, si on est plus attentif à cette paresse aristocratique, on voit qu'elle n'était pas, dans les cas les plus fréquents, une simple perte du temps. Cette totale disponibilité était dirigée vers les actes culturels et c'est pour cette raison que, pendant des siècles, les grands créateurs, les écrivains, les artistes, les philosophes, étaient nobles. Ce qui s'oppose alors au travail comme travail physique est la paresse nobiliaire, la paresse de la culture, la paresse créative.

Dans un texte qui met en question la fiction du travail, Ionel Bușe aperçoit, au-delà des apparences, la dimension créative et méditative de ce qui généralement est classifiée comme paresse. Les récits mis en discussion sont la célèbre histoire de la fourmi travailleuse et du grillon chanteur, et une narration de Ion Creangă qui raconte la condamnation à la mort d'un paresseux d'une communauté villageoise. A un premier regard, ces deux petits contes semblent prendre le parti de la civilisation obsédée par le labeur, la civilisation où, comme une réminiscence de la pensée protestante, « le seul paradis accepté dans ce monde est le paradis du travail »³¹. Et là où la seule raison d'être est l'ouvrage, l'action ou l'activité, la paresse ne peut être qu'un manque, un moment perdu, une offense à la vie même. En ce cas, celui qui perd le temps au lieu de travailler mérite tout le mépris. Le grillon de la fable est laissé affamé à cause de n'avoir pas fait des provisions pour l'hiver, et le paresseux de la narration de Ion Creangă est pendu pour ne pas vouloir faire l'effort de vivre auprès des autres villageois.

Ionel Bușe ose pourtant de faire l'apologie de la paresse, en découvrant sa force culturelle et la multitude des angles dont elle peut être regardée. Là où les valeurs fondamentales de la vie ne reposent pas seulement – ou même pas de tout – sur le travail, la paresse reçoit des éclairs nouveaux. Si l'essence de la vie se fonde sur l'intériorité, alors la paresse devient une des possibilités d'accomplissement spirituel. Le grillon échappe de la mentalité étroite qui juge valable seulement le travail, et prend « la liberté de s'affamé, se nourrissant avec la fiction de son art ». De même, le paresseux se permet « le point de la paresse, faire de la métaphysique »³² en refusant se préoccuper de satisfaire l'insatiable estomac. L'exclusive obsession pour les soins matériels lui semble voire plus dangereuse pour l'esprit que la mort physique, car c'est de la mort spirituelle. L'artiste et le philosophe sont les paresseux qui ouvrent la voie vers l'au-delà, vers les mondes imaginaires et fantastiques, qui offrent aux autres le cheminement d'échapper aux contraintes matérielles pour découvrir la fascination de la culture.

³¹ Ionel Bușe, *Democrație în rouge caviar / Démocratie en rouge caviar*, p. 99.

³² *Ibidem*, p. 100.

On entrevoit que la notion de la paresse cache des différentes acceptions et peut être comprise d'une manière diverse. Pour les esclaves de la fiction du labeur, elle signifie tout simplement l'absence de l'activité, le repos ou l'arrête, relâche qui peut être rempli avec des plaisirs hédonistes et des distractions. La paresse des communautés attirées par la maladie du travail n'est qu'une forme de la paresse aliénée, atrophiée, mutilée. Le confort, les plaisirs charnels, les simulacres des jeux, les mondes virtuels³³ ne sont que des fiascos qui tentent de masquer l'impossibilité d'accéder à la véritable paresse, qui vit encore dans les mentalités traditionnelles et dans l'acte culturel. Pour les espaces où l'expérience intérieure est importante, la paresse, voie d'accès vers le soi, s'oppose au travail comme la noblesse s'oppose à l'ouvrier. Il s'agit d'une forme de la paresse que s'empare avec la fantaisie et le rêve, découvrant des mondes imaginaires qui envahissent l'esprit humain comme des arbres miraculeux. Elle réalise un fuit culturel et spirituel qui relève une dimension essentiel pour l'existence.

Pourtant cette forme de la paresse « authentique » a été signalée en Occident aussi dans les siècles passés que dans les temps actuels. La nature contemplative de Blaise Pascale rejette avec mépris l'appréciation de l'activité dans le monde, jugée avoir comme cause soit la vanité, soit la ruse. Dans l'espace de l'Est, l'écrivain Marin Preda croit que « l'individu qui est exclusivement actif consume sa vie sans en comprendre quelque chose, car il devient l'esclave de l'action »³⁴. En opposition avec M. Eliade, moins balkanique de tous les autres intellectuels de sa génération, Emil Cioran défend la volupté de l'abandon d'un projet, le plaisir du nihilisme, le charme de la paresse et de l'ennui³⁵. Mais ce vide du travail reçoit chez E. Cioran une dimension créative et devient essai sur l'existence. Le poète Lucian Blaga témoigne aussi que « fils de l'acte je ne suis pas », mais « ami des ténèbres », « camarade du silence », dans l'immobilité³⁶. Philippe Ramette, un artiste contemporain, réalise dans l'année 2000 une *performance* intitulée *Eloge à la paresse*. Debout, au bord de la mer, l'artiste contemple l'immensité aquatique ayant attaché à sa tête un énorme ballon

³³ *Ibidem*, p. 105.

³⁴ Marin Preda, dans Florin Mugur, *Convorbiri cu Marin Preda*, Editions Albatros, 1973.

³⁵ Emil Cioran, « În sfârșit o existență împlinită », dans *Mircea Eliade în conștiința contemporanilor săi din exil*, Criterion Publishing, p. 85.

³⁶ « Fără de număr sunteți, fii ai faptei, / pretutindeni pe drumuri, subt cer și prin case. / Numai eu stau aici fără folos, nemernic, / bun doar de-necat în ape. / Totuși aștept, de mult tot aștept / verun trecător atotbun și-atotdrept ca să-i spun : // O, nu-ți întoarce privirea, / O, nu-mi osândi nemișcarea. / Cresc între voi, ci umbrat de mâinile mele / mistical rod se rotunjește în altă parte. / Nu mă blestemați, nu mă blestemați! // Prieten al adâncului, / tovarăș al liniștei, / joc peste fapte. / Câteodată prin fluier de os strămoșesc / mă trimit în chip de cântec spre moarte. // Întrebător fratele mă privește, / mirată mântreabă sora, / dar încolăcit la picioarele mele / m-ascultă și mă pricepe prea bine / șarpele cel cu ochii de-a pururi deschiși / spre-nțelepciunea de dincolo », Lucian Blaga, « Fiu al faptei nu sunt », dans *Opera poetică*, Editions Humanitas, 1995, p. 140.

rempli à un gaz moins lourd que l'air. Le ballon arrache l'artiste de la terre en détachant ses pieds du sol, et le retire vers les nouages. Ce soulèvement vers les hauteurs du ciel peut être lu comme une justification et une sauvegarde de la dimension culturelle de la paresse, une modalité de s'éloigner du monde.

Après de ces deux modalités de concevoir la paresse comme trace de la noblesse et comme source de la culture, l'espace de l'Est connaît encore une, celle du christianisme orientale, des Pères Grecs, de l'hésychasme où, du nouveau, les acceptations du terme peuvent être divergentes. Il y a « des paresseuses » méprisées, refusées, et il y a « des paresseuses » acceptées, ou même recherchées. La paresse comme abandon au plaisir hédoniste, comme inactivité vide et rêverie chaotique, comme amusement ou vagabondage est bien défendue. Mais la condamnation de cette paresse ne présuppose pas une acceptation du travail pour le travail. L'obsession occidentale pour le labeur est aussi répréhensible, comme l'oisiveté. Paradoxalement, à la paresse comme divertissement s'oppose aussi une forme de paresse, de l'inactivité, de l'immobilité. Mais cette dernière, née d'une conception religieuse, présuppose une différence radicale vis-à-vis de la première forme évoquée, car l'inertie extérieure cache une activité intérieure intense, mentale et affective. Elle ouvre la voie de la prière, de la méditation et de la contemplation, et joint la mentalité chrétienne de celle extrême orientale. Il s'agit d'une forme de travail du cerveau et de l'esprit qui transforme l'homme intérieur et le rapproche de ce qui, dans les termes religieux est connu comme Salut.

A cette paresse extérieure qui ouvre la voie vers le travail intérieur de l'hésychasme s'oppose une autre forme de paresse, une sorte de paresse intérieure, connue sous le nom d'*akedia*, et détestée des moines, aussi comme la paresse hédoniste et l'obsession pour le travail. *Akedia* (ἀκηδία), *acedia* en latin, est jugée dans l'Est comme péché. Elle est une forme complexe de la paresse mentale et comprend des états d'âmes et des dimensions différentes. Dans les écritures des Pères Grecs elle est définie comme tristesse, oisiveté³⁷, ennui, engourdissement, insensibilité, indifférence, assoupissement ou léthargie, mais aussi inquiétude, angoisse, insatisfaction³⁸, manque du sens et agitation. Cette forme de la paresse mentale ne se définit pas comme inactivité. Au contraire, les Pères disent que ce péché pousse dehors, car l'homme ne peut plus trouver son silence et il sort pour rencontrer les autres. L'agitation, l'activité et les relations ne sont que des formes de manifestation de cette paresse intérieure. Ce qui s'oppose à cet état de paresse spirituelle, ce qui guérit l'*akedia* est le silence, la solitude, l'immobilité, c'est-à-dire exactement ce qui, dans la conception occidentale, peut être nommé comme

³⁷ Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16, în rom. Ioan Casian, *Scrieri alese. Așezămintele mănăstirești și Convorbiri duhovnicești*, col. PSB (Părinți și Sciitori Bisericești), 57, trad. Vasile Cojocaru et David Popescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990

³⁸ J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Ed. Du Cerf, Paris, 1997; tr. roum. de Manuela Bojin, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, Bucuresti, 2001, p. 167.

paresse. Mais cette claustration et cette fixité physique ne sont pas des états vides. Elles doivent être accompagnées d'une activité mentale et affective intense. L'assiduité intérieure présuppose repentir, pénitence, humilité, souvenir de la mort, prière, méditation et contemplation.

Dans cette démarche de purification intérieure, le travail, entendu dans le sens du labeur physique, trouve un certain rôle dans les degrés initiaux de purification et libération des passions du corps. Pour l'hésychasme, l'ouvrage extérieur est la modalité de soumettre les pulsions corporelles, de les contrôler et d'amener le corps vers l'abstinence. Le travail n'est qu'un moyen, il n'est pas un but en soi. Il ordonne et diminue les instincts et les obsessions de la chair en libérant l'esprit. On découvre cette conception même dans le texte du Nouveau Testament. Des appréciations faites au travail et des rejets de la paresse semblent rapprocher cette mentalité à celle vététotestamentaire : « Nous apprenons, cependant, qu'il y en a parmi vous quelques-uns qui vivent dans le désordre, qui ne travaillent pas, mais qui s'occupent de futilités » (2 Th 3,11), et encore « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (2 Th 3,10). L'Apôtre ajoute aussi que « nous nous fatiguons à travailler de nos propres mains » (1 Cor 4,12)³⁹.

Pourtant, même s'il s'agit d'un éloge fait au travail, cet ouvrage ne doit pas être entendu dans le sens des anciennes. Le fil conducteur qui nous éclaire sur cette perspective est la conception des Evangiles sur la richesse. Si l'Ancien Testament, adopté dans les conceptions protestantes, voyait dans la fortune un accomplissement du travail et un signe de Dieu, le Nouveau considère, au contraire, la richesse comme empêchement pour celui engagé dans le chemin christique. Nombreux passages qui condamne la richesse témoignent sur cette croyance : « Je vous le dis encore, il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu ». (Matt. 19, 24 et Luc 18; 25) et aussi « Jésus, voyant qu'il était devenu tout triste, dit: Qu'il est difficile à ceux qui ont des richesses d'entrer dans le royaume de Dieu! » (Luc 18; 24). Même si, à une première vue, à un premier niveau d'interprétation, on peut découvrir ici (2 Th 3,11) un refus de la paresse comme désœuvrement, comme oisiveté ou comme désordre, pourtant, une analyse attentive nous relève que le travail qui s'oppose à cette forme de la paresse méprisée n'est pas du tout le travail de la conception protestante, le travail qui amène à la richesse. Un passage néotestamentaire nous dévoile un sens mystique du mot *travail* : « Il faut que je fasse, tandis qu'il est jour, les œuvres de celui qui m'a envoyé; la nuit vient, où personne ne peut travailler » (Jean 9, 4) et nous invite de lire ces versets d'une manière anagogique. L'œuvre qui doit être réalisée est le chemin du Christ, la voie mystique, l'accomplissement de la parole divine. Les richesses qui réclament d'être accumuler ne sont pas les biens matériels, mais les vertus : « Ne vous amassez pas

³⁹ Traduction en français : [v. Louis Segond - 1910] <http://www.wordproject.org/fr/53/1.htm>

des trésors sur la terre, où la teigne et la rouille détruisent, et où les voleurs percent et dérobent, mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où la teigne et la rouille ne détruisent point, et où les voleurs ne percent ni ne dérobent. Car là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (*Matt. 6, 19-21*).

Le travail qui est apprécié dans le christianisme oriental est le travail spirituel. La paresse qui est méprisée est la paresse de l'esprit. Une épreuve pour cette mentalité est apportée une fois de plus d'une invocation de Saint Ephrem le syrien : « Seigneur et maître de ma vie, ne m'abandonne pas à l'esprit d'oisiveté, d'abattement, de domination et de vaines paroles. Mais accorde-moi l'esprit d'intégrité, d'humilité, de patience et d'amour, à moi ton serviteur. Oui, Seigneur Roi, donne-moi de voir mes fautes et de ne pas juger mon frère, car Tu es béni dans les siècles des siècles. Amen »⁴⁰. Dans cette petite prière on peut voire qu'à la paresse, à l'oisiveté ne s'oppose pas l'ardeur pour le travail, mais « l'esprit d'intégrité, d'humilité, de patience et d'amour », des vertus chrétiennes qui ne visent pas de tout une démarche extérieure, mais une intérieure, anagogique, de purification et d'ascension. L'oisiveté qui doit être rejetée est l'oisiveté de l'esprit, car le travail le plus important est le travail dans le champ de l'âme, et non pas dans le plan charnel. Et, disons de nouveau, ce travail final de l'esprit ne s'accomplit que dans la prière, dans la méditation et dans la contemplation, états qui nécessitent silence, inactivité et immobilité – marques de la paresse pour la conception occidentale.

Nae Ionescu souligne toujours cette différence en parlant des doctrines de la rédemption. Pour l'espace oriental, le péché et la chute ont besoin d'un Sauveur extérieur dans la personne du Christ, et le Salut s'accomplit par la révélation, la prière, la contemplation. Pour l'autre, occidentale, l'homme se sauve seul, par son propre effort, par son propre travail⁴¹.

La différence entre l'Ouest et l'Est, entre le christianisme occidental et le christianisme oriental est marquée aussi avec la distinction entre le moralisme et le mysticisme. Partant de deux interprétations différentes, d'Origène et d'Augustin, données à l'impérative biblique d'aimer le prochain, M. Vulcănescu observe que le moralisme favorise, à la suite des conceptions catholiques et protestantes à la fois, les relations horizontales entre les gens et l'amour du prochain, en temps que le mysticisme défende les rapports verticaux, entre l'homme et Dieu. Pour l'Ouest, l'accent posé sur la morale transforme Dieu dans « un gardeur de l'ordre publique ». L'homme est encouragé d'accomplir sa propre rédemption respectant la Loi, ordonnant la vie « d'ici » et réalisant le mieux possible sa profession laïque. L'intervention directe de Dieu peut être exclue. Le mystique de l'Est, au contraire, connaît le contact avec les

⁴⁰ <http://orthodoxedenantes.free.fr/doc/archives/prieres/stephrem.htm>

⁴¹ Nae Ionescu, *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe / Le problème de la rédemption dans Faust de Goethe*, préface de Mircea Vulcănescu, Editions Anastasia, București, 1996, p. 47.

réalités d'au-delà et la loi de l'amour qui n'est pas obligation, mais appel à revenir à la réalité spirituelle. Le christianisme orthodoxe n'est pas, croit M. Vulcănescu, ni moral ni imoral, mais a-moral, car il ne se préoccupe pas du bonheur terreux, mais de la vie éternelle. Les tendances moralisantes éloignent le christianisme de son but authentique qui est le contact avec les réalités transcendantes, et non pas l'accomplissement de la vie « d'ici »⁴². L'accès à la transcendance n'est pas possible à l'aide d'une activité liée à l'existence terrestre.

Une justification pour cette opinion offre le texte sacré même. Un passage évangélique (*Jean 12, 3*) raconte que, pendant le repos de Jésus dans la maison de Lazare, Maria Lui a lavé les pieds avec de l'huile sacrée. Aux reproches de Juda de ne pas avoir vendu l'huile sacrée pour donner les argents aux pauvres, Jésus répond que les pauvres sont toujours dans le monde, Lui non. Ces mots témoignent le fait qu'il faut d'abord réaliser la relation verticale, entre l'homme et Dieu, et puis celle horizontale, entre l'homme et l'homme. Même si l'homme se définit autant par l'existence extérieure, sociale, que par l'existence intérieure, introspective, contemplative, la dernière se dévoile comme essentielle pour la vie. Il faut chercher d'abord le Royaume de Dieu, et toutes autres choses s'y ajoute (*Luc 12 ; 31*). A peine après avoir accomplir la quête intérieure on peut se diriger vers les autres. Considérer la dimension philanthropique comme prioritaire dans l'existence humaine, ainsi comme Juda le fait, c'est une erreur grave que Jésus souligne une fois de plus dans la maison de Marta et Maria. La relation avec l'autre ne peut pas s'accomplir qu'après la relation avec L'Autre. Ce n'est que l'amour pour Dieu qui fait possible l'amour pour l'homme.

Cette primauté de la vie spirituelle sur l'existence quotidienne est soulignée par M. Eliade qui considère que l'essence et la vérité de la vie ne peut pas être connue que par la prière, la joie, la solitude, le silence, la méditation ou la contemplation⁴³. L'isolation authentique est source de la vie et donne la possibilité de connaître le monde. La peur de l'isolement est une peur de soi-même⁴⁴. La méditation est un exercice spirituel qui réalise « le contact avec la réalité » et conduit « au-delà du filet des illusions », vers la connaissance de la « condition humaine et du sens de la vie »⁴⁵. La contemplation est la connaissance par l'expérience, « la connaissance concrète, réelle des réalités ultimes »⁴⁶. Par la contemplation l'homme comprend d'une manière globale le miracle de la vie et se rappelle de l'autre miracle, de la mort, car la contemplation n'est pas une connaissance fragmentaire, comme toutes les autres sciences, mais une

⁴² Mircea Vulcănescu, *Préface à Nae Ionescu, Problema mântuirii în Faust al lui Goethe / Le problème de la rédemption dans Faust de Goethe*, pp. 6-14.

⁴³ Mircea Eliade, *Tehnica și educația culturii spiritului*, dans *50 de conferințe radiofonice*, p. 123.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Singurătatea. 15 septembrie 1935*, dans *50 de conferințe radiofonice*, p. 159.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Meditația 10 iunie 1935*, dans *50 de conferințe radiofonice.*, p. 135.

⁴⁶ Mircea Eliade, *Contemplația, 27 iulie 1935*, dans *50 de conferințe radiofonice*, p. 138.

connaissance de l'être humain total,⁴⁷ une compréhension de la vie non pas à travers des faits, mais comme fait⁴⁸. La dimension contemplative qui considère l'action, l'agitation ou même la volonté comme des formes secondaires et sans importance pour l'existence authentique de l'homme, et qui, pour cette raison, est souvent jugée comme fataliste et comme paresseuse de la perspective occidentale, se dévoile pourtant comme essentielle pour toutes relations avec le monde. A peine dans cette contemplation peut s'établir la relation avec l'autre, car elle seule donne la connaissance authentique du monde et des hommes.

Dans l'hésychasme, la contemplation est la connaissance de Dieu. Cette contemplation présuppose des différents degrés, qui sont, à leur tour, précédés de la purification du corps de toutes tentations, de la libération des passions et de l'obtention de l'amour⁴⁹. Après toute cette démarche, la contemplation survient comme un don. Les Pères de l'Eglise racontent qu'il s'agit d'un grade inférieur de la connaissance contemplative, qui est la contemplation naturelle, et un grade supérieur, la connaissance de Dieu. Le premier donne la connaissance des êtres de la nature. On parle d'abord du monde créé, des êtres corporels et des êtres incorporels, visibles et invisibles. Auprès de cette connaissance des êtres, le premier niveau apporte aussi la connaissance du jugement divin relevé dans la création. Le monde sensible se dévoile comme symbole du monde intelligible⁵⁰ et « les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages » (*Rom 1, 20*)⁵¹. Le degré supérieur de la contemplation est la connaissance de Dieu, qui est, en effet, l'inconnaissance. Elle n'est pas une connaissance comme la connaissance des choses créées. Elle est une connaissance paradoxale qui arrive alors quand « la connaissance disparaîtra » (1 *Cor. 13, 8*), car il s'agit d'une connaissance supérieure de toute connaissance humaine, il s'agit d'une non-connaissance, d'un manque de connaissance qui apparaît avec la cessation de toute activité de la raison.

La contemplation, cette forme d'inactivité extérieure est, en effet, une intense activité intérieure. La « paresse extrême » devient le sommet de la vie spirituelle. Donc, pour la mystique de l'Est la paresse comme péché condamnable n'a pas le sens qu'elle reçoit dans l'Occident. Pour l'Orient, plus grave semble être le péché de la paresse intérieure, l'absence de l'état de veille de la raison et du cœur,

⁴⁷ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁹ Evagre le Pontique, *Traité pratique*, Prologue, dans *Sources chrétiennes*, nr. 171, Paris, 1971; tr. roum. dans *Filocalia 1*, Sibiu, 1947, p. 71.

⁵⁰ Maxim le Confesseur / Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, tr. Roum. Dumitru Stăniloiaie, *Filocalia*, vol. 3, Sibiu, 1947, pp. 100-101.

⁵¹ Traduction en français : [v. Louis Segond - 1910] <http://www.wordproject.org/fr/53/1.htm>

l'insuffisance de l'ordre dans le plan de l'esprit, de la pensée. Regardé de l'Est, l'homme occidental n'est plus capable de la paresse authentique, car il ne peut plus quitter le monde visible pour l'invisible. Seulement l'achèvement intérieur doit être cherché.

En conséquence, faire l'apologie de la paresse peut paraître une démarche inactuelle. Pourtant, la philosophie, l'art ou la littérature le font. L'hésychasme aussi. Ces domaines pensifs par excellences entendent la paresse dans sa dimension spirituelle associée à la sérénité et au silence qui accompagnent le dernier degré vers le dépassement de la matérialité du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- Blaga, Lucian, *Opera poetică / Œuvre poétique*, Editions Humanitas, 1995.
- Bușe, Ionel, *Democrație în rouge caviar / Démocratie en rouge caviar*, Editions de la Fondation Alfa, Cluj-Napoca, 2007.
- Cioran, Emil, „În sfârșit o existență împlinită”, în *Mircea Eliade în conștiința contemporanilor săi din exil*, Criterion Publishing.
- Eliade, Mircea, *Yoga, nemurire și libertate*, tr. de Walter Fotescu, Humanitas, 1993.
- Eliade, Mircea, *50 de conferințe radiofonice. 1932-1938*, Editions Humanitas, Editions Casa Radio, 2001.
- Evagre le Pontique, *Traité pratique*, tr. roum. de Dumitru Stăniloae, *Din capetele despre trezvie*, dans *Filocalia* 1, Sibiu, 1947.
- Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16, tr. roum. dans la col. PSB (Părinți și Sciitori Bisericești), 57, trad. Vasile Cojocaru et David Popescu, Editions Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.
- Ionescu, Nae, *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe / Le problème de la rédemption dans Faust de Goethe*, préface de Mircea Vulcănescu, Editions Anastasia, București, 1996.
- Larchet, J.-C., *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Ed. Du Cerf, Paris, 1997; tr. roum. de M. Bojin, *Terapeutică bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001.
- Maxim le Confesseur / Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, tr. Roum. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 3, Sibiu, 1947.
- Mugur, Florin, *Convorbiri cu Marin Preda*, Editions Albatros, 1973.
- Vulcănescu, Mircea, *Opere II. Chipuri spirituale. Sociologie / Œuvres. Visages spirituelles. Sociologie, édité par Marin Diaconu*, Editions de la Fondation Culturelle pour Science et Art, Editions Univers Enciclopedic, București, 2005.
- Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, tr. roum. Ihor Lemnij, Editions Humanitas, București, 2003.

ETHIQUE, SANTÉ ET CONFLITS DE VALEURS¹

CĂLIN SĂPLĂCAN*

ABSTRACT. Ethics, Health and Value Conflicts. Complexity has become a paradigm of health as well as of our societies. The plurality of our theories concerning the health and of ethical orientations and rationalities that are at their bases constitutes a source of value conflicts. How can we find consensus in adopting and implementing decisions that are acceptable from an ethical point of view despite these recognized divergences? This article tries to offer some discernment criteria.

Key words: complexity, plurality, ethics, health, public health, value conflicts.

Soit qu'il est question des conceptions ou des visions de la santé et du système de santé, soit qu'il est question des formes de décisions et modalités d'action, ou encore des pratiques ayant comme référence l'éthique, personne ne peut contester que dans tous ces domaines nous assistons à un double choc : celui de la complexité des situations et celui du pluralisme éthique.

1. La complexité – paradigme de la santé et de la société

La complexité est devenue un paradigme de la compréhension du monde.

Le problème crucial de notre temps est celui d'une pensée apte à relever le défi de la complexité du réel, c'est-à-dire capable de saisir les liaisons, interactions et implications mutuelles, les phénomènes multidimensionnels.²

¹ Cet article a été réalisé dans le cadre du Projet „Etudes postdoctorales dans le domaine des éthiques de la santé” POSDRU/89/ 1.5/S/61879 cofinancé par le Fond Social Européen du Programme Opérationnel Sectoriel pour le Développement des Ressources Humaines 2007-2013. Le thème 3: „Perspectives éthiques et déterminants de l'accès des personnes et des groupes vulnérables aux services de santé ”.

* Université de Médecine et de Pharmacie « Gr. T. Popa », Iasi, Centre d'Éthique et des Politiques de Santé, Iasi, Romania; Université « Babeş-Bolyai », Faculté de Théologie Greco-Catholique, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: calinsaplacan@hotmail.com

² Edgar Morin, *Le grand dessein*, Le Monde, 22/9/1988.

La santé, comme tout le champ social, n'en fait pas exception.

Les nouvelles approches pour expliquer les systèmes complexes naturels et sociaux dans divers domaines des sciences pures et appliquées prônent une ouverture et une créativité qui permettent d'accomplir un passage du simple au complexe et un transfert de la structure au processus. Une telle évolution marque un changement de paradigme dans la pensée scientifique.³

Cela signifie qu'en santé (médecine familiale, recherche bio-médicale, santé publique, etc.), les décisions doivent se prendre souvent dans un contexte de faible certitude. Comment justifier cette approche qui intègre la complexité ? Tout simplement, par le fait que la santé doit faire part à d'autres réalités (économiques, politiques, sociales, géographiques, culturelles, etc.). Cela n'est pas sans conséquences quant à l'action au niveau de la santé et au niveau de l'éthique. Désormais, lorsqu'on parle du (des) système(s) de la santé, il ne s'agit pas de penser un (des) système(s) fermé(s), mais ouverts à d'autres réalités.

a. Passage du simple au complexe

Nous voulons souligner ce passage d'une pensée simple à une pensée complexe, en abordant la corrélation entre les trois piliers de l'éthique médicale - le pacte de soins, la recherche biologique et médicale et la santé publique - telle qu'elle a été décrite par Paul Ricœur⁴. Ainsi, dit l'auteur, au fondement de l'éthique médicale il y a le pacte des soins entre une personne qui souffre et qui demande l'aide, et une personne qualifiée qui peut la guérir ou soigner. Le pacte de soins peut être défini comme une alliance entre le médecin et le patient, basée sur la confiance, qui est consignée dans la prescription médicale. Ce pacte est lié au deuxième pilier de l'éthique médicale, la recherche biologique et médicale, du fait que les découvertes biologiques et médicales, de même que les méthodes de diagnostic, influencent l'acte thérapeutique. Les découvertes scientifiques du dernier siècle autant au niveau thérapeutique (les découvertes pasteuriennes, les techniques chirurgicales, les médicaments très efficaces, le progrès dans le diagnostic) qu'au niveau biologique (la découverte de l'ADN, la possibilité de maîtrise de la reproduction, maîtrise de l'hérédité, maîtrise du système de nerveux) ont permis aux médecins de traiter des maladies redoutables et donner espérances à nombreuses personnes. Le troisième pilier est la santé publique. Si la souffrance est spécifique à chaque individu, les maladies concernent aussi bien l'individu que la communauté. La santé publique met l'accent sur l'ensemble des populations et des collectivités à travers des activités

³ Ghislaine Cleret de Langavant, *Bioéthique. Méthode et complexité*, Presses de l'Université du Québec, 2001, p. XI.

⁴ Cf. Paul Ricœur, *Le Juste 2*, Ed. Esprit, 2001, p.246-249.

pratiques qui ne nécessitent pas un grand investissement technique (exceptions font les cas d'urgence publique ou les pandémies). Les interventions visent des changements au niveau social et politique. Si pour le pacte de soins l'enjeu est le traitement des maladies en utilisant des instruments biologiques, pour le pilier de la santé publique l'enjeu est la promotion de la santé en utilisant des instruments sociaux. Il faut reconnaître que les personnes et la communauté sont interreliées.

Le pacte des soins. Le contexte actuel médical met en valeur la complexité des situations :

*[...] on pourrait évoquer la complexité croissante des connaissances médicales, la complexité liée à la forte prévalence de polyopathologies chez les patients âgés (maladie thromboembolique veineuse et hémorragie intestinale chez un sujet «inopérable», que faire ?...)[...]*⁵

Aborder de manière classique les soins, à partir des systèmes clos (simples), c'est les réduire à des relations linéaires. Dans cette perspective, soumise à une pensée proportionnelle de cause à effet, la pratique médicale établit ce qui perturbe le système (le corps) et les remèdes qui s'y imposent pour rétablir l'ordre. Le plus souvent, le médecin généraliste (surtout en ville) connaît très peu ses patients et il joue souvent un rôle de distributeur auprès des spécialistes et des institutions capables d'investigations poussées. Ce contexte met souvent en lumière « [...] la complexité liée aux polymédications et aux interactions médicamenteuses [...] »⁶ Cette approche classique a des limites importantes. Extraire un objet de recherche pour l'isoler comme un compartiment de la discipline, serait l'isoler dans sa relation avec les autres perspectives, le soustraire au contexte et finalement compartimenter la connaissance. Cette perspective présente une vision de la connaissance réduite à une somme d'éléments, une perspective qui est réductrice, déterministe et décontextualisée⁷.

Si les connaissances et les compétences médicales sont nécessaires, elles ne sont pas suffisantes. En plus des pathologies complexes s'ajoutent souvent des situations sociales, le réseau de soins, les déterminants contextuels, culturels, historiques qui influencent les décisions médicales :

*[...] la complexité des liens qui définissent les nouvelles familles éclatées/recomposées, la complexité liée aux médias et aux sources multiples d'informations sur internet pour les patients, la complexité de l'éthique médicale, singulièrement en médecine palliative, la complexité de la douleur [...]*⁸

⁵ Jacques Aubert, Médecine générale : incertitude et complexité, in *Revue Médicale Suisse*, 5, 2009, 1680.

⁶ Jacques Aubert, Médecine générale : incertitude et complexité, in *Revue Médicale Suisse*, 5, 2009, 1680-1681.

⁷ Edgar Morin, *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, 2000, p. 137-138.

⁸ Jacques Aubert, Médecine générale : incertitude et complexité, in *Revue Médicale Suisse*, 5, 2009, 1681.

Ces quelques aspects de la médecine primaire, soulignent l'importance qu'ont dans la prise en charge du patient les approches somatique, psychologiques, sociales. Plus encore il y a une ouverture vers d'autres réalités avec des multiples connexions interdisciplinaires et professionnelles : économie, géographie, médecine, sociologie, politique, philosophie, droit ... et la liste peut continuer.

Pour le médecin, confronté à cette complexité, c'est-à-dire à une situation d'incertitude, de manque de consensus, prendre une décision s'avère être difficile. Le médecin doit faire preuve d'inventivité, de curiosité, pour résoudre ces problèmes.

La recherche biologique et médicale. Nous n'allons pas nous attarder sur la complexité de la recherche. Si, classiquement, elle était l'apanage des médecins et des biologistes (prédominance du corps physique sur l'esprit), aujourd'hui d'autres disciplines qui interviennent dans son champ (mathématique, physique, chimie, éthique, etc.). Plus encore, pour étudier les causes d'une maladie il faut tenir compte de ses conséquences sur le plan social, économique, affectif. L'intervention en temps de crise, la lutte contre les maladies chroniques, le développement des techniques, les nouveaux médicaments sont les lieux de son intervention. Les problèmes éthiques ne manquent pas. Par exemple, le choix de la recherche pour une maladie ou pour une autre. Ce choix n'est pas neutre, car en choisissant telle maladie, l'autre est laissée de côté. C'est bien le cas des maladies dites orphelines.

La santé publique était souvent comprise comme une orientation biologique. Les programmes de santé publique visaient généralement : la surveillance, la protection, la prévention, la promotion de la santé⁹ qui se faisait uniquement dans une perspective médicale. Aujourd'hui, la santé publique ajoute à cette vision d'autres éléments, qui relèvent de la complexité:

- des systèmes sociaux. Nous rappelons simplement la relation délicate entre la santé personnelle et la santé publique, entre l'individu et la famille ou la communauté, où médecins, assistants sociaux et sociologues œuvrent ensemble.

- des aspects politiques. Si la souffrance est un aspect privé qui appartient à la singularité de la personne, les maladies tiennent aussi bien de l'aspect privé que de celui public (par exemple les épidémies). C'est pour cette raison que la santé de la population trouve un intérêt au niveau du politique et des citoyens. Le développement des politiques de santé publique vont dans ce sens.

- des aspects multi et interdisciplinaires. Les méthodes d'investigation se font dans un partenariat multidisciplinaire.

⁹ Raymond Massé et Jocelyne Saint-Arnaud, *Ethique et santé publique*, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 6.

- des aspects internationaux. La propagation des maladies (la maladie de la vache folle par exemple), ne relève pas seulement de la santé publique nationale. Elle implique des organisations, des systèmes de contrôle et surveillance internationales, des solidarités qui dépassent les frontières des pays.

Les systèmes complexes surprennent. Ce qui les caractérise, c'est la difficulté d'identification/détermination des paramètres et l'interdépendance de ces derniers. Un système complexe réunit des acteurs ayant des intérêts souvent opposés : le patient et le médecin doivent souvent faire face à des assureurs, des administrateurs, des économistes, des politiciens. Le cas de la fermeture de l'hôpital de Sulina, montre bien l'opposition entre la demande de soins et les contraintes budgétaires auxquels se confronte le système de santé.

b. Un passage de la structure au processus

A titre d'exemple, considérons la relation entre la santé et la géographie en référence avec la décision du Ministère de la Santé concernant la clôture ou la fusion des hôpitaux de Roumanie (2011). Cette décision, a été prise dans le contexte d'une économie fragile du pays et s'inscrit dans un processus d'évaluation et de restructurations du système de santé, en occurrence des hôpitaux. Mais cette décision a suscité des nombreux débats.

D'abord, cette décision posait des questions d'iniquités quant à l'accessibilité aux services de santé. Elle interrogeait le rapport entre la santé et la géographie. L'établissement d'une géographie de l'accessibilité qui puisse rendre compte des déterminants de l'accessibilité (distance jusqu'à l'hôpital, la qualité des routes, les moyens des transports, le prix des transports, etc.) devrait être une composante importante dans les décisions politiques concernant la réorganisation ou la fusion des hôpitaux ou de certaines unités de soins.¹⁰ Le cas de l'hôpital de Sulina est éloquent, car la fermeture de celui-ci rend l'accessibilité aux soins médicaux plus difficile à cause des barrières géographiques : non seulement les patients doivent parcourir en bateau 80 kilomètres jusqu'à Tulcea, mais si les conditions météo se dégradent (gel du Danube, fortes tempêtes), les moyens de transport ne fonctionnent plus et la ville se voit isolée. De même, les régions montagneuses peu peuplées, les villages éloignés et difficilement accessibles, etc. se trouvent dans une situation similaire. Ce rapport entre la santé et la géographie peut être élargi à d'autres perspectives géographiques comme : la géographie économique, la géographie sociale, la géographie des transports, etc.¹¹

¹⁰ Nous avons suivi l'étude bibliographique du dossier de DEA GEOS Université Paul Valéry, Montpellier 3 de Pascal Bonnet, *Le concept d'accessibilité et d'accès aux soins. Etude bibliographique sur l'accessibilité et le problème de l'accès aux soins, aux services de santé. Place particulière des concepts en géographie et en économie de la santé*, in http://epe.cirad.fr/fr/doc/accessibilite_soins.pdf.

¹¹ Voir Pascal Bonnet: http://epe.cirad.fr/fr/doc/accessibilite_soins.pdf.

Ensuite, cette décision a suscité des débats par le fait que le gouvernement l'a prise en s'assumant la responsabilité, sans engager un débat public concernant la clôture des hôpitaux et le processus de restructuration du système de santé. Les aspects économiques ont pris le dessus. Si le choix des restrictions budgétaires est nécessaire dans le système de santé, une subordination stricte de celui-ci à l'aspect économique ne peut être qu'erronée, car la réorganisation du système de santé doit suivre davantage ce qui tient aux interactions et à une vue d'ensemble.

Cette interdépendance disciplinaire et professionnelle permet de saisir non seulement la complexité des situations¹², mais aussi le fait que les frontières entre les disciplines sont transgressées. Au choc de la complexité s'ajoute celui des pluralités des visions concernant la santé et celui des éthiques.

2. La pluralité éthique – source des conflits des valeurs en éthique de la santé

a. Au niveau des conceptions de santé : les normes et les valeurs

i. Souvent les problèmes sous-jacents à la santé sont liés à la définition des normes. Depuis Canguilhem¹³ il est difficile d'établir une frontière ferme entre normal et pathologique. Certainement les critères normatifs médicaux constituent des éléments importants dans la délimitation du normal et du pathologique, mais ils restent très relatifs lorsqu'on parle à la limite de leurs frontières. Et cela aussi bien lorsqu'on parle de la santé physique que lorsqu'on parle des critères normatifs au niveau psychologique et social. Aujourd'hui, en santé par exemple, il est impossible de restreindre les problèmes de normativité aux seuls critères de définition de la santé, étant donné que la prévention des risques constitue un de ses éléments principaux. Cela suppose de trouver des critères normatifs relatifs aux comportements à risque, aux facteurs de risque et aux groupes à risque. A une perspective individuelle de la santé, il faut articuler une perspective sociale, qui tient compte des inégalités, des réseaux sociaux de la personne, des groupes vulnérables.

Pour cette raison il faut prendre en compte des aspects normatifs qui justifient une intervention. Le contexte législatif est une des portes d'entrée de l'éthique, lorsqu'on parle de la complexité en santé. Il va permettre l'évaluation des procédures et du cadre législatif qui règle le système de santé.

ii. Le rapport aux principes est indispensable lorsqu'un conflit apparaît dans les critères de normativité. Les principes pourront jouer non seulement un rôle d'arbitre aux conflits des normes, mais permettrons d'orienter les normes et de leur donner un

¹² Les choses deviennent plus complexes si nous pensons à l'échelle planétaire.

¹³ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 2009.

sens. Finalement le rapport des normes aux principes permettra de faire un choix au niveau des actions. Mais selon la manière de se rapporter aux principes personnels ou sociaux, les principes eux-mêmes peuvent entrer en conflit. Ce n'est pas la même chose de développer une éthique qui promeut les valeurs personnelles (autonomie, responsabilité personnelle quant aux risques, préjugés, bienfaits) ou une éthique qui prend la personne comme inscrite dans des réseaux relationnels (groupes qui influencent la personne, dans des interdépendances). Une hiérarchisation des principes s'impose, malgré la difficulté d'un tel choix. Un cadre relationnel des responsabilités semble plus approprié qu'un cadre des responsabilités des personnes indépendantes. Les enjeux d'un tel choix peuvent être de nature médicale, mais aussi économique, religieuse, sociale, politique. Ils doivent tenir compte des personnes et des groupes les plus vulnérables. Il s'agit de mettre en évidence une autonomie relationnelle.

iii. Dans les sociétés modernes d'aujourd'hui la santé ne constitue plus un « état », elle doit être administrée, et pour cela il faut administrer les risques. Les calculs des risques doivent définir ce qui est normal et ce qui est déviant (pathologique). Pour faire cela il faut désigner des personnes et des groupes sociaux à risque. Certainement, une réflexion éthique s'impose dans l'établissement des critères de santé et de la construction sociale du risque, parce que toute construction de la notion de santé implique aussi un jugement moral.

b. Pluralité des éthiques

La pluralité éthique surprend ce clivage entre la personne et la société, en développant différents approches éthiques : libérales ou sociales.

i. Les perspectives libérales (néo-libérales) s'appuient sur une vision qui présente l'homme comme individu atomisé, avec des intérêts propres antérieurs aux intérêts de la société et avec des suspicions concernant la capacité du politique de gouverner. Dans le contexte actuel de l'exacerbation de l'autonomie et de la liberté promues par la société néolibérale, le contrôle de la santé passe par la sur-responsabilisation du sujet (qui peut inclure le sentiment de la culpabilité ou celui de la peur), exprimée par l'autocontrôle, par la puissance de la volonté. Ce modèle est en fait une éthique de la construction de soi, présentée comme un art de vivre. Plus les appartenances communautaires et traditionnelles disparaissent, plus les individus sont envoyés à leur responsabilité concernant la santé et la relation aux autres. Dans cette perspective de l'homme, la santé est survalorisée en engendrant une nouvelle religion qui se traduit par le fait d'être en bonne santé et par la qualité de la vie. L'homme devient sa propre mesure, sa finalité ultime. Comparable à Atlas, l'homme porte sur ses épaules la responsabilité de sa santé qui se manifeste dans l'obligation vis-à-vis de soi-même, des autres et de la société.

ii. Dans la perspective sociale, l'agir humain doit se conformer à certaines valeurs et codes. Par exemple, l'institutionnalisation de la santé – qui vise la protection contre les épidémies, l'hygiène des populations et des conditions de travail¹⁴ – est vue par beaucoup d'auteurs comme une perspective moralisatrice soutenue par des discours scientifiques masqués, nous dit Raymond Massé. L'auteur cite des auteurs¹⁵ qui font un rapprochement entre la santé et la religion, entre l'Etat providence et l'Eglise, entre la morale séculaire et la morale religieuse. Le rapprochement de plusieurs concepts concernant les comportements humains – qui appartiennent à la morale chrétienne (comme le péché, la conversion, le salut) de ceux qui appartiennent à la morale séculaire et que soutient la santé (comme la maladie, les règles de vie, bonne santé) - est frappant.

Ces rapprochements, relatifs au mélange des différents langages et des rationalités utilisées, posent de gros problèmes s'ils sont soumis à une critique analytique.

iii. Dans la construction d'une éthique des soins il est important d'articuler les deux perspectives : celle qui présente une société de l'insertion et une société de la prescription. A cela s'ajoute le fait que pour des comportements à risque sont utilisés plusieurs types de rationalités : utilitaristes (coûts - bénéfices, rendement maximal), symboliques (par exemple, des individus qui refusent la transfusion en raison de leur appartenance à une religion ; des individus qui ont des relations sexuelles non protégées, pour souligner l'appartenance symbolique à la communauté gay), irrationnelles (rendre maximal le bien-être par rapport aux conséquences des gestes, le rapport au plaisir).

3. La méthodologie – critères de consensus et de discernement éthique

En Roumanie nous sommes aujourd'hui les témoins d'une société qui ne fournit plus un enracinement unitaire et des finalités communes capables d'orienter le système de santé et des décisions éthiques. En fait, il n'y a plus un pôle, un centre à partir duquel tout s'intègre, mais des pôles multiples qui peuvent avoir des degrés différents quant à leur capacité d'organisation et qui entrent en tension les uns avec les autres. Ainsi le consensus en santé est rare, et le simple modèle d'une action éthique isolée est mis au pied du mur. Le discernement éthique se voit complexifié, relativisé, étant pris au milieu des relations systémiques soutenues par des rationalités multiples et ce qui le caractérise c'est l'incertitude.

¹⁴ Raymond Massé et Jocelyne Saint-Arnaud, *Ethique et santé publique*, Les presses de l'Université Laval, 2003, p. 17.

¹⁵ Raymond Massé et Jocelyne Saint-Arnaud, *Ethique et santé publique*, Les presses de l'Université Laval, 2003, p. 18-22.

Face à la complexité du champ de la santé, au pluralisme éthique et aux rationalités qui les sous-tendent, la construction d'une méthodologie est essentielle. Il ne s'agit plus de décomposer la réalité, pour réagir sur chaque discipline. Le réductionnisme méthodologique ne fonctionne pas, car il ignore les relations entre les éléments, les interdépendances. De plus « le tout » n'est pas la somme des parties. Pour développer une pensée complexe, voilà quelques critères :

« La pensée complexe est la pensée qui relie. L'éthique complexe est l'éthique de reliance. »¹⁶

a. Face à la complexité du champ de la santé et à l'internationalisation de celle-ci (due aux échanges humains et économiques), qui attire des disciplines et des professionnels de domaines multiples, l'éthique développée doit être à la mesure de la complexité. Autrement dit, il est question de développer une éthique de la responsabilité partagée. Pour cela il nous semble indispensable une clarification concernant :

- les tâches et les responsabilités des disciplines et des acteurs impliqués dans la santé (professionnels de la santé, économistes, sociologues, philosophes, théologiens, etc.)

- les rationalités qui sous-tendent les discours

- les légitimations qui sous-tendent les positions

La perspective analytique semble nécessaire. Elle permet d'abord une compréhension des concepts utilisés et une délimitation des domaines de recherche.

b. Deux axes s'offrent à nous quand on parle de l'éthique en ce qui concerne la santé :

Un axe de la discussion, capable de :

- rendre compte du cadre législatif, afin d'arbitrer et de justifier l'une ou l'autre des interventions en santé, en impliquant les acteurs responsables (patients, médecins, administrateurs, économistes, politiciens, etc.) et les structures MICRO, MEZZO, MACRO correspondant à la médecine de base (médecine primaire, clinique), à l'administration (management des institutions) et aux structures politiques de gouvernement (cadre législatif et politique de santé).

- rendre compte des théories de la justice (principes, valeurs), qui relèvent les iniquités du système de santé et veillent à la juste répartition des biens et des ressources.

¹⁶ Edgar Morin, *La Méthode*, t. 6, *L'Éthique*, Ed du Seuil, 2004, p.269.

Un axe de la compréhension, capable de :

- rendre compte des limites factuelles auxquels se confronte le système de santé (déterminants géographiques, économiques, etc.).
- rendre compte des valeurs que partagent la société, les groupes et les individus (le concept de santé est fortement lié à celui de valeurs culturelles).

NORMALITY. A WORKING PROGRESS

CRISTIAN BODEA*

ABSTRACT. Starting with Husserl and continuing with Heidegger and Merleau-Ponty, phenomenology has regarded humans as being non-normative, that is, as beings-in-the-world, where “world” is to be understood as world of life (*Lebenswelt*). This non-normativity concerning humans implies that human beings cannot become a “subject” (in the proper sense of the word) of science, a fact that changes in a way our relation with our own humanity.

If it cannot be known what being human means, then what keeps us in relation to one another, namely our humanity, is not just a matter of knowledge but also a matter of what is beyond this so called “essential” quality of being human. It is not just a matter of political, social or cultural construct, but a question of a certain state of normality which results from a conglomeration between *ethos*, *pathos* and *logos*. Greek rhetoric already had such a view of humanity, when trying to persuade and to change people’s mind. But inasmuch as science has become more and more explanatory, i.e., more directed towards the normative, this conglomeration has been broken.

The aim of this paper is to recuperate in a way the lost pieces resulted from this implosion, although not to recreate an old understanding of what being human is, but to reopen an horizon of human knowledge in what concerns the state of normality. For this to be acquired, we are going to make use of phenomenology and psychoanalysis in that particular way in which they are conceived by Marc Richir and Jacques Lacan, a conception which is primarily non scientific.

Keywords: Marc Richir, Jacques Lacan, normality, institution, ethics

Norm and normality

Often, when talking about normality, the notion of “normality” is conceived as self-explanatory, by virtue of which one can take a stand for or against a matter of facts. Things are judged to be right or wrong in accordance with this implicit and intrinsic reference which in many cases is valued as a “truth”, so it is not to be put into question. While such a way of thinking can be accepted in matters regarding nature, it

* Babes-Bolyai University Cluj-Napoca, Str. M. Kogalniceanu, 1, 400804, Cluj-Napoca, Romania,
E-mail: cristibodea@yahoo.com.

is not so easy to accept it in what concerns human “nature”. Despite the fact that statistics are struggling to show us that there are patterns governing human behavior, it cannot be shown why and how can be extracted from them what we call “normal behavior”. In what concerns humans, normality is not a resultant of mathematical data, but is a cultural construct that in a way oversees and precedes human behavior. Thus, setting aside all the sociological studies which are in fact driven by the belief in a “real nature” of humans, we could say that normality becomes more or less problematic only in the fields of ethics and psychopathology.

When in the fields of ethics, normality is regarded mainly from the point of view of the norm. As a result, one who transgresses or disregards a well established norm may be seen as in a state of ab-normality, which causes a more or less violent conflict with the others and even with the otherness. Insomuch as, when not in exceptional cases of anomy, the State is the one who possesses the monopole of violence, any transgression can perturb the state of “normality” within the society and therefore has to be confined.

The State, after all, being an abstract entity, but despite of that, having means to directly affect one’s life, can be easily seen as an institution of Otherness, whose norms are not to be disputed – as is the obvious case of a totalitarian state. The relation to Otherness is a philosophical problem only in the limits of theoretical thinking, because in what concerns lived experience, it becomes a psycho-logical problem.

Psychoanalysis shows that there is a state of ab-normality whose “cause” is not in direct relation with norms, and not even with the others, but is relative to the *institution* of Otherness. The “logic” of the psyche cannot be grasped by theory but can be reached only in a tangential way, and this is in fact the objective of psychoanalysis. So, normality is not a question of norm anymore but of a particular “logic” regarding the *institution* of the norm, meaning its initiation or its instauration, on one hand, and its role and purpose, on the other hand. In dependence of how this “logic” is structured, someone could enjoy the relation to himself and to others. This imply that, in a sense, enjoyment *is* regulated by an institution – which is not to be understood as a particular social, cultural or political one (as ethics might think), but an institution in a broader sense, meaning the institution of language. At this point, institution becomes a conjunction between ethics and psychoanalysis.

Due to this problematic aspect of the institution, neither ethics, nor psychoanalysis can go further in what regards normality: ethics is too much orientated towards the meaning of the institution as an ideated structure, while psychoanalysis is too much orientated towards the symbolical “nature” of the institution.

Institution as a world of wor(l)ds

It appears like normality is “regulated” too by the different meanings that the institution itself might get. Depending on how it is seen, one can make normality an

ethical or a psychological problem. Nevertheless, the way of how things are “seen” or, in a broad sense, are experienced equally concerns a particular branch of philosophy, namely phenomenology.

Recuperating an old understanding of ethics, phenomenology can emphasize this nodal point between individual experience and shared experience of the world. When talking about ethics, Aristotle, who may honestly be considered as a “proto-phenomenologist”, is saying that it represents “those characteristic means that human beings have by which to act in the world or to behave in relation to one another or to themselves”¹. Only that, we now know, those means are not entirely at our disposal, some are hidden, are “invisible” and thus we are not aware of them. That’s why a new kind of phenomenology and a new kind of psychoanalysis can interact, producing what is in fact a new understanding of what being human means.

From the side of phenomenology, Marc Richir understands the “meaning” of being human as the chiasm of two major types of phenomenon, namely the phenomenon of world and the phenomenon of language. First of all, this changes the way we “see” the world, in the sense that it is always a distorted way because, as Marc Richir puts it, we are condemned to a *diplopic view*, a two way view, one upon the surface of things and the other one upon their center; in other words, one upon what things are in our factual, immediate experience of them and another one upon what things represent, i.e., what they are in a transcendental manner. As a consequence of this diplopic view, one might believe that what appears are only “superficial fragments of thing in itself”², a simulacrum of “true” reality which can be accessible to some kind of spiritual eye who can decide if something is or is not. We should not fall into the trap of this diplopic view, and for that we should regard our experience as a phenomenon of phenomenons. Because of that, Marc Richir can say that, after all, we are not dealing with *a* world, but worlds; worlds who are interacting with one another, and consequently there isn’t from the point of view of non standard (as Marc Richir calls his approach of phenomenology) phenomenology, a transcendental intersubjectivity (as Husserl believed), but a *transcendental interfactuality*.

If we talk about worlds, then we can see that there is not a question about one’s true ethics, but there is a multitude of ethics, in other words, particular ways of acting for each individual according to his conscious and unconscious drives. What still makes possible a certain synchronization of this action of ours is language, which for Marc Richir is not limited to spoken word, but extended to any form of manifestation that may create a meaning for others. Thus, the formation of meaning is not “contained” only in our thinking, but is a free movement in the field of aesthetics. That’s why a work of art, for

¹Marc Richir, *Ethics of Geometry and Genealogy of Modernity*, Graduate Faculty Journal, vol.17, no. 1-2, 1994, p. 315.

²Marc Richir, *Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty*, Textures, no. 72/4.5, Bruxelles / Paris, 1972, pp. 63-114, p. 78.

example, has a meaning, even though it cannot be reproduced entirely in spoken words, a meaning that is a condensation of such an extended language. If is to find a meaning of normality, we must first re-think the way meaning gets a form of its one, or re-think the meaning of meaning starting from the experience of thinking.

Thinking about normality

As we spoke about works of art, maybe it is familiar to you the painting of Rembrandt called "*Philosopher in Meditation*". This picture, Marc Richir claims, is a very good representation of what thinking means from a traditional perspective. There you have the philosopher, who is sitting by the window, and from there he contemplates the world. He is a silent observer whose job is to "produce" knowledge, after being inspired by a divine illumination (you can see in the painting the light who is resting on the thinker's head), for the world from which he is apart of. Being illuminated he must be, in return, an illuminator, he has a specific purpose, that of transmitting the light to others. He sees himself only as a reflective mirror, like he doesn't exist otherwise than for the sole purpose of thinking in the benefit of the others. "I think therefore I am" he is saying while sitting by the window and watching the other selves who are out there. "How come they are, and is it enough just by thinking, to be?" we should ask him just seconds before we defenestrate him. By throwing him out the window, we are forcing him to acknowledge that what he sees as being a world is in fact a very complex interlocking of worlds.

First one who did this defenestration of the philosopher and of the thinker in general was Husserl. Only that in his case, the thinker doesn't land on the ground, but is suspended above the world, were he may find others subjects like him, in a transcendental intersubjectivity. What keeps him hanging is the same problem of the relation between thinking and existence, or to put it in other words, is the conviction that by thinking we experience our existence, and thinking is a proof of one's existence. But, there are no possible proves of existence, and by thinking we can only create meanings about our existence. That's why to be assured that such meanings that we produce regarding our existence are not pure phantasies we must constantly check them out with others and their produced meanings (in a transcendental interfactuality). But, this so to speak production of meaning is not entirely at our disposal, because we do not master the tools by which they are produced. As previously said it is not only a question of spoken (or written) language and not even just about a language in general but there are this unruly sense formations called, first by Merleau-Ponty before being adopted by Marc Richir, *wesen sauvages* (*wild essences*) who are beyond language, but nevertheless affect us, and thus have a certain role, and in the same time are a part of a meaning which is created. Because of these *wesen sauvages*, the entirely affair should be an *adventure*, as Marc Richir puts it, and ultimately thinking should be an adventure in itself. Since *wesen sauvages*

are completely indeterminable, one can never predict entirely how or what the meaning will be for him and for others, and that's why creating meanings is an adventure. After all, what counts is not creating meanings but the meaning which is working its way out, making itself visible because of the phenomenons of language.

In the same way, the meaning of normality is the meaning of any other concept emerging from the collisions of a multitude of worlds, being not de-coded, but *re-coded* by phenomenons of language, all this taking place, as Laszlo Tengely puts it, by the back door of consciousness. So, if is to find a meaning of normality we should acknowledge that there is such a door which is not simply to be open as we please, and that's why we are free only to jump out the window.

Speaking about normality

But isn't a little bit crazy to do such a thing? Well, maybe it is. As a matter of fact, from the point of view of psychoanalysis, it really is. But paradoxically, this sort of "craziness" is a normal thing, meaning this is our normal state of mind. Why is it so? It is simply just because of language. The difficulty one might have when trying to speak his mind, is what makes him, in a more or less degree of consciousness, unhappy, unsatisfied and thus *neurotic*. The fact that by speaking we can never say exactly (because as said, what takes place is in fact a re-coding) what we actually want to say, is in normal cases, a continuous source of dissatisfaction which is to be ultimately sublimate, meaning to be displaced in actions, like works of art or, work in general.

It is a curious thing to say that we work because we are, in an unconscious way, unhappy or unsatisfied, as it is to say that work, as action, is what in some degree make us enjoy ourselves and our life, and not the absence of it or, as we call it, free time.

If we think now about the classical Marxist interpretation of the Hegelian dialectic regarding master and slave, we will say that enjoyment is not a question of free time, of time for reflection, for thinking, as much as a matter of action. Although the slave works for the master, it is paradoxically a non action that stops him in his enjoyment, namely him being non- engaged in life and death struggle. Fearing of this one radical action, he refuses to be a master himself, a master who, in his view, must know something about death, since he is not afraid of it. The truth is that the master is only supposed to know, but in fact he knows as little as the slave knows.

We can see that there is a problem regarding thinking and acting. The slave doesn't act towards death because he is afraid of what he doesn't know, while the one who is acting is seen as one who knows. It's like only those who know, should act, this presupposing an a priori knowledge which may be, or may end up, in the possession of some.

This difficulty in what concern thinking and acting is, from psychoanalytical perspective an *obsessional neurosis* symptom. It is a "sign" of a "special" kind of neurosis, the one who doesn't "accept" the gap between language and world, or who sees the phenomenons of language as the same thing as those of the worlds. For him thinking

and acting are the same thing, thus he may say: “If I don’t think, I am not” - a formula which is proposed by Jacques Lacan, starting from the Cartesian ego. We see that it is the same case of *sitting by the window* of the philosopher who is assured of its own existence by his own thoughts. We may ask now not the question of sufficiency regarding thinking and existence but also that of necessity. And exactly that is what the analyst should prove to the obsessional, namely that by not thinking one doesn’t cease to exist.

He does so by assuming the role of the “dead” man, in the sense that he doesn’t express any of his thoughts during the analysis but nevertheless he is acting by his very presence, thing that is proven by the fact that the one who is analyzed feels compelled to speak, and even more, to *speak his mind*. But it is not enough for one to “see” that thinking is not a necessity for one to exist, to see for himself that, despite the fact that the analyst does not know anything, he is still a presence. One must also assume what is called castration. This means, in psychoanalytical terms, to assume the fact that the phallus is a symbolical one and therefore no one can *have* it or *be* it. In other words no one can possess knowledge or to “incarnate” it, but just to make use of it (or better said to accompany it) in what we called earlier the making of meaning.

From Marc Richir’s point of view, we should properly understand this as a meaning which is being made, and for that we should be passive (although in an active way). This may look like a nonsense, but in fact what it tries to say is that we have to act, to try to create a meaning, but in the same time to remain open to the possibilities that something unpredictable may always occur – this being said in a simple way. That’s why thinking should be an adventure, namely because not only that the unpredictable could occur, but the *telos* itself cannot be predicted. This unpredictable element is what is called, bluntly said, the unconscious (which is a world phenomenon, in fact). Being unpredictable means that something or some “things” are escaping our thinking but, in spite of that, we are acting because of them – of those some-“things” that are making holes in our thinking.

Speaking as an act and a proof of existence is only partly true because we should not forget that when we speak we are silent too. The silence between words is a silence that is making or enabling us to be understood, in other words, enables our speech to have a meaning. Due to silence, we can have notions like “ethics”, “normality” or “institution”. Silence or blank space (in written language) and words are part of the same phenomenon, namely the phenomenon of language. This means that when speaking we could be neurotics about it, but we should not be too obsessive and reject silence.

Institution as a word of worlds

As said at the beginning of this paper, normality is “regulated” in concordance with various ways of seeing institution. From the point of view of phenomenology, at least phenomenology as Marc Richir sees it, an institution is the institution of language in speech.

Speech doesn't necessarily reduce itself at spoken words. Spoken or written words are only one of many ways that can make visible, what Marc Richir calls, a feeling of meaning. So, before a meaning being as such, it is a feeling or, a sentiment that is to be communicated, or in other words it is an intention to speak. This intention is already situated in language, even if it cannot be articulated in a certain chain of signifiers. But things are more complicated, because the meaning as an intention is not the same as the meaning who is said or, to be more explicit, we intent to say something about some-“thing”, but what is said is something else about some other-thing. So, the meaning is “incorporated” in a language as phenomenon, or a phenomenon of language, in which it is not to receive a form, but to blink (*clignotement* is the word used by Marc Richir). When blinking is stabilized we have to do with an institution of a meaning. This being the case, institution is thus only an instance of a meaning not a meaning as a whole.

With the help of Marc Richir we can go even “deeper” in this problematic of institution, where is to be find the “meaning” before it becomes some-“thing” to say, when it is just about (to) a-rise. At this point it is, in a classical way, called an “idea” as “ideal identity, already reflected, timeless, a determinate illumination, who is sitting there to be translated or, expressed in speech”³. If this would be the case, then it would be possible a “pure” language which can present exactly that idea, to designate it by a “pure” x, for example, thus a perfect synchronization between the idea and its symbol. But, as it is more obviously in spoken word for example, there is no such “pure” symbolic, because spoken word contain in itself variations of rhythm, intensity, measure, all those variations linking him to the phenomenons of world, thus with an phenomenological unconscious.

This requires a certain modesty of language, as Marc Richir puts it, that would respect the rhythm of meaning's temporalization, or else it would fail in a “premature implosion” of the “meaning”. In a sense any institution is such an implosion, so any instituted meaning is an abortion of a “meaning” who is about to mature. But even in best cases, when language doesn't try too much to bring out a meaning (thus doesn't induce such an implosion), mainly in artistic works, the meaning cannot be matured. This would be the case only in illusion or, in transcendental illusion, as said by Marc Richir. If is to escape such an illusion, a certain innocence of the unconscious must be taken into consideration, an innocence that always leave room for immature.

Even though the meaning who is about to be instituted, the “idea” as we call it earlier, has a temporalization, it cannot be enrolled in time. It remains a presence without having a present, so it is without *arche* and without *telos* also, thus is *anarchic* and *ateleological*. It may refer to an origin, or a past, but only as a requirement, and to a future only as a promise.

³ Marc Richir, *Des phénomènes de langage*, *Perspectivar o Sujeito et a Racionalidade*, M.J. Cantista (coord.), Campo das letras, Porto, 2006, pp. 95-107, p. 96.

The “idea” has no present because it is not a thing that can be grasped, it is not an intentional object, but nevertheless it is something that makes possible the deployment of meaning because of its requirements and its promises - or expectations, in other words.

I the symbolic

So, “having” an “idea” is above all having such requirements and promises, or having, as Marc Richir puts it, an “intimate motivation”, which may be linked, in our opinion, with the psychoanalytical term of desire.

Earlier we have found that institution is a conjunction point between ethics and psychoanalysis, now we find another conjunction point between phenomenology and psychoanalysis, this time, in desire.

When identifying this conjunction point, we have in mind a particularly kind of psychoanalysis, the Lacanian one. Jacques Lacan was the one who pointed out that desire is without object, or to be more precisely, it is without knowable object, an interpretation that gave a new enforcement to Freudian psychoanalysis, in the same way as Marc Richir gave a new enforcement to phenomenology when pointing out that meaning, who came from an “idea”, doesn’t have an determinable origin or source.

We don’t know actually, despite of believing the opposite, what we desire, and this is proved by the fact that once we have what we thought we want, we are quickly dissatisfied by it and consequently desire something else. On the other hand “knowing” what a meaning is in his fullness, as *having* a fix “idea”, or at least *believing* this “idea” as being stable, rooted in an origin that can be grasped by our mind, is the same thing as condemning the meaning to an premature death, and along with it the thinking too.

This kind of difficulties takes us back to the problematic of thinking, of an “I” who thinks about himself and about the world. As we saw before it is not about a thinking “eye” that sits by the window and watch the word but is about an “I” who is situated in an transcendental interfactuality. Thus it is an incarnated “I”, meaning it is an “I” who “is an internal *Leib* that exteriorize itself in what is still a *Leib*, even though it is external, and not an *Korper*, an body separated from mind”⁴. So, there cannot be an “I” and a “self” only if we think of “I” as being a symbolical one, and the self as the mystery of this “I” who is instituted. The well known saying “know yourself” is, in this context, an absurdity who is based on the assumption that there is such a thing as an *arche* of one’s self.

If the institution of I (or ego) doesn’t remain a mystery, from a phenomenological perspective what is happening is a disincarnating act. By thinking that the self can be subjected to knowledge, one presupposes that the self is a datum as in analogy with the sense data. This make the sense (as meaning), and even the sentiment (as affect)

⁴ Marc Richir, *Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes*, Epokhe no.2: Affectivité et pensée, Jérôme Millon, Grenoble, oct. 1991, pp. 113-173, p. 128.

also a datum. But, the ego doesn't have just *a* body that can collect sensitive data, but *is* a body, a living body, or a body of flesh sharing the flesh of the world. The effect of this disincarnating act of thinking is that the intimate motivation or desire in other field is also left apart. This means an acceptance, in what regards humans, of normative being, a being that can thus be absolutely regulated by the means of science. What is done in this case by science is to get dress a *Korper*, as a thinking machine, with some ideal clothes made from ideas knotted in an illusionary network of data. As a result, there is nothing about being human but a good management of data, ethics and normality requiring both such a *good* management.

If we take the body as a living body, a bleeding flesh, normality is not about management of data anymore, but is about a certain distance between the thinking subject and datum. At extremes, a lack of distance can make the subject a psychotic subject, trapped in his illusion, reducing exteriority to his interiority, and on the other hand, a distance to great, that practically dissolve the interiority, can lead to schizophrenia. A normal distance, which has place on the ground of phenomenology, is supported only because of a *phenomenological anonymity*, as Marc Richir puts it, in what regards the encounter of otherness. This imply that the other is always in a certain degree anonym to another, there is a certain degree of indetermination in every determination, if we may say so. That's why we can accept a certain management of normality and a certain normative side of being only if it remains open to a horizon of ab-normal.

As said before, the encounter with the other takes place in a transcendental interfactuality between bodies of flesh, bodies who are the phenomenological organs of sensations. Because of this phenomenological organ, a sense data is never a pure internal or external one, an observation already made by Husserl. What Marc Richir wants to add by the formula "transcendental interfactuality" is that the encounter "is not so much the encounter between an immanence of an primordial ego and a transcendence, as much as encounter, in chiasm, of two original chiasms of external and internal *Leiblichkeiten*"⁵. In other words there are not two egos who recognize each other in a transcendental intersubjectivity, but egos who can never *fully* recognize each other, since "original spatiality related to one's self can never exactly match the original spatiality of other's self"⁶ – and this is due to the mystery of the self. The encounter of the other is always an event that must be let open to this mystery, an openness that can allow a *pathic* dimension of event, and through which we can tune in with the world. Being open to the mystery of the self is to accept the surgical cut made by the body of flesh in our consciousness (*con-science*, is the French formula used by Marc Richir) which shows that the ontological-existential possibilities are linked to the "fundamental anonymity of potency to be"⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 132.

⁶ *Ibidem*, p. 132.

⁷ *Ibidem*, p. 132.

Potency and desire

From the point of view of Lacanian psychoanalysis, the ego - which is formed because of a verbal nucleus, is a spoken "I" - is, in relation with otherness, frustration. This frustration results from a desire directed not towards another subject, thus it has nothing to do with love, but towards an object.

So the "I" from the symbolical institution of language is one whose desire is alienated in an object, who is to be known by one's conscious mind or to be recognized by another. The "I" *thinks* that there *is* an object of desire, which is called by Lacan *object a*, who can be reached, but in fact this "object" is forever lost for our mind and the lack of object is what keeps desire moving and stops the subject from fading away. In other words, desire cannot be objectified and *object a* is just an objection for such attempt, this giving him a kind of subversive role.

We can say that there is a mystery too in this problematic of desire, because in its dialectical move is "hidden" an object that in fact is not there, but nevertheless it is necessary for desire's own preservation.

It is because our thinking that desire is in act, but in the same time thinking can "kill" desire if is too obsessed of catching the *object a*. That's why the movement must be a dialectical one, a movement of suppression and conservation, or in other term, of sublimation. In the same way relation with otherness, must be based on such sublimation. Without sublimation, the dialectical search, which is a frustrating one, can be even ignored (in pathological neuroses) or sometimes can be brutally stopped (in psychoses). Of course, relation with the other cannot be sublimated without residue, without something always being remnant - that's another reason why being human is being neurotic, however in a moderate way.

The dialectic of desire takes place in the field of imaginary, the field of thinking, but desire itself, desire without object, or desire with an unknowable object, is placed in the real. It is not here the place to insist about the three fields that are groundwork for lacanian psychoanalysis namely the Real, the Imaginary and the Symbolic but is important to emphasize the fact that these fields imply a huge difference between real and reality. It is important because the Real is something that always escapes our thinking even though it is there, forming together with the other two dimensions our reality. If we exclude the Real, the move of thinking is a "symbolical tautology", as Marc Richir calls it.

Excluding the Real is the same as excluding the "fundamental anonymity of potency to be", it would be an im-potent and sterile thinking. This explains why ethics and all the "human" sciences are ignoring human desire, on one hand, and the fertile land of artistic work, on the other hand. The exclusion of the Real is made by reducing it and identifying it with the ideal, thus reducing it to the grounds of imaginary so, if is to talk about normality as an ideal we should be aware of this fact. This means to acknowledge that all the ideated, and symbolical thinking is just to keep the dialectical

move of desire, in which the Real can always occur so, is to consider every thinking as an event that contain in itself the eventuality of surprise - it is understood that any kind of institution is the subject of an element of surprise which may come from the adventure of thinking.

“I” as an institution, as a symbolical institution of language, must then keep this potential of being subverted by the dialectic of desire. This means to be free, but not in a negative way as is the case in madness, when ego is free in the sense of an act of renunciation, giving up his desire to be recognized by the other.

Conclusion

To form a speech about normality is to give a meaning to a word that already have meanings in a multitude of perspectives. It is also to give meaning to a word that has a certain sensitive touch for each participant to the speech, being in a way an intimate part, or an intimate question regarding each human being. It is a question about how to relate to the world, how to relate with a norm, and ultimately how to relate with the Law.

Kant was the first one to point out that in relation with Law, there is a problem of consciousness, a relation being not a “real” one if there isn’t a disinterest in respecting its imperatives. If one respects the law only to avoid punishment, and is in everyone’s interest not to be punished, then the Law is only a coercive one, without a recognized legitimacy, so it is not a relation *per se* with it.

However, not everyone seek to avoid punishment, as it may be so obvious for Kant, but there are subjects, as psychoanalysis shows, who are in fact seeking for punishment, as is the most obvious case in masochism. So, what is then their relation with the Law, or the norm, and how about their normality? Are their actions good, or bad if they respect the Law not because to avoid punishment, but because to avoid being deprived of freedom to obtain pleasure from being punished? This interrogations imply already a difference between being punished by an juridical institution and being punished by another as an institution of otherness, and this imply also that juridical institution is not necessarily an institution of Otherness. Then, how is the relation of such a subject with Otherness, and how is seen the relation between Otherness and Law? Isn’t there just a question of recognition and of desire of Other?

These are only a few questions from an example chosen to demonstrate that, while there is a question of consciousness regarding the Law, there is also a matter of more subtlety, pointed out by psychoanalysis because of its concept of unconscious. Thanks to this subtlety, there cannot be a normal relation with the other (as ethics seek), but instead there is abnormality if there isn’t any relation, meaning if there is a renunciation to be recognized (in any way).

All this, seen from a phenomenological point of view, may take place in what are called phenomenons of language. More exactly, is about institution of language in speech, an fact that brings out the question of normality in relation with thinking and

being (an relation described as being neurotic by psychoanalysis), or in another words, of what is thought about a “thing” which is as such, or a phenomenon of phenomenons, as Marc Richir formulates. A datum is such a phenomenon as phenomenon, and because of that it is required a normal distance from it, in the light of the fact that there is an anonymity in being.

What we have tried to do in this paper was not to give a meaning to normality, but to isolate some sedimented meanings which are to be avoided in order to keep normality as a living meaning. From the beginning we have eliminated the meaning of normality as normatively because of its rigid constrain to the realm of “real”. Even though we have found that Marc Richir talks very briefly about a normal distance, this doesn’t mean that it is about something measurable, or if it would be so, it would be as “measurable” as an artistic experience is - this normal distance being the attribute of an interior tact or subtlety, as Marc Richir said, or of what Kant has indicated by the concept of “faculty of reflective judgment” (with its four possible judgments: the agreeable, the beautiful, the sublime and the good). Because of this internal, intimate tact, thinking is guided in its adventure of creating meanings and is not as free as one might think in creating associations.

Phenomenology, as Marc Richir conceives it, is more related to art than to science. That’s why we are more willing to accept its insinuated meanings of what normality is, in as much as we ourselves relate to the meaning in the same manner and thus we remain open to new possibilities of what normality means. Because of this kind attitude, that is, an esthetic attitude, normality is in progress, as done because of a work that is not to be exhausted but to be sublimated.

BIBLIOGRAPHY

A. Books

- RICHIR Marc, *Phénoménologie et institution symbolique. (Phénomènes, temps et êtres II)*, ed. J.Millon, Grenoble, mars 1988;
 LACAN Jacques, *Ecrits*, translated by Bruce Fink, W.W. Norton&Company, New York/London, 2006;

B. Articles

- RICHIR Marc, *Ethics of Geometry and Genealogy of Modernity*, Graduate Faculty Journal, vol.17, no. 1-2, 1994;
 RICHIR Marc, *Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty*, Textures, no. 72/4.5, Bruxelles / Paris, 1972, pp. 63-114;
 RICHIR Marc, *Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes*, Epokhe no.2: Affectivité et pensée, Jérôme Millon, Grenoble, oct. 1991, pp. 113-173;
 TENGELYI, László, *La formation de sens comme événement*, Eikasia, vol. 6, no.34, 2010.

UNDERCOVER WORK IN POLICE INVESTIGATIONS: ETHICAL AND LEGAL ASPECTS

ALEXANDRINA-AUGUSTA BORA*

ABSTRACT. Undercover investigators can be used to collect data on the existence of the crime and to identify persons alleged to have committed an offense. It was argued that preceding acts performed by undercover investigators represent a “special investigation procedure, derogatory in several respects from the common law”. We discuss, beyond these legal issues, the reasons that led to the regulation of this institution in the Romanian Criminal Procedural Law and other ethical issues facing undercover police officers. A delicate problem remains that of the commission of offenses by undercover investigators in the exercise and also the question if it is justified to break the law to enforce it.

Key words: undercover work, police investigation, legal regulation, ethical issues

Introduction

The undercover work was named “authorized criminality” and it was described as the practice of permitting covert police officers to engage in conduct that would be criminal outside of the context of an investigation.

Preceding acts regulated by article 224 of Criminal Procedural Code may be performed only after the notification the investigating authorities in order to gather necessary data for the prosecution, *in personam* or *in rem*.

As analyzed in the literature¹, the text of the law sustains the idea that preceding acts are optional. If the notification contains sufficient information for the prosecution to begin criminal investigation, the preceding acts are not necessary.

* General Anti-Corruption Directorate, associate lecturer at “Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca, dr.augustabora@yahoo.com

¹ Țuculeanu Alexandru, *Actele premergătoare efectuate de investigatorii sub acoperire*, in „Dreptul” no.12/2008, p. 204;

If the preceding acts are considered necessary, the measures taken are limited to the fulfillment of objective pursued. Once that goal was achieved, preceding acts can not be carried further, as they circumvent the procedural guarantee provided for the participants in the criminal trial².

The acts performed before the initiation of criminal proceedings (including the acts performed by undercover investigators, art.224¹ Criminal Procedure Code) acquire relevance in the criminal procedure and may be used as probation only if the results of those activities are recorded in the minutes prepared by the approved authority of law according to the last paragraph of art. 224, Criminal Procedure Code.

Legal issues concerning undercover work

The use of undercover investigators to obtain evidence of crimes and identify perpetrators was originally regulated in investigating trafficking offenses and illicit drug use (Law 143/2000), later being extended to combat human trafficking (Law nr.678/2001), preventing and combating organized crime (Law 39/2003).

By the Law no. 281/2003 the undercover investigator was regulated in the Criminal Procedure Code (Article 224¹- Article 224⁴), extending the area of offenses which can be investigated by undercover investigators: if there is probable cause and concrete evidence that an offense has been committed or that an offense is being prepared against the national security, as mentioned in the Criminal Code and special laws, as well as drug trafficking offenses and weapons trafficking, acts of terrorism, money laundering, counterfeiting, or of an offense under Law no.78/2000 on preventing, discovering and sanctioning corruption, as amended and supplemented, or of any other serious crime that can not be found or whose perpetrators can not be identified by other means than undercover investigators, that this measure (investigators under a different identity than the real one) can be taken, in order to collect data about the existence of the crime and identifying persons against whom there is the an assumption that they committed a crime (art. 224¹ Criminal Procedure Code).

So, the crimes for which can be authorized an undercover investigator are: crimes against national security, offenses of drug and weapons trafficking human trafficking, acts of terrorism, offenses of money laundering, corruption offenses, other serious crimes (that can not be found or whose perpetrators can not be identified by other means).

² Volonciu, N., *Tratat de procedură penală*, vol.II, Paideia Publishing, București, 2001, p. 60;

Undercover investigator has been defined in paragraph 2 and 3 of the 224¹ Criminal Procedure Code: employee of the judicial police force that can only be used for a specified period (as specified in art. 224² and 224³) to collect data and information and to make them available to the prosecutor, based on the authorization issued according to the provisions of art. 224². Undercover investigators can be used to collect data on the existence of the crime and to identify persons alleged to have committed an offense.

It was argued that preceding acts performed by undercover investigators represent a "special investigation procedure, derogatory in several respects from the common law"³. It is also emphasized that even if, by the law, the undercover investigator may act only at the stage preliminary acts, it should continue after the onset of penal procedure operating *in rem* (for discovering authors and other participants)⁴.

European Court of Human Rights rules for the first time on the conformity of the infiltration practices, commonly called "undercover" with that Convention provisions in *Ludi* against Switzerland on June 15, 1992⁵.

An undercover operation, as alleged, has three essential characteristics: secrecy (concealment of quality), cunning (building a scenario to gain the confidence to gather information) and interaction (direct contact between the agent and potential author).

Legal conditions to use undercover investigator

In academic writings were analyzed the cumulative conditions needed in order to be undercover investigator: to have the status of judicial police worker, to be specially designated to carry out this activity, to agree in this respect, to be authorized by the prosecutor (which means: to have probable cause and concrete information that it has been committed or that a crime is about to be committed (one of those presented in art.224¹ of the Penal Procedure Code) and it can not be discovered or perpetrators can not be identified by other means, the aims pursued should be those of collecting data on the existence of the crime and to identify persons who have supposedly committed the crime, and finally to respect the authorization procedure provided by law.)

³ Mateuț Gheorghită, *Investigatorii sub acoperire. Utilizarea lor în timpul actelor premergătoare. Comentariu asupra noilor texte procedurale introduse în codul de procedură penală prin Legea nr.281/2003*, in „Dreptul” no. 1/2005, p. 165;

⁴ Voica, Daniel, *Investigatorul sub acoperire, o nouă instituție a dreptului procesual român*, in „Dreptul” no. 5/2004, p. 10;

⁵ Curtea Europeană a Drepturilor omului, *Hotărârea* from 15 iunie 1992, *Cauza Ludi* contra Elveția, in „Revue trimestrielle des droits de l homme”, no.14/1993, p. 313, observations par Ch. De Valkeneer;

Authorization procedure

There are specified a few conditions to accomplish in order to use an undercover investigator. First of all, there is need for a written request which should come from the judicial police investigation institution. Second, the document of authorization, in writing, should contain all the following information: the prosecutor issuing, file number, date and place of issuance, the proposal of the judicial police investigation officer, motivating the need to use undercover investigator, the institution of belonging and the identity under which it operates, the duration for which authorization was given, not exceeding 60 days, the admissibility, which depends on the necessity of using this work, the opportunity and urgency of it⁶.

Ethical aspects of undercover work

There were discussed, beyond these legal issues, the reasons that led to the the regulation of this institution in the Romanian Criminal Procedural Law. Thus, among the arguments supporting the need for regulation and the functioning of this procedure were mentioned the next ideas: the offenses for which the law allows the use of undercover agents represents a very serious threat by their effects, these criminal activities are generally carried out in the most perfect secret inaccessible to state agencies places and environments and, not least, the fact that public opinion is, for the most part, agreed to temporarily restriction rights and freedoms to prevent and combat such offenses⁷.

The issue of "provocation" in undercover investigation of crimes

There was argued in academic writings⁸ the need for express consecration of a fundamental principle regarding the use of undercover investigators, namely the prohibition of police provocation, especially since the Criminal Procedure Code provided the next text in a general application: "It is forbidden to cause a person to commit or continue a criminal offense to obtain an evidence" (art.68 paragraph 2).

It was also expressed⁹ the need to define "provocation" and the Belgian Court of Cassation saw it as substantial means either to determine the decision for the criminal action to enforce or strengthen it. So, "provocation" could be consistent means of determining the initiation of a criminal resolution in the mind of the person who is to perform the act, or means of strengthening that decision.

⁶ Mateuț Gheorghită, *op.cit.*, p. 162;

⁷ Voica, Daniel, *op.cit.*, p. 11;

⁸ Mateuț Gheorghită, *op.cit.*, p. 172;

⁹ *Ibidem*;

There are conditions established for the existence of provocation: it should precede the offense, there should be a direct or immediate causal link between the investigator provocation and the offense.

A few questions arise from these ideas. First of all: do we have a “schizophrenic” law? It is clear that we have covered in the law this instrument of undercover work for investigating serious crime, and at the same time, in the same law we say that it is forbidden for anyone to cause a person to commit or continue committing a criminal offense to obtain an evidence.

Should undercover work be prohibited or justified on ethical grounds?

There were suggested possible criteria: crime seriousness, clarity of targeted crimes, alternative means, spirit of the law, democratic decisionmaking, prosecution, crime occurrence, grounds for suspicion, prevention

There are other ethical issues facing undercover police officers.

First of all, there could be the case of betrayed relationships. For undercover officers, building cases means forming close relationships to suspects they will eventually betray. We could speak also about corruption risks: one of the oldest undercover conflicts is having to impersonate criminals without crossing the line. An important psychological aspect is the identity issue. Isolated from family and friends, undercover officers struggle to balance their real and assumed identities.

A delicate problem remains that of the commission of offenses by undercover investigators in the exercise. The Belgian model proposed the prohibition of crimes committed by undercover investigators, with certain exceptions: when an offense is absolutely necessary for the success of the mission or for a security guarantee of the police officer or other person involved in the action.

Could we speak regarding the present law about the lack of an explicit moral judgment concerning this issue? In the end, we should answer the question: can we break the law to enforce it? Beginning from this answer we could write an ethical coherent regulation on undercover work.

CONSTRUCTION OF THE MEDICAL CAREER AND THE PROFESSIONAL IDENTITY OF DIABETOLOGISTS

OVIDIU GAVRILOVICI*

ABSTRACT. A multidisciplinary team – philosophers, psychologists, sociologists, social workers, theologians and physicians – investigated in a narrative qualitative study, using focus groups and interviews with medical doctors specialized in diabetes in one University Diabetes Clinic in a County of Romania. The study unveiled multiple trajectories of professional identity development in relationship with the contextual dynamic in time – legislative turns, health sector policies, and human resource policies relative to the medical profession in the last 20 years and more. The results suggest particular ways of individual and professional group identity forging processes with respect to diabetologists. The identity stories approached in an Interpretive Phenomenological perspective propose foundational events or series of events of at the core of professional meaning making processes that justify career decisions and judgments about the meaning of work as a diabetologist.

Key words: professional identity, medical career, meaning of work

A multidisciplinary team – philosophers, psychologists, social workers and physicians embarked on a research journey exploring interpretatively-phenomenological they construction of meaning of the persons surrounding the experience of diabetes. For the purpose of this study, the focus is on the medical doctors specialized in diabetes who care for the acute and chronic condition patients. The respondents, all from a major university clinic in Romania, participated in focus group followed by individual interviews.

Diabetes (the medical view)

The diabetes is the most frequent endocrine illness and it comprises metabolic anomalies, complications on the long run affecting the eyes, kidneys, nerves and blood vessels. To date, there is no homogenous population of sufferers of diabetes and there a several distinct diabetic syndromes (Foster, D. W., 2002).

* Centrul de Etică și Politici de Sănătate, UMF Iași; Departamentul de Psihologie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România. Email: gavrilov@uaic.ro

An alternative scenario for Diabetes

We can imagine this descriptive scenario: „In order **to live** one of the species in this universe needs to eat (intake); among crucial substances, “Y”. In order **to live** the inner workings of such a species need a certain substance “X” to be produced in their body by a certain specialized organ. But something goes “wrong” and there is a serious imbalance – too little or none “X”. There is a **serious threat to life**: without “X” one cannot metabolize a substance “Y”, which arriving in too high concentration into the body fluid system can have damaging effects to tissues of different parts of the body and can cause ultimately death.”

Using the same scenario, a “healthy” (medically functional) person would be described as it follows: „Eating (... , Y, ...), Detection/monitoring of Y in body fluid system; Producing “X”; Releasing “X” into the body fluid system; Monitoring the level of Y”.

Setting the research context around the experience of diabetes and how the people surrounding the suffering from diabetes structure and develop their career the present study represents a preliminary report in a narrative approach using 11 respondent’s voices – 10 participants in a focus group and one follow-up interview. It is a narrative autobiographical component of a larger study on styles of life of persons suffering from diabetes in interaction with the physicians, priests, and family members.

How is meaning (of work) developed and assigned??

*The only element that reconciles its multiple meanings is a purposeful activity according to Brief and Nord (1990). Work must not only involve relationships based on technical and economic requirements, but must also involve relationships based on **the human and social necessities** without which the healthy development of society is jeopardized Firth (1948). Brief and Nord (1990) arrive at the same conclusions: if work is defined solely as an activity the individual performs to earn pay, this has harmful consequences, both personally and institutionally*

What is „the meaning of work”?

The word “meaning” has two roots: a Latin root *sensus* - the faculty of experiencing impressions, the faculty of knowing and of judging, and a Germanic root *sumo* - the direction or orientation something takes. In phenomenological terms it may be conceived as the effect of coherence between the subject and the work he performs, between his expectations, his values and the actions he performs daily in the work environment.

Frankl (1967) explains that meaning is not only an attribute of people, objects and experiences; it is first and foremost a discovery. Although there is thus an objective component, subjectivity remains the principal core aspect. The quest for meaning is manifested by a state of anxiety that is not abnormal or pathological component of meaning.

Baumeister (1991) describes four needs that give meaning to life (pp. 6-7)

1. have a purpose, a reason for living,
2. have a feeling of control over one's destiny and effectiveness in one's projects,
3. have the feeling of being a morally correct person whose conduct is morally justifiable, and
4. have a feeling of dignity and self-worth.

Refining the context around „the meaning of work” Pratt and Ashforth (2003) make a distinction between meaningfulness „of work” and meaningfulness „at work”: identity is also influenced by the meaning the individual finds in his work and in his work environment. Thus, work and the work environment are meaningful for an individual when he perceives a fit, a match or an alignment between his identity, his work and his work environment. „It would be possible to have meaningful work in an environment that is not meaningful, and vice versa”. (p. 9)

Ros, Schwartz and Surkiss (1999) present a theory of work values, describing four axes: conservation, self-enhancement, openness to change and self-transcendence. Their tenets suggest the deep roots of the process of assigning meaning being related to the inner values held precious by those involved.

Location of the study

The focus group reunites the physicians specialized in diabetics in Iasi city, a large university town, about 400 000 inhabitants. Iasi city has the largest cluster of universities in Eastern Romania (Romanian Moldova region): University “Alexandru Ioan Cuza” of Iași (the first modern university of Romania, founded in 1860), a comprehensive university initially formed of Faculties of Law, Medicine and Theology, now comprising 15 faculties in Science, Humanities and Social Sciences, Economics, etc. University of Medicine and Pharmacy “Grigore T. Popa”, Technical University “Gheoghe Asachi”, University of Arts “George Enescu”, and the Agricultural Sciences and Veterinary Medicine University “Ion Ionescu de la Brad”. Along with a few small private universities, the academic student community in Iasi is around 100.000.

Aims and theoretical grounds

The core aim of the general study is to recuperate the voices of the actors involved in the caring of the persons suffering of diabetes. This is informed of a two-fold theoretical lens the interdisciplinary group started from: A) a systemic chronic care model (*initially, and gradually aligning towards*) B) a social constructionist narrative autobiographical identity-shaping perspective.

Penetrating the impenetrable (identity formation)

An expression of the position that the interdisciplinary team took here it is Brian Richardson's statement: "Now, narrative is everywhere"... Narrative psychology is concerned with the structure, content and function of the stories that we tell each other and ourselves in social interaction but, rather recently, Bruner (1986) – described the two ways of knowing – the paradigmatic and the narrative, each distinct and irreducible to each other. Gergen, Polkinghorne, Sarbin – also argued that narrative is a central human means of making sense of the world (Murray, 2003). Aligning to these perspectives, Ricoeur (1991) proposes, on the centrality of narrative in human thought and action:

„We live in a sea of time.

Narrative provides a map of that sea, it brings order to disorder.

*A central feature of this narrative process is emplotment, whereby we derive
“a configuration from a succession”*

We derive “meaning” through storying

*The telling of narratives is closely intertwined with the shaping and maintenance
of personal identity”. (Murray, 2003)*

McAdams (1985) deriving narrative ways of describing personality describes two axis: stability and transformation. **Identity stability** is longitudinal consistency in the life story. **Identity transformation** - identity crisis, identity change – is story revision... concluding with “Identity is a life story” - shaping our personal narratives is closely connected with how we connect our social narratives (Murray, 2003).

Results: Do you want to be a diabetologist?

This presentation reveals these narrative pathways of forging personal and professional identities of physicians specialized in diabetics. The different contributions from the participants in the study are considered as narrative threads delineating an exploratory space in the personal-professional development including the context of this development.

Growing up together...

The medical doctors specialized in diabetes share the experience of becoming doctors as students of the same medical school or (with one exception, of another major medical university of Romania). Even if in different cohorts (spread apart in 20 years or so, before and after the historical threshold of December 1989, the sudden regime change of actual Romania), the participants were trained in the same residency program and some had the chance of specializing in the Capital's diabetics clinic while a very few benefited of international placements not so long ago. Most of this job was learned by doing, during the professional practice as diabetologist. A shared conviction: "of course, the training is the same for everybody".

How do you "arrive" at a medical doctor position and professional role? A major role is attributed to "chance". Asking overt questions upon the possible explanations we found that there is a general lack of reflection upon the sources of influence for the career decisions until now.

To most of the respondents, becoming medical doctors specialized in diabetics was not a rational choice but the selection of opportunities unveiled in time. Their careers seem to describe successful "adaptations" to opportunities generated by the fast development of medical knowledge and technology, arriving in Romania some 20 to 30 years later, but impacting medical training and life in a dramatic and intensive way.

"For me "medicine" was clearly written on my forehead

For me my mother, being a doctor, motivated me from as young as I know me to become a doctor

Selecting medicine? It was in trend!

For me becoming a doctor was not something I wanted from high school, I could become a physicist, for example: but the competition in high school was decisive: you "are less" if you don't register for medicine!

I loved playing "doctor" with my dolls. But I became diabetic during high school; and I graduated first MD!

I selected a medical career BEFORE knowing what this is"

Residency (specialization): self-selection

As from the autobiographical accounts of the participants, before 1991 there was a focus on internal medicine, as a whole. Residency and internship were possible only in Bucharest (not existing at the time in Iasi).

Residency for me was a change from general to detail, and I discovered diabetology later as a surprise

Internal medicine offered a context of a variety of cases and pathologies; diabetology is the closest to internal medicine affecting the whole organism
For me specialization in diabetology was a challenge: it is not ONE disease but a set of correlated illnesses
A major kick was for me the association between diabetology and nutrition; I always loved aspects of nutrition!
*I have no idea how come I selected diabetology as specialization – the most important factor was the team at the Clinic; and after one year **a visit abroad was CRUCIAL to me** - It was a validation that I can really practice what I knew (theoretically), having all the diagnostic means to reach a sound and fast diagnostic; the medical team was full day on your side and the professors relate with you as with a (full) doctor – contrasting harshly to the previous experience, in Romania: “you are a 1st year resident, go talk to a 1st year resident!”)*

The comparative experiences – visiting other medical clinics in Romania (Bucharest or Timisoara, more advanced in the 1980s) and abroad (after 2000), permitted uncovering and exposing local knowledge:

I left with a lot of inhibitions
I am not allowed to do that
I cannot ask somebody to diet since he/she is so poor
I cannot ask somebody to perform self-testing, not having enough money for food (at that time there were no free tests in Romania)
The fear of unknown
The fear of the language barrier
The fear of mistakes
Now I encourage all my younger colleagues to go abroad, to see something else (not to emigrate, to return, but to have a different view)

And, on the same comparative reflection:

A professional visit abroad gave me the possibility to see what comes next, I was blocked at the time,
In Romania as resident you have very limited power, lots of constraints
Abroad you are left on a clinic floor and you have to manage; you are left what YOU CAN DO “alone”
It was as a completely new RE-START

That is, returning to local practice was felt, and shared as a “re-boot” / an alternative experience, inducing alternative self-story developmental trajectory, or, in a narrative therapy verbiage, an experiential rich story development.

Professional practice as diabetologist

The stories of heroism, resembling to Termopile's, are striking.

You find yourself with the "stamp" in your hand and you start deciding for people

Imagine we have to say "good day" 300 times a day

We have to develop a rapid assessment competence

Saving a patient (in clinic) makes your day, you forget of all the tiredness and you get a kick!

Following up a case in ambulatory and managing to convince him to participate in his disease control provides you with lots of satisfaction; BUT huge responsibility of deciding for somebody you may never see again.

You have 15 minutes

We learned our competencies by doing

A diabetologist HAS to be also a psychologist

Some arithmetics: 150 patients a day. 7 hours. 21 patients/hour ... that makes 3 minutes/person. During 1990s... and 2000s.

But now we benefit from new detection/monitoring devices, and tests...

Crucial moments

Crucial moment of my career - when after 20 years in a state health service I "went" to a private clinic. I lived through extreme emotions: Forgetting my car, not sleeping for three days... (It is) not easy to change what you have worked for a lifetime (job stability, lack of job mobility, Health Ministry blocking health positions)

What is new? A new approach!

A new approach, no, not a new, a DIFFERENT approach of the patient; the physician-patient and patient-physician relationships are different. I congratulate myself for my decision now. I had lots of courage

We could hear a distinct language of duty and responsibility – conducive to a failure of the patient to assume it. The normative internalization of the unique responsibility and the absence of any other resources (services or other types of support) creates a fracture between the interaction physician – patient (and the family representatives) as it appears from the physicians' discourse.

(Although!) Each patient is unique

... if you know (how) to speak to a patient

... you can OFFER him/her a higher standard of life

*It is a great ART to know how TO CONVINCЕ him/her to take care of his/her own health and TO COLLABORATE
... patient participation is fundamental to **REACH A COMMON FUTURE.***

Such contradictions abound in the physicians' discourse indicating the dramatic tension they have to live with: on one hand, the recognition of uniqueness of each patient and his or her situation, and, on the other, the power differential that is evident in their description of role and relationship, ending with the "must" of "patient participation". In the same line of speech:

You need to train and educate the patient: knowledge about the illness, knowledge about self-care, better monitoring and maintaining balance, and keeping the patient out of hospital care...

The "professional story"

The different storylines aggregate in certain themes in the larger and interconnected "**professional story**" emerging from individual contributions (using an Interpretative Phenomenological Analysis – IPA):

The timeline of **health care differentiation** (specialization)
The **normative environment** development
The **organizational structuring** and refinement
The **human resource and professional practice**
The **intertwining of personal and professional identity**

Towards a conclusion: Context – career pathway interaction

Chronologically, we can perceive a staged evolution of medical career:
Education → Professionalization → Professional action
(professional goal setting, objectives selection, and actions)

Taking a postmodern, social constructionist narrative stance, we can describe two "forging" avenues: a) the interactional professional identity process and b) the professional recognition process (which can be seen as a special case of the more generic stance):

- a) Interactional professional identity forging - initial academic training, intervision and supervision, mentoring; and,
- b) professional recognition as a multiple source identity forging process - personal, organizational, community, and societal.

Taking into account these sources of stories relating to professional identity of the medical doctors we can observe a chronic **lack of systematic reflection on professionalization** during all their professional career. (*“it is the first time when somebody asks us such questions, in our professional life!”*).

Professional positioning conducive of identity challenges

The apparent “dance” between the professional learning and development context and the career pathway appears closely knit, a system of action(s) and meaning(s) that unveil in the narrative systematic conversation. The doctors are “put” in powerful positions and, in the same time, are “frustrated” of the resources they may orchestrate – due to lack of funding, and difficult technology transfer, in time -. Doctors are “forced” to impose unto their patients in directive ways and asking (complete) compliance while, puzzling, demanding “autonomy”, “involvement”, “participation”. It is as though, being subjects of the “system’s” requests upon themselves, they replicate the normative structure (in a Foucauldian way), and they are not well equipped to deconstruct (in a Derridian way) the fracture which is at the center of their profession. The paradoxical professional positioning impinges upon the professional and personal identity: the professional positioning - in directive and expert-only ways – constructs difficult identity challenges that each physician is surpassing in an unique and personal way.

Multidisciplinary context – care complex

The central feature of diabetes suffering is its complexity of changing the functional aspects of a person into a position where the sufferer himself or herself has to re-engineer their identities, roles, attitudes and actions. In light of such striking or soft changes, the physician only is left redundant, not being able to respond to the complexities of each unique case and situation to “cure”, but, in a chronic disease, more to “alleviate” or “ease”, than “cure” or “treat”. Diabetes *par excellence* requests a multidisciplinary approach and so, the paternalistic structuring of the medical-patient encounter with heavy traits in the discourse of actual specialists, is describing this tension not yet solved in the Romanian health care system.

Using the framework of Morrin (2008) on the meaning of work, the following work characteristics are positively correlated to each other:

- social purpose,
- moral correctness,
- learning and development opportunities,
- autonomy,

recognition and
positive relationships.

That is, for work to be meaningful there should be opportunities to check and have proofs for its usefulness - meaningful work is useful for society or for other people - . At the same time, organizations in which the prevailing logic is excellence and the search for new challenges (or correctness and administrative compliance!) seek to strengthen the values of competition and individualism, detaching themselves from the values of cooperation and community processes (Freeman and Rogers, 1999; Morrin, 1996 – in Morrin, 2008) – supporting pragmatic “de-humanizing” (not-reflective processes).

The recommendations proposed by Morrin in 2008 are strikingly attaching to the conclusions we derive in our local study:

For work to be meaningful, individuals tend to look for work that allows them to feel useful, fulfil themselves as human beings and participate in a common effort. The symptoms of having expressions of cynical attitudes in professional environment may reflect the employees’ disappointed expectations and desires. Work is meaningful when it is performed responsibly, not only in its execution, but in the products and consequences it generates – sustains Morrin – but the case of diabetologists shows plenty of opportunities for frustrated responsibility of experts of care lacking the means of acting according to their acquired technology. Work is meaningful when it is performed in a context that respects human values, in an environment that respects and celebrates the desired values – such as justice, equity and human dignity. Meaningful work would be constructed in organizational spaces and interactional actions that stimulate trust development. The special role of a leader in this context would be to foster and care for an environment where core values are recognized, preserved and promoted. It is rather difficult, in such a turbulent and scarce environment to allow professional autonomy and to permit personal judgment in selecting the sources of influencing the professional action.

As in a narratively informed perspective, where the systems of meaning interact via the dialogues and interactions of all sorts, apparently, the medical doctors specialized in diabetes present and conceptualize a pathway of self-selecting their niche, while detaching ourselves from this autobiographical discourse, we can see “between the lines”, the selection process being “applied” – almost in a Foucauldian sense, to the young residents in medicine and early career internists. Is their career constructed, in a sense, by the medical doctors themselves, or, as in a puppet-theatre, they are unknowingly forced into professional trajectories that allow little room for manifestation? In effect, each and every participant describes in its mini-stories of career development both sides of the forging process of becoming.

BIBLIOGRAPHY

- Foster, D.W. (2002). Diabetul zaharat. In Fauci et al. *Harrison - Principiile medicinei interne*. (XIV edition; 2nd edition in Romanian) (pp. 2265-2288). Bucuresti: Editura Teora.
- Morrin, E. (2008). *The meaning of work, mental health and organizational commitment. Report R-585*. Montreal: Institut de recherche Robert-Sauvé en santé et en sécurité du travail (IRSST).
- Morrin, E. (2004). *The meaning of work in modern times*. Presentation at the 10th World Congress on Human Resources Management, Rio de Janeiro, Brazil, August, 20th, 2004. (pdf file)
- Murray, M. (2003). Narrative psychology and narrative analysis. In Paul Camic, Jean E. Rhodes and Lucy Yardley (Eds.). *Qualitative research in psychology. Expanding perspectives in methodology and design*. (pp. 95-112). Washington, D.C.: APA.
- Ros, M., Schwartz, S.H. and Surkiss, S. (1999). Basic Individual Values, Work Values and the Meaning of Work. *Applied Psychology. An International Review*, 48(1), 49-71.

BERGSON'S TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION AND THEIR PERTINENCE FOR US TODAY

CIPRIAN JELER*

ABSTRACT. This paper uses a hermeneutical strategy that allows it to turn our contemporary and subjective reading of Bergson's *The two sources of morality and religion* in a sort of a symptomatology of our present. Two of our immediate reactions towards Bergson's theses on religion and morality are thus analyzed in order to give us a sense of Bergson's inadequacy to our times *and* of his actuality. Following some indications from Paolo Virno, I attempt to stage an opposition between a Bergsonian notion of "moral institution" and a contemporary generalized ethics of self-modulation. At the same time, this paper briefly shows that the two opposing terms are philosophically linked and are denouncing the same fallacious ways of attempting to escape from the challenges of our times. A deeper connection between Bergson's relationship to our present and our present itself seems to emerge and the ambiguous nature of the two elements is thus prefigured.

Keywords: Moral institution, self-modulation, pure belonging, closed morality and religion.

Trying to set up a comparison between Henri Bergson's theses on morality and religion, on one side, and certain social contemporary aspects, on the other side, would, without a doubt, seem strange. Indeed, what could possibly relate a theory proposed 80 years ago by a philosopher and a socio-politico-economical situation that belongs to an entirely different historical context, one that has emerged from events that were unimaginable in Bergson's time (like the cold war, its ending and, at the same time, its global economical consecration after the fall of the Berlin Wall, and, finally, the techno-informatical advancements that pervade all the other social domains today, be they economical, political, mediatic, scientific etc.)?

* "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași, Romania. E-mail: ciprianjeler@yahoo.com

However, it is precisely this distance between us and Bergson that I will try to put to work here. The aim of this paper is to attempt to use a reading of Bergson's philosophy as a developer – in the photographic sense of the word –, trying to transform our reading, here and now, in a kind of symptomatology of our present. Our own reading of Bergson, today, that which we now feel as being strange or distant, outdated and obsolete in Bergson, or, on the contrary, that which we feel as being *still* pertinent, still right, still our own in Bergson, all this could be taken as an inventory of symptoms of our own present situation. The feelings we have regarding Bergson's actuality and inadequacy to today could therefore be used as signs, as marks of our present, or, to be more precise, as signs of our own manner of relating to our own present. To the subjectivism of our reading of Bergson therefore corresponds the subjectivism of our manner of relating, today, to our present. With, however, a decisive specification: that the present of a historical period – our own – is not separable from the manner in which it is lived; a historical period doesn't exist in itself, it is rather the precipitate or the coagulation of our way of relating to that very period. Consequently, our subjective reading of Bergson doesn't lead to a total subjectivism in our approach of our times, but to a reliable – even though partial and non-exhaustive – symptomatology of our present. This constitutes the properly methodological position of the paper: our subjective reading of Bergson today can uncover our manner of relating to our own times and therefore can – because there is no being-in-itself of a historical period – give us a reliable, quasi-objective image of the tissue of relations that constitutes our present.

That being said, and getting to the heart of the matter, this paper constitutes a detailed analysis of two immediate and almost automatic reactions that we have today while reading Bergson. These two reactions combine familiarity and strangeness, forming a mixture of feelings of Bergson's actuality and his inadequacy to today.

I will begin with the first of the two, the one that seems to be mostly dominated by inadequacy. It is given by a certain perplexity that we experience when we are trying to capture the status of morality and the way in which it relates to religion in Bergson's last major work, *The two sources of morality and religion*. What strikes every contemporary reader, what we seem to almost instinctively reject in reading this work is the idea that morality would be a sort of an *institution* and, above all, an institution *in progress*. Today, we find this idea of a progress of the moral institution almost repugnant, we reject it automatically as being a sort of positivistic *naïveté* that, we think, has long since been deconstructed and that the disenchanting world we now live in prevents us from accepting. This constitutes our intellectual honesty today, and, we think, it is always best to be honest, above all to ourselves. I certainly don't intend to silence this honesty, and even less to criticize it. But what I wish to ask here is whether this honesty uncovers only a negative reality, an ancient

and already vanished reality – that in which the idea of progress was still acceptable – or if, on the other side, this honesty also points towards a positive reality, one in which the idea of progress has been replaced by something altogether different, something *in whose name* we must exhibit this very honesty today. It's not in the name of a disenchanting reality that we are honest today, but rather – and this is my hypothesis – it is in the name of something positive that we feel as being at work in our times, that we cannot precisely name, but that prevents us nonetheless from deceiving ourselves with ideas of progress, of progressions and other positivistic eschatologies.

A short philosophic-philological detour will help clarify this hypothesis. What is this “moral institution” that I've named above, with an expression that Bergson himself never uses, and that possibly goes beyond the limits of a certain Bergsonian “orthodoxy”? To understand it, one has to begin with the fact that, just like religion, morality has two sources in Bergson's view, and, to go one step forward, that these sources are the same for religion and for morality. On one side, there is the closed morality, the morality of small communities that define themselves precisely by this closure: closed morality constitutes a society – an inside – by the exclusion of an exterior, by the exclusion of others that are not part of that community. Closed morality acts by its limit or through its limit. But, at the same time, this closed morality is man's original morality, or, to be more precise, it is the original morality of the human species itself. And it is essentially a morality of obligation, but of a non- or anti-Kantian obligation. This is so because these obligations are met by us in a “natural” manner, we are spontaneously respecting them, without any mediation by duty. Obeying these obligations is therefore an initial given or fact that doesn't need any effort from our part, that doesn't involve any struggle for self-forming, but consists, on the contrary, in our plain and simple abandonment in the arms of the society we live in. Closed morality is therefore essentially conservative, what it aims at is the perpetuation of the given society.

On the other side, this closed morality is constantly opposed by another source of morality and religion, a source that is properly religious in its principle – up to the point where Bergson can state that “democracy is evangelical in essence”¹ –, but a source that doesn't cease to be moral in its functioning and in its results because it implies the opening of the given society not towards another society or other societies, but towards humanity in general or humanity “itself”. This second source therefore pulls the closed morality out of its closure and enlarges its obligations in order to integrate certain practices that are not reducible to our obligations towards the empirical society we live in.

¹ H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, Macmillan and Co., 1935, p. 243.

This is, without a doubt, a very schematic and simplifying image of the two sources of morality and religion in Bergson's thought. But even this quite disfigured image allows us to make a few less trivial remarks:

1. The two sources don't exist in a pure state, they are never given in isolation from one another, "in themselves", so to speak. They are always combined within the given historical societies and they form, in Bergson's terms, "mixed states". But what needs to be emphasized is the fact that closed morality is *at the same time* the human species' original morality and the concrete mixture that is given by the two sources in the various historical societies.² Even if the mixed state engulfs tendencies towards openness from the second source, the fact itself that the mixture is fixed in a concrete configuration of moral habits, practices, customs, feelings or principles turns this mixed state in an instance of closure. (This, in fact, derives from the fact that no open morality can exist in and by itself, in a pure state, because this would entail nothing less than the transformation of the human species itself. In other words, if open morality existed in and by itself, it would exist in a non-human or superhuman society³ or in a society of gods or "complete mystiques"⁴). In conclusion, this signifies that closed morality is the original human morality (and we can always find it at work within ourselves) and, at the same time, it constitutes the concrete situation, the concrete configuration that a given society has at a given moment under the impulses of the modifications and rearrangements requested by the other source, open morality.

What I've designated with the term of "moral institution" is precisely this mixed state that marks a progress with respect to the original closed morality and is, at the same time, a configuration, itself closed, taken by this original morality under the influence of the alternative source of openness. Therefore, the moral institution remains closed even though it drives away from or progresses with respect to its original form.

2. It now becomes easier to situate this notion of moral institution with respect to our current or common notion of morality, by stating that the moral institution doesn't deal with the moral dilemmas of the individual, nor with any abstract system of moral principles. The first difference needs clarifying here. That the moral institution remains closed, this fact signifies that it remains a concrete configuration of obligations; it remains a disposition of dispositions, so to speak. For Bergson, what is moral is not the individual facing a situation where he must make a moral choice and where he would be alone exposed to the enormity of the moral

² Cf. J. Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, Edinburgh University Press, 1999, pp. 88-104.

³ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, 2007, p. 267.

⁴ H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, Macmillan and Co., 1935, p. 188.

costs of his choice. On the contrary, that which is moral always regards a concrete distribution of practices, customs and habits that we obey almost without thinking. It is therefore not the individual that is exposed, alone with himself, to a moral dilemma; but, on the contrary, if we conceive it as a moral institution, it's the society that is moral and not the individual.⁵

3. It becomes almost useless to add that the moral institution is not a system of interconnected statements or a structured system of moral principles, because, as we've already seen, it designates a sum of practices. But that doesn't mean that the moral institution ceases to concentrate itself on a system of duties, and limits itself to merely describing facts, or simple ways of being. On the contrary, it designates "what's done and what's not done" in a given society. It defines the limits of normality, it describes what is intolerable and unbearable (and not the "intolerated" or the "unbared") in a certain society. To put it another way, it delineates ranges of normality, describing not the existence of certain *abstract* principles, nor their subjective pertinence, but rather the practical and effective instances that ensure – first and foremost – the relationship between these principles and their subjective pertinence or weight. In short, we are first inscribed in a certain moral institution, and it's only after this initial inscription that we gain access to a set of theoretical moral principles *as well as* to moral feelings.

This is what becomes obvious if we take a look at a properly *contemporary* reading of Bergson that is offered by Derrida in his book *Foi et savoir. Les deux sources de la morale et de la "religion" aux limites de la simple raison*. In Derrida's reading, the closed becomes the sense of the sacred as safe, as immune or unscathed, as that which has to be kept safe and immune. On the other side, the open (morality or religion) becomes the faith (*foi*) that is inherent in all performative act, the trust (*croyance*) in the other that we mobilize and to which we appeal in every performative act or in any act of attesting or addressing⁶. What marks the difference here between Derrida and Bergson is not the subjectivity of this pre-supposed belief in the other or of this belief in general, beyond any "good conscience" (*bonne foi*) – it would, on the contrary, be reasonable to conjecture that subjectivity itself already supposes or pre-supposes a belief of this kind. Rather, what really marks the difference between the two authors is the instantaneity of this abstract gesture that is indefinitely reiterated,

⁵ This may well indicate a conceptual connection between Bergson's notion of closed morality and the Nietzschean distinction between morals and the morality of custom, as was already indicated by Deleuze (see G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 153). Without dwelling here on this point, let's just state that this distinction is most clearly visible and effective in the Nietzschean corpus in *Daybreak* (§ 9-10), *The Gay Science* (§ 143, § 149 et § 296) and *On the Genealogy of Morals* (First Essay, § 17).

⁶ J. Derrida, *Faith and Knowledge*, in *Acts of Religion*, Routledge, 2002, pp. 69-70.

that is at the same time necessary, but whose only role is that of instituting any kind of exchange (economical, dialogical, scientific etc.) without however leaving any room for a social progress, without giving a “right of speech” to social progress, so to speak. On the contrary, in Bergson’s relationship between the closed and the open, by the simple fact that it is the modification, itself closed, of an original morality under the influence of the open, the moral institution constitutes the place of inscription of those modifications and of the progress registered with respect to that original morality. The moral institution thus constitutes a place of inscription of the effort of self-forming done by a concrete society.⁷

The question that we need to ask is therefore the following: what has happened during the interval between Bergson’s text and his reading by Derrida? What sort of theoretico-historical event could have had the effect of silencing the vocabulary of the moral institution and, above all, that of its progress? Given, of course, that we do recognize ourselves in this Derridian reading, that we feel this implicit rejection of progress as being properly ours.

Bluntly put, our hypothesis on this point is that this modification can be identified by stating that we have moved from what Bergson called “the habit of contracting habits”⁸ to what Paolo Virno – himself a commentator, in a different context, of Bergson’s work⁹ – calls “the habit of not developing lasting habits”, or the fact that we’ve “become accustomed to the lack of established habits”¹⁰. Of course, this mutation can seem trivial, and it is, without a doubt, trivial in its enunciation. Nevertheless, its effects seem to have infused our society up to the point where, even though we have no difficulty in admitting it in an abstract way, this very admittance, this so easy and almost “by default” adherence tends to make us blind to the results that such a mutation can – and does – imply. What this abstract or merely intellectual admittance of the fact that we have the habit of not contracting any habits obscures, what it actually hides from our view is the fact that the new or the inhabital is today not only the soil of our experience, but also its main resource.

⁷ A relationship between what I’ve termed “moral institution” and what Bourdieu calls “the habitus” might be attempted with some success, in as much as Bourdieu’s description of the habitus is “the durably installed generative principle of regulated improvisations” (P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1977, 78). The first chapter of Bergson’s *The two sources of morality and religion* begins in fact with a detailed analysis of habit, one that completely guides his description of the moral institution. However, there are several essential differences between the two positions that separate these authors, the discussion of which would go beyond the scope of this paper.

⁸ H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, Macmillan and Co., 1935, p. 17.

⁹ Cf. P. Virno, *Le souvenir du présent. Essai sur le temps historique*, Editions de l’éclat, 1999.

¹⁰ P. Virno, *A Grammar of Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Semiotext(e), 2004, pp. 85, 93.

We are today very eager to accept the first part of the above statement: we admit without difficulty that we're constantly assaulted by the new, that we're bombarded by novelty at any step and moment, thus becoming disoriented in our own world, incapable of finding solid grounds on which to set roots for ourselves in the world and on which, in the old Bergsonian way, we could measure a progress or the progress within the world. We're thus eager to admit that novelty is the soil of our experience today, since our horizon is constantly surpassed by something that we don't master, since our reality is no longer addressable by a given set of habit mechanisms that would allow us to feel at home and to confidently act within it. We are eagerly accepting this, and it is precisely this acceptance that prevents us from taking one theoretical step forward, that of accepting novelty as the main resource of our experience.

A common example could help us clarify this point. What are the qualities that employers look for in their employees today? The answer to this question has become almost self-evident and unquestionable: flexibility, adaptability, creativity. Without insisting here on this aspect, let's just say that it is the great merit of Paolo Virno's analysis (both in *A Grammar of Multitude* and in some older essays¹¹), to have shown the three main characteristics of today's work abilities or qualities: a) that these qualities are not formed during the working (or educational) process itself, but are themselves essentially quotidian qualities formed and cultivated in our spare time; b) historically these qualities, that were essentially opposed to the fordist way of production during the 1960's and 1970's, have become engulfed within the production process itself, becoming not only a support for this process, but also its main resource; c) that this integration of the quotidian qualities marks a mutation within the work field itself, contributing to the blurring and even to the disappearance of a classical Aristotelian distinction revived in 20th century language by Hannah Arendt, namely the distinction between labor, politics and thought (work, action and thought). Work or labor thus gets impregnated with all the requisites for the other human endeavors, engulfing the creativity of thought as well as the fact of being exposed to the others or the essential sociability of politics or *praxis*.

These are, without a doubt, essential points, and it is a pity that, within the confined limits and scope of this article, we cannot dwell on them. However, even though these points that belong to Paolo Virno are integrated in my approach, there is another aspect I would like to insist on here. If flexibility, adaptability, creativity are the main qualities that employers demand today of their employees, and if, as Virno shows, they mark a significant mutation – namely, the post-Fordist one – in the history of labor, one also has to emphasize the fact that these qualities are also the

¹¹ Cf. P. Virno, *Opportunisme, cynisme et peur*, Editions de l'éclat, 1991.

ones that the employees themselves demand from their employers. The employers themselves need to build a working environment for their employees where flexibility would be allowed, and where adaptability and creativity would not only be asked of the employee, but also granted to the employee. As if through a pre-established harmony, the employers and the employees seem to ask the same things from one another, and it is on precisely this “harmony” that my hypothesis concerning novelty – creativity etc. – is based on. And my hypothesis is the following: instead of seeing novelty only as that which surpasses us within our own reality, we should also regard it as being our own way of metabolizing what happens to us, our own way of reacting to and of re-appropriating what we cannot master. Since the new or the novelty that surrounds us is stranger to us, we react by integrating ourselves in the production itself of novelty. This is, it seems to me, what the fact that we ask of our employers to ensure an appropriate frame for our own creativity and adaptability actually means: we don’t pretend to be specialists that could distance themselves with respect to what happens and that could afterwards draw theoretical conclusions on the events and, later still, act according to the directions given by those theoretical conclusions. On the contrary – and this is clearly shown by today’s dissolution of the division of labor – our way of metabolizing what occurs, our way of reacting to it is the production itself, i.e. a reaction without any theoretical substrate that could guide us through novelty.

This is a crucial point, and it can engulf Virno’s points about the qualities needed for today’s labor field. It shows us not only, as Virno’s analysis indicates, that the entire *persona* of the employee gets absorbed in the work process, but also that this absorption is itself a metabolic reaction, one by which the employee ensures his own belonging to the world he lives in, to the reality that surrounds him. (One can, of course, think here of Freud’s example from *Beyond the pleasure principle* where a child reenacts his mother’s – frequent – departures using a toy he throws away and then “finds” again, in order to obtain a sense of being himself in control of this event¹². But, as Freud’s analysis deepens, he gets closer and closer to a position where not only reenacting, but producing the dreaded event becomes the welcomed solution to this very dreaded event – it is a solution since it both produces the dreaded event and, by the fact itself of producing it, keeps it at bay. My notion of integrating oneself in the production process of the very novelty that one is trying to adjust to is not very different from this latter position.) This metabolic reaction, by which we assimilate the novelty that we cannot master simply by integrating ourselves in the process of its production shows us that there is an essential sociability in this reaction. Certainly, we’re not talking about the sociability or the belonging that

¹² Cf. S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, W. W. Norton & Company, 1961, pp. 8-11.

characterized traditional communities, but this sense of belonging has definitely not become useless or obsolete, and whoever treats our times as individualistic times misses this particular sociability that infuses our times. What singularizes this sociability is its disparate character: if we're trying to adjust to the novelty that surpasses us simply by integrating ourselves in the production of novelty – that will, just as well, surpass us, obviously –, this will obviously create bonds between individuals not through their sense of belonging together to something else, but rather through their sense of being together in a situation where nothing is bonding them. Their belonging to one another is the belonging given by the fact of being equally lost. If we were to indulge in a play of words, we would say that today's so-called individualism is not well described by "solipsism" but, as the above analysis indicates, by what we might call "polipsism".

However, moving away from this play of words, we need to emphasize this particular way of belonging as being a type of "pure belonging". Here again I borrow an expression from Paolo Virno (who uses the expression "l'appartenance comme telle"¹³), even though I slightly alter it in order to let it serve the above hypothesis. Pure belonging or belonging as such doesn't mean belonging to something, but the simple fact of belonging without the higher-order reality or entity to which one could belong. The description of novelty not only as the soil of our experience, but also as its main resource – i.e. as our way of metabolizing that very novelty – can certainly tolerate only this type of belonging. But it doesn't just tolerate it, it also requires it, as our notion of disparate sociability already indicates. What we produce today, what our societies produce today are exactly this type of pure belonging or, to put it another way, the main effect of production today is not the producing of goods but the production, the modulation and the intensification of this pure belonging (or this belonging as such without a belonging-to moment). This is, without a doubt, a strong statement, and in order to avoid confusions we need to make a distinction between the different levels at which the production process and pure belonging communicate. In my view, there are three such levels: the production process makes, modulates or intensifies pure belonging at three different levels, that of *the way* of producing, that of *the products* themselves and finally that of *the fact* of producing.

a) *The way* of producing is related to the production of belonging in a direct way that we've already briefly encountered: if the qualities that are required of today's employee are not acquired in schools or in other work places but are the qualities that our social and quotidian lives help generate (creativity, adaptability, flexibility, communication skills etc.) then the mere fact of putting those qualities to

¹³ P. Virno, *Opportunisme, cynisme et peur*, Editions de l'éclat, 1991, p. 36.

work in a professional environment ensures that, retrospectively, what the work place creates, is a “plus-value” of these qualities themselves or rather, a place where this plus-value becomes obvious. Social skills don’t remain social skills; they become the essential ingredient of production, whereas the production process acts merely as a sort of developer – again, in the photographic sense – that brings out the merits of social skills. This also becomes obvious in the fact that, in today’s enterprises, the division of labor tends to be effaced in favor of other means of organizing production, in more modular ways, where individual and singular projects tend to replace the monolithic hierarchical and specialized organization. However, in such situations, organizing labor becomes itself a labor, one that has to be completely re-done with every individual project. In such a case, producing means modulating the conditions of production themselves more than producing certain products, just as, in the case of the work qualities discussed above, it is the modulating of those qualities to suit a production process that ensured the success of the process. Producing thus comes to signify the modulation of the conditions of production themselves.

b) It comes as no surprise then that *the products* of this way of producing are themselves figures or faces of the pure belonging or of belonging as such. Without even detailing the almost trivial aspects that it involves, it is clear that the contemporary publicity and media based economies are cooperation or belonging producers. Publicity creates a sense of belonging, without, obviously, any real belonging or any belonging to something (otherwise it would not be called publicity, but probably sociology), and an economy based on publicity obviously produces, as it’s main product, pure belonging or belonging as such. This is even more obvious today with the merging between the internet social networks (themselves a successful product of the process of producing pure belonging) and publicity (every firm, show or project having a social network account). There is nothing separating private and public communication, cooperation or belonging: both private and public belonging merge into a disparate sociability, or into belonging as such.

c) *The fact* of integrating oneself in the process of novelty production as a way of metabolizing novelty is itself a production of pure belonging: we relate to that which surpasses us by contributing to this very surpassing, we belong to it simply by contributing to the fact that we do not belong to it. We produce pure belonging not by keeping the initial condition of the process (the strangeness of novelty), nor by modifying those initial conditions (the strangeness doesn’t become known), but by modulating ourselves to fit those very initial conditions, by modulating ourselves to turn those very initial conditions (the strangeness) into the resource itself of the production process. One therefore produces less by “inventing” certain products, but

by modulating oneself to turn those initial conditions into the very resources for the production of a pure belonging (both at the level of the way of producing and at that of the product). *The fact* of production as producing of pure belonging is therefore the fact of a society that functions by a continuous self-modulation, by this working on oneself in order to modify a situation out of which a production should become possible.

This describes a society in which the notion itself of progress becomes impossible. Not because progress is effaced or eliminated, but because it is generalized. In Bergson's context, a given configuration of new habits gave us the possibility of measuring our progress with respect to an original morality. The habits system was therefore at the same time that which was given and the etalon with which to judge that which was given. On the contrary, for our contemporary experience it is the lack of habits that is that which is given, and our only way to receive this absence or this lack of habits is to integrate ourselves in the production of the new. If, therefore, we are unable today to speak of a "moral institution" or of a social progress, it is not because we've lost all belief in progress, but because this progress has become constitutive for us, because it is now obvious that in order to simply be we have to be constantly in advance of ourselves. In order to be – no more, no less –, in order to just be we have to modulate ourselves as to be able to integrate our inadequacy to our reality in the process itself of the production of this very reality. And this self-modulation is nothing more than the production of pure belonging starting from the initial condition of complete strangeness. Finally, if I should give a name to this self-modulation or to this production of pure belonging, it would be impossible to call it progress or progression, but I would baptize it "ingression", i.e. the manner of being in which being is dependent on a constant self-modulation, or the manner of being in which, in order to simply be, one has to constantly self-modulate. The moral institution has thus been replaced by a generalized ethics of self-modulation and by the generalized production of pure belonging.

Finally, instead of concluding remarks, I will have a quick look at the second natural reaction that we have today while reading Bergson, the second reaction that I've announced at the beginning of this text and that is, this time, dominated by a sense of Bergson's actuality and not by his inadequacy. But a brief clarification should be made here. The first reaction that I've amply commented above, the one that opposes Bergson's moral institution to our contemporary generalized ethics of self-modulation was, as I've announce at the beginning, dominated by the discrepancy between Bergson's progress and our "ingression", dominated therefore by Bergson's inadequacy to today. However it is only *dominated* by inadequacy, and is not "all inadequacy", because it seems to me there is a profound philosophical complicity between the two positions, between Bergson's view of the relationship between the

closed and the open, on one side, and what I've theorized, extending a direction set forth by Virno, as our way of metabolizing the novelty that surpasses us by integrating ourselves in the production of novelty. In both of these positions we are dealing with a peculiar relationship between two terms, given that one of the terms (the closed and, respectively, the novelty) is not only a term in the relationship, but also ensures the relationship itself between it and the other term. This similarity may seem abstract, but its role is probably a deeper one that we would suspect. I cannot however engage here in its clarification, since this would entail a detailed discussion of Michel Foucault's *Les mots et les choses*, as well as, maybe, of the more recent book signed by Quentin Meillassoux, *Après la finitude*.

That being said, we can now turn to the second reaction I would like to describe here. In the above description of Bergson's inadequacy to today certain reactionary nuances might have seemed to creep up in my discourse. It was certainly not my intention, and the indication of a serious actuality of Bergson's work might support this claim. There is a certain point in Bergson's theory of morality and religion that I've already brushed upon without properly analyzing, and this point seems to have an extreme pertinence today. It is the idea that, from the two sources – closed and open – of morality and religion, the closed is the human *natural* morality, whereas open morality and dynamical religion would constitute a sort of anti-natural or counter-natural pole. Certainly, openness is anti-natural with respect to human nature and not with respect to "all nature" – Bergson even makes this openness go back to the *élan vital* itself and, therefore, to the *natura naturans*, in its opposition with the properly *naturata* human nature that is described by the closed and that is constituted precisely as a series of protections of this human nature itself. Closed morality and static religion are just as many protections of human nature against the inherent dangers that are brought about by the intelligence itself that occasions the apparition of this human nature.

But in this human nature that is constantly resisted by an anti-nature (that is however not exterior to it) we find at the same time a very original philosophical idea and a description of our current social situation. What Bergson actually tells us is that for us, today, the real danger is that of trying to go back to an alleged human nature in the attempt to protect ourselves from the novelty that surpasses us. The real threat – and it is still Virno that serves as an inspiration here¹⁴ –, the real danger for us today is our own attempt to over-protect ourselves, to protect ourselves from that which surpasses us. Today, there is no extra-social danger that is more threatening and more damaging than the extreme forms of intra-social protections that we see appearing here and there. And this superposition between danger and protection,

¹⁴ P. Virno, *A Grammar of Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Semiotext(e), 2004, pp. 31-35.

this *identity* between what we need to protect ourselves from and the protection itself, we see it today appearing under different forms like the attempts to find a tyrant that could save us, like the return to certain extreme forms of religiosity, or like the different waves of xenophobia that don't cease to appear. It's in the name of a pretended "nature" that this type of dangers/protections appear, in the name of a certain nature to which we could return, thus pretending to escape from what I've called the "ingression", the metabolizing of the new or the habit of not having any habits.

Therefore, Bergson's actuality would be that of having shown us that it is from these protections that we have to protect ourselves. The real contemporary danger lies precisely in these natural protections of the human nature – this is one profound insight that, from the 1930's, Bergson has passed on to us. In other words, or in our words, it is within the field of what I've called here the generalized ethics of self-modulation that we need to invent contemporary ways of being.

Aknowledgements

This study is the result of a research activity financed by The Sectoral Operational Program for Human Resources Development under the project POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”).

REFERENCES

- Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 11th edn., PUF, Paris, 2007.
- Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, Macmillan and Co., London, 1935.
- Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1977.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
- Jacques Derrida, *Faith and Knowledge*, in *Acts of Religion*, Routledge, New York and London, 2002.
- Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, W. W. Norton & Company, 1961.
- John Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.
- Friedrich Nietzsche, *Daybreak. Thoughts on the Prejudices of Morality*, Cambridge University Press, 1997.

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals. A Polemical Tract*, Richer Resources Publications, 2009.

Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Cambridge University Press, 2001.

Paolo Virno, *A Grammar of Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Semiotext(e), Los Angeles, New York, 2004.

Paolo Virno, *Le souvenir du présent. Essai sur le temps historique*, Editions de l'éclat, 1999.

Paolo Virno, *Opportunisme, cynisme et peur*, Editions de L'Eclat, Combas, 1991.

LA VIE ET L'ŒUVRE. VECU ET IDEOLOGIE A LA TELEVISION ROUMAINE, 1970-1980¹

ALEXANDRU MATEI*

ABSTRACT. “Life and Work”: Living Ideology at the Romanian Television, 1970-1980. In the 70s, some European scholars in the field of humanities, exceeded by the vogue of structuralism vulgate which was preaching the integration of particular facts into large systematic patchworks, decided to put a stake on the very experiences that those facts are. He distinguished between the “culture of the meaning” and the “culture of the presence”, to disinter the “authentic” being-to-being contact and the immediacy of experience. One of them, Hans-Ulrich Gumbrecht, has recently explained this cultural shift in the humanities, in a book called “Production of Presence”. At the same time, Romania’s communist propaganda was trying hard to “authenticate” the new media language, given the raise of the Television at the beginning of the 60s, in a freer post-stalinist society. The new goal of the audiovisual media was to create synthetic “moral immediacies” or “ideological feelings”: that is, to merge the two types of culture into a new totalitarian one, in which Television could create and signify at the same time and through a single process “enthusiasm” and its moral signification.

Key words: Ideology, presence, immediacy, Romanian Television (history of), Nicolae Ceausescu

Les recherches sur l’histoire de la télévision roumaine sont très rares² et aucune n’ose une interprétation phénoménologique. Ce n’est pas la faute aux chercheurs, mais peut-être en premier lieu les obstacles qu’ils se voient obligés d’affronter les découragent-ils : la Filmothèque de la TVR est très difficile d’accès, alors que les matériaux à trouver dans les Archives de la Radiodiffusion le sont

¹ This work was supported by the strategic grant POSDRU/89/1.5/S/58852, Project "Postdoctoral programme for training scientific researchers" cofinanced by the European Social Found within the Sectorial Operational Program Human Resources Development 2007-2013.

* Faculté de Lettres de l’Université *Spiru Haret* de Bucarest, str. Ion Ghica, nr. 13, sector 3, București, cod postal: 030045, amatei25@yahoo.com

² Nous renvoyons le lecteur sur ce point à notre article « The Golden Stag Festival in Ceausescu’s Romania », *Journal of European Television History and Culture*, volume 1, issue 2, 2012.

également. Notre recherche s'est étendue sur plus de deux années d'insistances auprès des responsables des archives mentionnées, et de dépouillement des matériaux, parfois très lacunaires, auxquels nous avons pu arriver.

Les années 1960 et 1970 ont ceci de particulier dans l'Europe de l'Est que, par rapport aux décennies antérieures, elles voient se développer une culture de masse (au sens de Christopher Lasch³, c'est-à-dire une culture médiatique) qui n'est plus imposée, sauf accident, par la force des armes. En plus, c'est le moment de l'entrée dans la société adulte d'une nouvelle génération, des jeunes gens qui n'ont pas connu la guerre ni les exactions du régime stalinien d'après. Afin de disposer de cette énorme main d'œuvre afin d'accélérer la « construction du socialisme » en Roumanie, dans un contexte politique moins tendu, le parti communiste roumain et, en particulier son *leader*, Nicolae Ceausescu (lui-même premier chef de l'Union de la Jeunesse Communiste, entre août 1944 et 1945), tendent à s'emparer des médias de masse et, à partir de 1968, réalisent l'importance de la télévision. Certes, les médias avaient toujours été utilisés par les pouvoirs politiques à des fins de propagande, mais l'apparition de la télévision à l'Est coïncide avec le début d'un régime communiste moins violent, le post-stalinisme. Cette fois-ci, la propagande devait s'en remettre avant tout à la télévision, car c'est elle, au cours des années 1960 et après, qui devient le média le plus populaire.

En outre, la propagande devait maintenant tenir compte de l'ouverture culturelle qu'elle-même avait permise après 1962 (lorsqu'à la tête de la Télévision est installé l'ancien ambassadeur à Washington, Silviu Brucan) et, dans un contexte économique encore favorable, se donnait plus de peine à persuader qu'à imposer. Les années 1960, années où la culture des jeunes prend un essor sans précédent, aux Etats-Unis et puis en Europe, notamment par la diffusion de la musique enregistrée et par la diffusion de l'image via la télévision, les valeurs de la « vie » étaient devenues trop importantes pour ne pas en tenir compte : les nier eût été pris très mal par les jeunes consommateurs des médias. Ainsi fallait-il surenchérir le « vécu » sans renoncer à l'activisme idéologique ouvert : la solution fut celle de créer un « vécu idéologique », un régime affectif ambivalent, fait d'enthousiasme et de jugement moral, d'encouragement pour le sentir-ensemble et de contraintes envers le sentir-égoïste, un « vécu » qui exclue le poids de l'inconscient pour s'attacher à caractériser la « conscience socialiste », toujours à l'affût, sans répit.

A la télévision, la propagande avait du mal à franchir le cap de la « tribune captivante » (Ceausescu) qu'on exigeait qu'elle devienne, dès 1969. Avant qu'elle n'en vînt à ignorer sa propre nature de spectacle vivant et dynamique pour se muer dans un festival d'images arrêtées au centre desquelles trônait le couple présidentiel, la

³ Voir Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire?*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 2001.

télévision roumaine s'est efforcée d' « internaliser » la propagande, de la revêtir d'ornements et de la dompter dans des fictions cinématographiques dramatisées, de la rendre crédible à travers la mise en avant de « tranches de vie » mi vraies mi faussées.

La présence versus l'interprétation

Il y a deux manières de décrire ce que nous appelons « internalisation » de la propagande. La première est sémiologique et appartient à Roland Barthes. Elle décrit une manipulation opérée dans le langage et a été baptisée, avec un terme marxien, « naturalisation ». La théorie de la « naturalisation » a, dans le cas particulier de notre étude, l'inconvénient de décrire un phénomène universel et capillaire à la fois, de plus en plus manifeste dans le capitalisme médiatique montant, dans la France de l'après-guerre par exemple. La « naturalisation » s'adresse avant tout au « consommateur » - dirait-on de nos jours - individuel, et c'est lui qui apprend à reconnaître la part de « construction » dans les phénomènes dont il est entouré pour ne pas s'en laisser piéger. La naturalisation est le fait de la télévision en général - tout au plus est-elle capable à manifester à son tour le signe d'une sorte de « conscience » du statut des constructions qu'elle offre en pâture au téléspectateur, soit par l'ironie (du type « ce n'est qu'un spectacle »), soit par la surenchère (du type « nous sommes la télévision »), soit par les deux. Un début de cette « mauvaise conscience » de la télévision qui sait que tout ce qu'elle diffuse est à la rigueur elle-même, la télévision roumaine l'avait déjà fait avec des émissions telles que *Reflector*, où l'autoréférentialité avait sa place, avec l'ironie (il suffit de citer cette phrase : « *Reflector* s'est fait infracteur, pénétrant pendant la nuit dans votre dépôt pour vérifier la vigilance des gardes »⁴). Mais on y a coupé court et, en 1973 déjà, la télévision ne pouvait plus parler en son nom propre.

Il y a une seconde description de l'internalisation des « idées » par la manipulation sur les affects des spectateurs, que nous allons privilégier, tout en changeant le cadre référentiel dans lequel elle apparaît : cette description est phénoménologique et c'est elle que nous baptisons « présentification », empruntant ce terme à Hans-Ulrich Gumbrecht. Il ne s'agit pas d'une « actualisation » ou d'une « présentification » par rapport au passé (au sens que donne Yves Citton à la « lecture actualisante »⁵), mais de faire recours à la construction des messages qui incarnent l'immédiat et manifestent la « présence » vivante avant qu'elle ne devienne objet de la conscience réflexive. Dans *Production on presence. What meaning cannot convey*⁶ Gumbrecht propose - sous une approche croisée, venant des *cultural studies* et de la

⁴ Cité dans *Reflector* du 08 décembre 1969, réalisé par Stefan Dimitriu, no inv 68834, Filmoteca TVR.

⁵ Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires?*, Paris, éditions Amsterdam, 2007

⁶ Stanford University Press : l'édition française porte le titre trop populaire *Eloge de la présence* (Paris, Libella, Maren Sell, 2010), tout en gardant le sous-titre originel : « Ce qui échappe à la signification ».

phénoménologie heideggerienne – une typologie culturelle binaire : il y aurait des cultures de « l’interprétation » ou bien de la « signification », et des cultures de la « présence », soumises à l’expérience plutôt qu’au déchiffrement intellectuel ou à la systématisation structurale. En d’autres termes : des cultures de la médiation et des cultures de l’immédiat. Cette théorie – au-delà de son présupposé axiologique (car le « vécu » vaut, du coup, plus que le « pensé », vu sa codification dans un ouvrage de réflexion) – vaut non seulement pour le théoricien de la « culture » mais également pour la critique de la télévision, pour autant que la télévision attire le téléspectateur précisément par la promesse de la mise en contact immédiat avec le « réel ». Elle jette une lumière nouvelle sur la lecture des programmes et des émissions de la télévision roumaine au tournant des années 1970, dans le contexte des mutations idéologiques et politiques ayant lieu à ce moment.

Dans les premières années d’émissions, la télévision roumaine fascinait en tant que « technologie », pour reprendre l’adage du titre de Raymond Williams⁷ ; il suffisait qu’elle émette et qu’un spectateur muni d’un appareil de télévision regarde l’émission. Or, vers la fin des années 1960, la télévision devient de plus en plus une forme à « remplir » ; on lui demande déjà plus que d’être tout simplement. C’est depuis le Xème Congrès du parti communiste et des discussions ultérieures sur la valeur idéologique des médias que l’idée d’un « vécu idéologique » nouveau prend contour. Désormais, on peut déceler un effort incessant de la télévision de convertir le discours prescriptif et disciplinaire de l’idéologie officielle, verbale (associé de plus en plus et très vite avec la figure de Nicolae Ceausescu) dans une « présence » affective, sans perdre le sens imposé du message à transmettre. La télévision – et la cinématographie en partie – sont appelées à recadrer le passé et à construire le présent, au niveau de la conscience individuelle, des représentations collectives, de la réalité matérielle et morale en tout – ce recadrage est, on le voit bien, *l’image d’une révolution*⁸ – selon une téléologie qui approche son point terminus. Ce que notre étude vise en premier lieu, ce sont les manières dont la télévision entreprend de « présentifier » la nouvelle idéologie national-communiste.

⁷ Raymond Williams, *Television. Technological and cultural form*, Londres, Routledge, 1974, p.18. Le titre de l’ouvrage renvoie à une idée qu’embrassaient à l’époque tous les intellectuels qui se penchaient sur le fonctionnement du langage: il n’y a pas de contenu en dehors de la forme (Barthes, en France, partage cette idée). Mais Williams fait un pas de plus dans la voie qu’une telle idée ouvre: c’est la technologie qui crée les formes qu’un contenu quelconque « remplit » avant qu’elles ne soient diffusées. A vrai dire, pour nous ranger du côté de celui qui a mené à l’extrême la logique des nouveaux médias, Jean Baudrillard: la télévision ne fait que se diffuser elle-même. L’illusion qu’elle doit créer pour qu’elle intéresse le public, c’est précisément l’illusion référentielle.

⁸ Lors d’une émission *Prim plan* de 1980 (présentation d’une personnalité culturelle, scientifique, politique auprès des téléspectateurs), le héros mis en avant, Dragu Ion, un technicien qui s’était distingué dans la « compétition socialiste », raconte une visite de Ceausescu dans son entreprise à la suite de laquelle le président a déclaré: « Je n’ai pas encore vu le saut révolutionnaire », cité dans *Prim plan*, 23 mai 1980, Réalisatrice Carmen Dumitrescu. No inv 180328 Filmoteca TVR.

La télévision ne peut apparaître que dans une culture « de signification », puisque la représentation télévisuelle marque tout de suite la distance entre ce qui existe, matériellement, quelque part, et l'accès que nous avons à elle. Mais elle y prend son succès justement en fétichisant le direct depuis la distance infranchissable qui sépare l'endroit du « réel » où se trouve le téléviseur de celui de « derrière » l'écran où a lieu l'événement. Car, si la télévision fait partie d'une culture de la signification, elle est une invention qui apparaît précisément pour rendre supportable la « métaphysique du signe », par la promesse d'un retour au tangible à travers la seule vue. Les images télévisées sont elles-mêmes des interprétations d'une certaine référence supposée « réelle », puisqu'elles présupposent une perspective choisie, une sélection des cadres et leur montage, une musique et un commentaire qui en sont la « monture ». Tout comme pour les artefacts, l'important est de « naturaliser » le construit ou bien, ironiquement, de surenchérir le processus de construction télévisuelle dans la rhétorique du secret dévoilé. L'authenticité de la télévision ne peut conjurer le recours au spontané, à l'acte manqué, à tout ce qui relève de l'impensé – Alexandru Stark s'en rendait bien compte lorsqu'il intimait à la télévision de dévoiler « les hésitations de la parole » – puisque, par rapport à l'écrit, elle lie comme dans un seul être l'énonciation à sa source extra-verbale, vivante.

C'est devant une telle mission, de rendre aux spectateurs le monde qu'ils perdent tous les jours en vaquant à leurs boulots derrière leurs bulles de pensée, que la télévision s'est emparée de la « rue », des individus « anonymes », des détails qui passent inaperçus dans nos passages rapides vers les buts que notre conscience impose à nos actions. En agissant de la sorte, la télévision s'écartait de son « utilité » – commerciale dans une société du profit financier, politique dans une société du profit idéologique ; elle devenait une version d'acte gratuit, et c'est ce qui caractérise d'ailleurs son âge « romantique » qui, en Roumanie, s'achève à la fin des années 1960.

Ceux qui ont régi l'exploitation de la télévision dans le but d'en faire un canal de propagande avaient donc bien vu le pouvoir de la télévision, mais ils se sont fourvoyés sur les conditions de possibilité de ce pouvoir. Nous savons de nos jours combien la télévision peut aliéner notre image du « réel », et il ne s'agit pas là d'opposer bêtement une télévision de la « vérité », celle occidentale, et une télévision du « mensonge », celle du bloc socialiste et des dictatures en général. Notre propos est d'ailleurs simple : il n'y a pas de pouvoir qui puisse influencer l'imaginaire collectif via la télévision sans laisser agir le télévisuel dans la mise à profit de toutes ses ressources visuelles et dramatiques. Or, c'est tout le contraire de ce qui se produit de plus en plus manifeste dans les programmes de la télévision roumaine après 1973 : la volonté de créer, via la télévision, un vécu propice à la généralisation des conduites individuelles et sociales précises, quitte à se rendre compte, plus tard, qu'un vécu se dérobe toujours, à partir d'un certain point, à l'ornière où l'on a initialement placé.

La théorie de Gumbrecht penche plus du côté de l'anthropologie que de la phénoménologie, pour mettre en relation l'expérience esthétique dans un certain environnement culturel et les « désirs préconscients d'une société donnée »⁹ Il y a donc des expériences que certains moments ou périodes historiques privilégient. Ce sont les contenus de ces expériences que Gumbrecht préfère appeler « vécus », à entendre en tant qu'expérience physique et signifiante.

Or, ce que la société demande à la télévision – les études publiées par l'Office d'Etudes et de Sondages de la TVR ne se défend pas de prouver dans des statistiques mensuelles, diffusées il est vrai seulement à l'intérieur de la Radiotélévision¹⁰ – est, comme on peut s'en douter, le divertissement et une compagnie agréable dans les moments de solitude. Or, c'est précisément la donne sociale ce que les départements de propagande du parti communiste essaient de changer. A la différence des années 1960, cette fois-ci, les causes qui pourraient mobiliser les masses manquent : le confort de la vie urbaine ne s'améliore guère après le milieu des années 1970, le spectre du danger militaire immédiat soviétique s'éloigne, alors que celui d'une guerre nucléaire était trop abstrait pour donner envie à l'enthousiasme collectif. Ainsi, les « moments d'intensité » visés par le régime ne peuvent plus être produits par la télévision à l'appui d'un discours verbal émaillé des poncifs et porté par un esprit connu et consommé depuis un siècle (celui « révolutionnaire » du XIXe siècle). C'est le moment où, à travers les médias roumains, la propagande s'efforce d'imposer un ethos romantique, mais il ne sera plus endossé que par une certaine frange sociale « d'élite » qui y verra l'occasion d'un retranchement devant l'obésité de la propagande, ou bien par un certain créneau d'âge qui avait du mal à se laisser entraîner par un discours trop mécanique et par des causes qui laissaient transparaitre la volonté économique (le culte de la productivité, de l'épargne, de l'efficacité ne cadrait pas avec le revirement de l'éthos romantique). Les « grandes valeurs » au nom desquelles les nations européennes avaient combattu n'existaient plus, alors qu'au moment où leur affaissement était plus qu'évident – avec l'apparition de la société de consommation – le régime Ceausescu a l'idée de les ressusciter. Il en restait des bribes, des restes, juste de quoi nouer des solidarités temporaires lors d'une réussite sportive ou bien d'un spectacle de musique moderne (la musique rock roumaine se ressourçant à la culture populaire traditionnelle donne le genre « folk » promu par Adrian Paunescu).

⁹ Gumbrecht, *op. cit.*, p. 154.

¹⁰ Pour 1980, dans les dossiers de cet Office que nos avons retrouvés dans les Archives de la Radiodiffusion, les satisfactions les plus importantes que la télévision procure sont : le divertissement (52% des Roumains et 57% des Néerlandais), l'évitement de la solitude (30,4% R contre 43% N) et la détente (28,3% R contre 42% N). L'étude comparative montre bien que la télévision roumaine n'arrivait moins à satisfaire les désirs des téléspectateurs roumains que la télévision néerlandaise. Dossier *Legatura cu ascultatorii si telespectatorii*, 1980. Archives de la Radiodiffusion Roumaine

Esthétique du quotidien et assujettissement aux normes éthiques

A chaque fois qu'il s'agit d'introduire la variable historique dans sa théorie de l'esthétique, Gumbrecht retrace vite l'opposition entre une culture populaire, médiévale, et la modernité caractérisée par le règne du symbolique. L'esthétique s'impose alors en compétition avec une normativité éthique ressentie de plus en plus contraignante. L'esthétique est synonyme de liberté. Vu « l'insularité » du vécu esthétique, son « étrangeté » par rapport au quotidien, ce qui s'y oppose, ce sont les normes éthiques. Il s'agit des normes qui sont « fonction d'un quotidien déterminé historiquement »¹¹. C'est ce qui amène Gumbrecht à formuler cette remarque :

On peut donc dire que la combinaison de l'esthétique et de l'éthique, c'est-à-dire la projection de normes éthiques sur les objets potentiels du vécu esthétique entraînera inévitablement l'érosion de l'intensité potentielle de ce dernier.¹²

Cette idée constitue bien un des pivots de notre approche de la dimension esthétique de la propagande à la télévision : bien que conscients de son potentiel esthétique, et par conséquent de la nécessité d'encourager les arts du spectacle, les idéologues du régime de Ceausescu, et en particulier Ceausescu lui-même, ont peur qu'une trop grande liberté esthétique ne subvertisse les points forts de l'éthique qu'ils veulent imposer à la « société socialiste ». C'est là une affaire de dosage, qui ne peut être gérée en l'absence du sens de l'histoire depuis lequel distinguer les différents étages de l'imaginaire collectif : celui de *l'air du temps* – élargi à l'espace européen tout entier, puisque sensible à une culture de masse que la télévision fait circuler sans cesse –, celui des *identités culturelles* propres au moment historique de la société à laquelle on veut appliquer un certain discours idéologique (nation, minorité ethnique, culturelle, sexuelle etc.) et, en fin de compte, le niveau de *l'imaginaire collectif créé par le Pouvoir* pour satisfaire ses propres exigences et projets.

L'air du temps mis à part (porté vers le spectacle et la consommation), les deux autres étages de l'imaginaire sociétal roumain entrent, peu à peu, en conflit. Les jeunes et les femmes, les Hongrois et les Allemands, les enfants et les adolescents intègrent vite, dans la propagande politique dont la télévision se fait le porte-voix, la masse indistincte des « hommes du travail », militants, supporters de toute initiative de Ceausescu, soumis et prêts au sacrifice patriotique. La figure éthique *et esthétique* de l'individu anonyme, des gens simples, se voit effacer par quantité de formules toutes faites: une pléthore de syntagmes, performatifs pour la plupart, viennent noyer cet individu anonyme, dont il ne reste que le signe idéologique : « le peuple », « la conscience socialiste », « l'héroïsme ». On aboutit ainsi à l'idée d'une « nature

¹¹ Idem, p. 158.

¹² Ibidem.

culturalisée » – au lieu d’une « culture naturalisée », comme chez Barthes : c’est toute la nature qui se retrouve partie prenante au projet politique de Ceausescu – le peuple, la forme du pays, la beauté des paysages.

C’est ainsi que – revenant au tableau dressé plus haut pour mettre face à face les cultures de « signification » et celles de « présence » – le régime Ceausescu réduit la tension et brouille les cartes entre l’idée d’une nature à transformer et à rendre utile, d’un côté, (mythe prométhéen), et l’idée d’une nature intégrative, éternelle, matricielle pour l’espace mental roumain, de l’autre. (mythe des origines retrouvées) : on est devant le projet d’une synthèse qui ignore les propres des éléments qu’elle met ensemble, une synthèse hâtive et hétéroclite, que la télévision se voit chargée de rendre sensible. Cette confusion, idéologique, et fondatrice de l’ethos du régime Ceausescu, explique localement les étapes de l’évolution des programmes de télévision depuis la fin des années 1960 jusqu’à la chute du régime – et même après, avant la création des premières chaînes privées. Toute nature inassignable à ces deux mythes sera exclue de ce que la télévision donne à voir – et, par conséquent, tout vécu non assignable à ces deux dimensions idéologiques. Mais ce n’est pas tout : la télévision devra concilier les pôles d’une autre contradiction, entre la « morale » et le « matériel » de la société socialiste : quoique le régime socialiste milite pour l’amélioration des conditions de la vie des gens, on ne sait quel est le seuil au-delà duquel cette amélioration devient luxure ; on a du mal à se décider où commence le bonheur individuel et où celui collectif – et, lancée sur cette orbite, la télévision se verra contrainte à justifier tout programme dont le « contenu » pourrait être l’objet des reproches idéologiques de par son ambivalence. Pour réaliser des émissions « morales », les images ne seront que du décor (l’image d’une branche d’arbre fleuri désigne le présent heureux et effervescent du pays, par exemple¹³). La source de « moments d’intensité », la réalité matérielle, sera réduite aux constructions figées ou bien aux vues prises dans des usines et dans des champs, tous presque identiques (rendus abstraits encore plus par le langage technique que les techniciens, les ouvriers et les activistes interviewés emploient). On retrouve à travers ces émissions une hiérarchie fondatrice de la pensée religieuse : la supériorité de la nature morale sur la nature matérielle. Or, ce par quoi le « vécu » que la télévision réalise échappe au « vécu idéologique », c’est l’aptitude individuelle du spectateur à recadrer les images de la télévision, enlevant ainsi la destination idéologique à laquelle elles étaient vouées. Ce qu’il arrive à apprécier devient le simple fait de regarder des figures humaines communes et de juger les conflits dans lesquels elles se trouvent, lors des *Enquêtes TV* dont l’audience reste très élevée vers la fin des années 1970, par rapport à la baisse générale de l’audience des programmes de la TVR à la même époque.

¹³ Dans une émission de 1989, une des dernières que la TVR rediffuse avant la chute du régime: *Pages d’histoire glorieuse* (diffusée pour la première fois le 9 mai 1989, réalisateur Horia Vasiloni), rediffusée pour une dernière fois le 21 décembre 1989. Filmoteca TVR.

Moments du vécu idéologique à la télévision

Dans les années 1960, l'idéologie se voulait inductive, donc « naturelle » : on part du constat (immédiat) d'une croissance et on en arrive à considérer correcte l'idéologie qui l'a rendue possible, peu importe quelle soit, en détail, cette idéologie. Mais, comme nous l'avons vu, plus l'abondance s'installe, plus la demande de confort augmente, plus la discipline des masses diminue, car elles éclatent en autant d'atomes qu'elles comptent d'individus : c'est ce qui se passe dans le postcommunisme. Augmenter les libertés individuelles et la consommation, dans une société émergente, mène vite à l'échec du projet de soumettre cette société à une volonté d'Etat. Il est évident que les prémices d'une libéralisation politique ne pouvaient plus prendre de l'essor dans un régime dont l'ambition suprême était le « saut révolutionnaire », historique, du pays. Toute la culture de masse, et tous les médias, devront bientôt servir une seule cause : le travail pour y arriver. Comment faire pour justifier cette réduction des pluralités à un seul engagement ? Le seul recours sera, de nouveau, le discours verbal : c'est lui qui devra *dire* le « vécu » en tant qu'inscrit idéologiquement, dire d'où il vient et où il va : un vécu dont la signification devait être déclarée d'emblée. C'est cette association contradictoire, du discours explicite à l'origine de ce qui est censé surgir sans crier gare, qui tuera l'attractivité des programmes de la télévision roumaine, avec une autocensure de plus en plus évidente qui étouffera les bribes de créativité manifestées au milieu des années 1960.

Il n'est pas étonnant, par conséquent, que, au moment où la télévision roumaine ne pourra plus produire ces « attracteurs de vécu » que seules les techniques du direct et de la mise en narration peuvent engendrer, le problème du vécu en vint à être lui-même thématiqué verbalement dans quelques émissions de télévision – dont nous allons discuter celle qui nous est apparue la plus réussie : la première *Revista literara TV (Revue littéraire TV)* d'une nouvelle série, réalisée au début de l'année 1973 par le poète Adrian Paunescu.

Le discours du « vécu » se précise au fil des années dans les programmes de la TVR. En 1967, une *Téléchronique économique* programmée le 18 octobre annonce « un programme enthousiasmant de perfectionnement de la gestion et de la planification de l'économie nationale. »¹⁴ En 1968, le 2 octobre, une émission pour les jeunes est intitulée : « Une expérience de vie. Les élèves de la seconde font la moisson ». ¹⁵ Mais les références à un vécu idéologique sont très rares pendant ces années où, on l'a déjà vu précédemment, la télévision n'a pas encore une mission idéologique claire à accomplir. En 1969, le 4 juin, commence le « programme de fête » en vue du Xème

¹⁴ „Un program însufletitor de perfecționare a conducerii și planificării economiei naționale”, *Revue Programul de Radio și Televiziune* nr. 830, jeudi 12 octobre 1967.

¹⁵ *Revue RadioTV* no 39, 29 septembre-5 octobre.

Congrès du PCR, qui peut être considéré le premier programme festif consacré à accueillir un événement politique dans la Roumanie de Ceausescu. Il insère émissions type « poésies patriotiques », reportages et débats pénétrés d'un certain « pathos » politique. Le 11 août, l'une des émissions spéciales dessine « le profil du jeune né en 1944 », autrement dit de ce qu'on voulait faire passer pour « l'homme nouveau ». Le Xème Congrès lance un certain nombre de syntagmes clés, que nous avons déjà rencontrés, tels « démocratie socialiste » ou « société socialiste multilatéralement développée ». Il est significatif que, deux ans plus tard, lors des premières tentatives des médias à moraliser la société, il s'agira de forger la « conscience socialiste ». Le 2 août, l'émission *Ritmuri contemporane (Rythmes contemporains)* met à l'affiche « le lien entre le parti et le peuple dans le naturel de sa dialectique »¹⁶ Il est vrai qu'un tel titre fait partie de l'ère romantique de la propagande du régime, car le mot « dialectique » sera banni des titres des émissions plus tard (sans doute, il s'agissait d'un vocable trop abstrait pour avoir un effet quelconque en termes de « vécu »). Le temps s'accélère déjà, et on aura, lors du même mois d'août 1969, alors qu'on fête également le seuil des 20 millions d'habitants (chiffre auquel il semble que la population de Roumanie revient de nos jours, après avoir atteint 23 millions en 1989), le documentaire portant le titre *25 ans en deux millénaires*¹⁷ En 1970, un autre mot fait son entrée dans le vocabulaire des médias, le romantisme (il sera à l'affiche toujours, en tant que « romantisme révolutionnaire » aux années 1980). Le 11 juillet, l'émission pour les jeunes porte le titre : *Nous sommes une génération romantique*¹⁸.

On peut identifier le début de la construction du « vécu idéologique » à l'apparition dans les médias du terme « romantique », qui fait signe de manière évidente vers le mouvement de la renationalisation de la culture roumaine, dans un premier temps en rupture de ban par rapport à l'impérialisme soviétique et puis aussi par rapport à la culture de masse occidentale. En même temps, l'avènement médiatique du « romantisme » signale l'intérêt croissant de la propagande pour la jeune génération qu'il s'agit de conquérir aux valeurs nationales-communistes et garder contre la fuite vers les faux semblants du capitalisme occidental. En fin de compte, le « romantique » scelle l'engagement social que la propagande voudrait faire nouer avec l'idéal, un idéal concret d'ailleurs, celui de réaliser le « saut révolutionnaire » permettant à la Roumanie de quitter sa condition marginale. On a remarqué l'advenue des performatifs dans ce discours officiel que toutes les institutions de la Roumanie socialiste reprendront à leur compte dans les années à suivre. C'est la preuve de la tentative d'obliger en

¹⁶ Revue *RadioTV* no 30, 27 juillet-2 août.

¹⁷ Le film est diffusé à l'occasion de la Fête nationale, le 23 août.

¹⁸ « Sîntem o generație romantică », dans *Bună seara, fete! Bună seara, băieți!*, 11 iulie 1970. Revue *RadioTV* no 27, 5-11 juillet 1970. Pour une certain laps de temps, l'émission pour les jeunes de jeudi soir portera le nom de *Romantic club*.

quelque sorte les mots à se muer en actes, et de changer la direction des échanges de communication médiatique : ils ne viseront plus la relation entre un public et des institutions de régulation de la vie publique, mais entre « un peuple » et son leader. Ce dernier ne prendra la parole que lors d'événements officiels et ne dira jamais « je » : du coup, il sera toujours la place absente qui engloutira la quantité de plus en plus consistante de paroles la visant, sans jamais y répondre. Le « nous » du peuple, dont la télévision reprendra et amplifiera l'écho, se rend compte assez vite qu'« il » est seul. C'est le moment où le téléspectateur se sentira délaissé, abandonné par un système médiatique qui aura le visage tourné vers la place du roi, muette ou bien qui, lors des rares présences non politiques (les messages du Nouvel An par exemple) aura une manifestation mécanique, répétitive, caduque.

En 1971, enfin, la propagande commence de façon soutenue son travail de mainmise sur le vécu à engendrer et diffuser par les médias. Lors de la Réunion plénière du novembre 1971, le chef de l'Union des écrivains, Zaharia Stancu, prend la parole :

Vous avez parlé, très cher camarade secrétaire général, au rapport entre la vie et l'art. J'oserais dire que le but ultime de notre parti, du communisme, serait de minimiser la distance qui sépare l'un de l'autre, de rendre la vie des gens aussi belle qu'un chef d'œuvre. Ce que vous nous demandez, c'est que nous vivions, dans un seul acte, nos idées et nos idéaux politiques, et nos idées et nos idéaux professionnels, d'établir un lien profond entre la littérature et la société, entre nous et notre peuple tout entier¹⁹.

C'est là le début d'une perspective esthétique que Nicolae Ceausescu a de la Roumanie, toujours plus totale et expurgée de détails encombrants, et c'est à force de la servir que la télévision agira à l'encontre de son propre pouvoir et de sa propre signification, à comprendre selon le contexte culturel et technologique de son apparition. C'est là un désir d'œuvre qui sera imposé au niveau de la sphère du visible personnelle – de Nicolae Ceausescu – et qui tracassera et torturera la télévision roumaine dans la mesure où ses programmes rentreront entièrement dans cette sphère (alors que d'autres domaines culturels seront plus libres, car le regard de Ceausescu ne s'y dirige pas avec tant d'insistance). En 1971, une nouvelle émission au programme depuis mars porte le nom *Istorie vie (Histoire vivante)*, qui

évoquera l'histoire pleine de merveilleux exploits forgée par le peuple roumain dirigé par le parti ; l'histoire vivante, robuste, dont les chapitres brûlants s'écrivent sur les grands chantiers, sur les vastes champs coopérativisés, dans les laboratoires et dans les classes, dans les grandes usines qui portent en elles les riches traditions de la lutte ouvrière.²⁰

¹⁹ Zaharia Stancu, discours lors de la Réunion Plénière du PCR, 3-5 novembre 1971.

²⁰ *Istorie vie* (25 martie, 50 min.) R: Dionisie Şincan. Revue *RadioTV* no 12, 21-27 mars 1971.

Le 27 novembre, cette émission aura pour sous-titre « Les Ressorts de l'enthousiasme » - reportages sur les chantiers de la jeunesse qui y font du « travail patriotique ». L'émission *Matinée pour les enfants* devient *Les Cravates rouges*, et les émissions pour les jeunes débatteront du profil moral du jeune Roumain, à distance des « mentalités égoïstes » du passé. Une autre formule clé apparaît : « le programme de la réalisation consciente de l'avenir »²¹. On dénombre des syntagmes du genre « des œuvres révolutionnaires », « vibrante actualité », le processus de la construction du pays socialiste est « dynamique »²². Dans *Viata satului (La Vie du village)* du 31 octobre, on convie les spectateurs à « travailler et vivre de manière socialiste »²³, ce pour quoi il faut combattre « les tendances d'enrichissement ». En 1972, dans le cadre de la Radiotélévision, on crée une antenne de l'Université de marxisme-léninisme, fréquentée par 500 étudiants recrutés parmi les employés de l'institution.²⁴

La vie et l'oeuvre

Ce qui sera étonnant au beau milieu du règne du langage de bois dans les médias roumains – la fin des années 1970 – c'est sa réception de la part de celui qui n'a de cesse qu'il ne demande son emploi. Lors du XIIème Congrès du PCR, vers la fin du Rapport du Comité Central, Nicolae Ceausescu fait ce constat :

La presse, la radiotélévision ne rendent pas encore la réalité concrète de la vie économique, sociale, politique et culturelle de notre société, les grandes transformations révolutionnaires en cours dans la Roumanie, dans toute leur ampleur. (...) En général, on peut dire qu'on peut constater un retard évident de l'activité idéologique et politico-éducative par rapport au développement général de la société.²⁵

Le mécontentement de Ceausescu n'est pourtant pas à condamner. Il faudrait lire en entier son rapport pour s'en convaincre, pour remarquer combien la « réalité » qu'il voulait admirer davantage à la « radiotélévision » et dans les créations artistiques contemporaines était faite de chiffres et de constructions (réels, qui plus est, à l'époque). Dans la logique du fantasme qui se déploie ici, la construction matérielle (qu'absolvent toujours les chiffres) et la construction morale ne font qu'un. Or, que la seconde ne cesse d'être en retard par rapport à la première n'est plus affaire de propagande que si celle-ci continue à être régie par la métaphysique de la vérité, de la justice et du bonheur absolus. Puisque, à la même époque, Hans Enzensberger

²¹ *Programul făuririi conștiente a viitorului* – cycle d'émissions à la veille du XIe Congrès du Parti, 1974.

²² Revue *RadioTV* no 36, 1971.

²³ *Viața satului*, 31 oct: « Să muncim și să trăim în mod socialist ». Revue *RadioTV* no 44, 31 octobre-4 novembre 1971.

²⁴ Mihai Bujor-Sion, discours du 20 iulie 1972, publié dans *Presa noastră*, 6-7 (193-194), p.4.

²⁵ Nicolae Ceausescu, dans *Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Roman*, editura Politica, 1981, p.67.

constate : « Le capitalisme monopoliste développe l'industrie de la conscience plus rapidement et d'une façon plus extensive que n'importe quel autre secteur de production (...) »²⁶. Le socialisme de monopole connaît un déséquilibre inverse, ce qui entérine un double échec : le premier, celui moral, influe directement sur celui matériel, car la mobilisation rêvée n'est pas au rendez-vous ; mais, d'un autre point de vue, l'échec moral est lui-aussi la conséquence de la mise en place, dans les pays socialiste y compris, d'une industrie culturelle spécifique au capitalisme, dans les années 1960. Plus tard, il s'agira d'en limiter les conséquences, par un travail de moralisation évidemment en porte à faux, car la libéralisation des années 1960 ne pourra jamais être effacée de la conscience des gens. L'industrie occidentale de la conscience serait impuissante si elle ne se voyait elle-même comme industrie et qu'elle n'assumât modestement la condition de « simple industrie de divertissement » – et c'est cette ruse, assumée, ce mensonge accepté en tant que vérité de l'humain qui a vaincu le discours imbu de métaphysique creuse du socialisme « humaniste » post-stalinien. Enzensberger ajoute, dans la suite de la citation, que le rôle d'une « théorie socialiste des médias » serait de résoudre la contradiction entre la vitesse de développement de l'industrie de la conscience et le besoin où il se trouve à la « freiner et restreindre », pour s'imposer toujours devant elle. Or, cela a été, on le sait aujourd'hui, impossible. Le seul effet moralisant de cette industrie est celui de son excès : le point où des jeunes renoncent à posséder un poste de télévision.

Loin de telles considérations, Ceausescu s'étonne de ne pas voir le lien causal entre les chiffres qu'il invoque (alors même que, dans certaines émissions de télévision des années 1967-1971, on méprisait l'abstraction du chiffre, en le remplaçant par les images de la « réalité ») et l'état d'âme qu'il estimait y correspondre. Les chiffres étaient en effet encourageants, car la croissance qu'ils prouvaient avait comme point de départ l'année 1938 – mais jamais les chiffres similaires rapportés dans les autres pays voisins. On ne sait pas combien enthousiasmant pouvait réellement être le constat du premier secrétaire du département de Dolj (créé lors de la réorganisation territoriale de 1968), qui affirme que, en 1979, la production industrielle du département de 1938 est réalisée en deux jours. Force est-il de remarquer, à notre tour, que Ceausescu faisait montre d'un enthousiasme contagieux en présentant dans son rapport de tels chiffres.

Le retard qu'il incrimine est juste par rapport à ce que ce « réel » apparaît en tant qu'imaginaire *de la vérité* pour le chef du parti. L'absurde idéologisation de la culture roumaine officielle aux années 1970 est la conséquence d'une crise morale qui ne se résoudra qu'en 1989, issue de l'écart creusé entre l'œuvre en train de se

²⁶ Hans Enzensberger, « Constituents of a theory of the media », in *New Left Review*, 1970, cité dans Jean Baudrillard, *Le Ludique et le policier et autres textes parus dans Utopie (1967-1978)*, Paris, Sens et Tonka, 2001, p. 53.

construire et apparaître dans le regard de celui qui l'a le plus voulue, et son image dans l'esprit des gens et des institutions appelées à diffuser cette image-là. La télévision sera de moins en moins importante, aux yeux du secrétaire général, au fur et à mesure qu'elle ne cessera jamais d'être, beaucoup plus que la presse écrite, audio, que la littérature et les arts, *un moyen de divertissement*. C'est d'ailleurs cette tension qui traverse les programmes aux années 1970 – on le verra tout à l'heure –, entre la télévision en tant que miroir de l'œuvre socialiste et la télévision en tant que média de divertissement, qui diffuse des films étrangers et des variétés (elle n'y renoncera jamais). C'est un combat entre deux « vécus », également, dont le second, variable, « préconscient », inutile, mesquin, ne pourra jamais être « exorcisé » au profit du premier.

Avant que les prétentions de Ceausescu ne torturent carrément les programmeurs de la télévision roumaine, c'est-à-dire avant que *l'œuvre socialiste* ne touche à sa fin, elle s'efforce néanmoins de mettre en œuvre des programmes qui engendrent le « vécu idéologique » apte à nourrir le développement de la « conscience socialiste ». L'émission qui met en saillie le mieux le lien entre la culture et la vie, entre l'idéologie et la vie est la première édition de la nouvelle série de *Revista literara TV (Revue littéraire TV)*, programmée précisément le 26 janvier 1973, lors du premier anniversaire médiatisé de Nicolae Ceausescu. Cette émission, qui marque l'entrée du poète en animateur culturel et idéologue Adrian Paunescu à la télé en tant que réalisateur, porte sur « la Littérature et la vie »²⁷. L'introduction-argument de Paunescu reprend deux des slogans de l'époque – le lien entre la littérature et la construction de la « société roumaine multilatéralement développée », d'un côté, et « l'éthique et l'équité socialiste » de l'autre. Il souligne également les deux principes que la propagande voudrait imposer aux médias : répondre *concrètement* à ce que la Roumanie socialiste était en train de devenir par le processus d'industrialisation et d'urbanisation intensives, et, plus particulièrement, dans le cas des arts, refuser l'évasionnisme propre aux tenants de l'esthétisme et rendre dans son essence sensible la « réalité nouvelle ».

Le premier entretien de l'émission, entre Paunescu le célèbre romancier Eugen Barbu, est naturel: le romancier critique les écrivains qui se rendent dans des usines ou à la campagne après avoir touché mille indemnités qui font que la perception des réalités des lieux visités se teigne de rose, et Paunescu insiste sur le besoin de l'artiste de considérer à nouveaux frais la réalité du travail, la vie des travailleurs. Il cite à ce propos, mais il le fait dans un contexte familier et par conséquent persuasif, Ceausescu qui demande à l'écrivain un « grand effort de la pensée » pour obtenir la révélation de cette nouvelle réalité qu'est la réalité socialiste. Ainsi convoqué au

²⁷ *Revista literara TV*, 26 ianuarie 1973, « Literatura si viata », no inv. 116402/2, Filmothèque de la TVR.

milieu de la discussion, le discours de Ceausescu devient lui-même vivant, authentique et pourvu d'une certaine majesté. L'effort de la pensée requis par Ceausescu est, ici, un objectif noble, un seuil à atteindre par la conscience individuelle de chacun de nous, dans une logique du vivant quasi bergsonienne, qui préside à la vie en tant que création. Ce n'est certes pas un effort de la pensée critique, mais comme une surchauffe cérébrale générée par un vécu intense, « révolutionnaire ». Mais, pour reprendre le très juste propos d'Eugen Barbu, l'art, la télévision, le film sont surtout, pour l'homme moderne, des formes de divertissement et on a beau vouloir leur nier cette fonction dont la société les investit. Là-aussi il y a la vie ; et c'est en effet la vie de la télévision. Il vaut la peine de remarquer la présence à la télé de Paunescu : présence physique massive, voix gutturale, tonitruante parfois, une diction claire mais suffisamment rapide pour ne pas laisser l'impression de l'effort, intelligence vive, narcissisme, fatuité, insistance, ironie, en plus d'un sens émoussé du kitsch, ce qui lui permet de mêler formules figées et trouvailles originales dans un tout rythmé, dynamique ; appel aux valeurs « hautes » fait à la faveur de formules parfois creuses. Pourtant, il n'était pas un professionnel de la télévision. Il avait la qualité du modérateur qui sait parler la langue officielle tout en l'escamotant derrière une présence persuasive, loquace et tenace. Grâce à toutes ces qualités, il était à la fois utile et dangereux à la propagande : utile, certes, car il savait mettre en œuvre les requêtes de Ceausescu, mais dangereux, car sa personnalité, dominatrice, s'imposait.

L'idée de Gumbrecht se révèle en fin de compte une illusion: forgée dans les années 1970, son origine réactive au régime du structuralisme dominant dans les sciences humaines est indéniable: désireux de bâtir des systèmes à partir de tout phénomène vivant particulier, et tout en ignorant la valeur du phénomène pris en lui-même, les coryphées des sciences humaines marqués par l'anthropologie de Lévi-Strauss et par une volonté plus générale de rendre leurs discours mieux étayés avaient délaissé les faits isolés, avaient négligé tout ce qui était difficilement intégrable aux systèmes rendant compte du point de vue scientifique des rapports constituant le monde vivant.

La télévision est, à ses débuts, un des moyens qui arrive plus qu'aucun autre média, plus que le cinéma parfois, à faire voir la « réalité » au plus près de son apparition quotidienne, dans ses manifestations immédiates. Sauf que, dès qu'il s'agit de rendre cette réalité, soit par la parole qui „raconte” ou qui « reprend », soit par l'image qui „enregistre”, la présence immédiate est remplacée par celle du média qui s'emploie à la rendre. La télévision manifeste sa vérité, tout comme le cinéma ou la littérature, qui n'est pas la vérité du monde pris pour cible. La culture de la présence ne peut donc être, de nos jours, que la culture des médias. Ce sont les médias qui, médiant des présences, se présentent eux-mêmes jusqu'à naturaliser leur présence, à la rendre insaisissable, comme vraie. Ou bien, s'il s'agit d'une culture de la présence à

conquérir individuellement, mieux vaut se fier aux récits du « développement personnel » qu'à la théorie. L'échec du « vécu idéologique » voulu par la propagande politique en Roumanie n'est pas indifférent à l'avènement de la société médiatique contemporaine, seule détentrice et productrice de présence publique.

BIBLIOGRAPHIE

Jean Baudrillard, *Le Ludique et le policier et autres textes parus dans Utopie (1967-1978)*, Paris, Sens et Tonka, 2001.

Hans Ulrich Gumbrecht, *Eloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, Paris, Libella, Maren Sell, 2010.

Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire?*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 2001.

Raymond Williams, *Television. Technological and cultural form*, Londres, Routledge, 1974.

Ressources documentaires

Archives de la Radiodiffusion Roumaine

Filmoteca TVR, Télévision Roumaine

MORAL DILEMMAS IN SOCIOLOGICAL RESEARCH

ESTERA ROXANA HETEA*, CIPRIAN RĂZVAN LICĂ**,
RALUCA MARINELA SILAGHI***

ABSTRACT. The hypothetical case discussed in this paper deals with a situation in which a researcher, working for a research institute, publicly disclosed scientific results affecting negatively a political party, that was an important client of the institute, and thus brought the economic integrity of the institute into peril. After analyzing the case from the divergent perspectives of the main stakeholders involved (the institute's management, the researcher in question and the political party), we conclude that autonomy of research in the field of social sciences is possible only if political practices assume the conditions of moral responsibility.

Key words: Autonomy of scientific research, Political instrumentalization, Conflict of interests, Professional responsibilities, Analysis of stakeholders decision-making

1. Introduction

a. Setting up the problem

The field of social sciences, due to its specific object giving them the ability to supply justifications for policies, is susceptible to political instrumentalization, and because of this, the researcher's position becomes precarious, affecting the scientific objectivity of his endeavor. Although the case that will be discussed here seems to belong to the realm of deontology, a mere question of respecting formal procedures, it is about something more: the results of scientific work concern not only the practitioners from the scientific community, or the relationship between the research institution and its client, they concern the whole society. The case scenario highlights a point of intersection between politics and the domain of morality, resulting in the corruption of the latter. But why shouldn't the latter becomes the first, why shouldn't we corrupt politics, by determining it to become more concerned with the ethical?

* Masters degree student, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. Email: esteraroxana@yahoo.com

** Masters degree student, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: ciprian_lica@yahoo.com

*** Masters degree student, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: raluca_marinela14@yahoo.com

The relevance of the question of conforming to the socially accepted moral principles by the actors from the political sphere, public persons and associations that wield societal power, to the field of research ethics is supported by the moral conflict situation described in our present case study. Although the case, on which the further discussion is based, has the nature of a fictional construct, it nevertheless helps to reveal such an interference between the political sphere of power and the domain that, in the tradition of modern scientific practices - and relevant legislation - should be one of the freedom of the pursuit for truth.

b. The data of the case

Suppose that a Romanian, privately owned, market research institute has developed a study on the behavior of Romanian women. The research was carried out under a project financed by a private non-governmental organization. Among other fields, a set of questions concerned the attitudes and behavior of women concerning politics. Analysis and interpretation of the results revealed that a large proportion of women believe that political parties didn't represent their interests. One of the political parties which received the worst ratings in confidence scores is an old and important customer of the institute, meaning that, on several occasions, it has contributed significantly to the institute's revenues. At the public presentation of the research report, that was requested explicitly by the organization that had financed the realization of the respective study, the coordinating researcher discussed also the information on the behavior of women in politics. This section has sparked the interest of the press representatives present, and they directed their questioning on this topic.

The next day, after the subject has received wide coverage in mass media, the political party's representatives expressed their dissatisfaction with the public presentation, without contesting the results. The manner of the presentation was the problem (since it affected the party's image) and not the truth-value of the results. The party warned the institute's director that if the company does not find a solution to repair the damages done to its image, it will interrupt their collaboration. This action would seriously affect financially the functioning of the institute.

Suppose, again, that the director had no previous knowledge on the topic of the confidence ratings received by the parties, prior to the press conference. He didn't inquire the research coordinator on the specific details of the results obtained, possibly due to a habit of not interfering with the scientific activity of his researchers.

In order to clarify both the internal dynamic of the institution, at play during the event of the press conference, and the possible outcomes of the scenario, it is helpful to provide a more detailed description for this institution.

c. The description of the institution

The research institute is a successful one, with a good reputation on the market. Its activity lies in the field of market research, the institute taking an advisory position towards its clients and assisting them in making correct decisions pertaining to the problems for which the market research is requested. The research institute undertakes the following types of studies:

- quantitative research (questionnaires, surveys, investigations, interviews – studying consumer behavior, product demands, brand notoriety, client's fidelity, the identification of optimum pricing; opinion surveys - being a system of information gathering useful for describing, comparing, and explaining attitudes, knowledge, behavior, as well as anticipating reactions - are its most asked for type of market research).
- qualitative research (market tests for products, brands, commercials, services – their purpose being that of discovering the consumer's preferences, suggestions, opinions, expectations towards a product.)

The institute's motto emphasizes its fidelity towards the client as being an important part of its business plan. The institute's history is one of high excellence, combining success with scientific and business integrity, this making it to be one of the top research institutes in the field.

Its personnel is formed of a director and ten researchers, all highly skilled professionals, from the fields of marketing, statistics and sociology. The research activity consists of identifying the problem to be solved, establishing a purpose, the objectives, the hypotheses, choosing the methods to be used, calibrating the instruments, defining the test samples, realizing the data gathering activity, processing and analyzing the data, interpreting it and elaborating the research report.

The institute's organizational chart also has an ethics committee, its purpose being to help solve moral conflicts and to investigate possible breaches of its code of ethics.

d. Methodology

In order to reach a better understanding of the ethical implications of this case for the field of social sciences, it is necessary to consider the case from the perspective of every major stakeholder actively involved in the generated moral conflict.

From the series of rightful stakeholders involved by the event described in the case scenario - civil society, scientific community, mass media, the research institute's management, the coordinator of the research group and, respectively, the political party - only the perspectives of the last three entities are chosen to be further elaborated in this paper, as having the most direct, non-mediated effect on the outcomes of the respective research effort. The fate of the respective research study rests on the decisions and actions of these three moral agents.

Given the hypothetical nature of the case, these perspectives, that will be analyzed further on, also belong to the ontological category of fiction, used as a tool of mental experiment (with the notable exception of the materials provided with explicit references). As such, they will be constructed as plausible modes of decision chosen by the respective moral agents.

e. Acronyms and abbreviations used

ICC-ESOMAR= International Chamber of Commerce - European Society for Opinion and Market Research.

N.G.O.= non-governmental organization.

P.R.= public relations.

2. The perspective of the institute's management

a. The institute's director position in the context of the moral conflict

The research institute's management is represented by the person of its director. His position as leader of the institution entails the duty of both to promote the institute's performance (both scientific and economic) and to uphold the right of freedom of scientific research of the individual researchers working there.

But, as Alasdair MacIntyre argues, the primary role of any institution is the channeling of goods external to the practice itself (money, power, status), necessary in order to sustain the ongoing practice institutionalized there; the secondary effect of this fact would be that the practice itself, that by definition only aims for acquiring goods internal to it (skills, knowledge etc.) may become corrupted, thereby changing its aim towards valuing only the external goods.¹

If this argument is correct, then the managerial role itself, occupied by the director, may determine him to favor more the interests of the organization as a whole *versus* scientific freedom in general. This outcome becomes even more probable, taking into account the possibility that the coordinator's actions that led to the event of the press conference may have been determined by a personal antipathy of the coordinator either towards the director or towards the political party.

¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, third edition, University of Notre Dame Press, 2007, p. 194.

b. Legislation

The *ICC-ESOMAR international code of deontology for social and marketing research*² (1976) states the ethical principles of scientific research in the field:

- General rules: The marketing research must be conducted in an objective manner, in accord with the acknowledged principles of sound scientific practice, and it must always conform to the relevant national and international laws, applicable in all the countries involved in the respective research project.

- The respondent's rights: their participation in the research must be voluntary, they must be able to protect their identity and they must be informed by the researcher on the scope and beneficiary of the research.

- The professional responsibilities of the researchers: they must not bring discredit upon the profession of marketing researcher or affect negatively the people's trust in the profession; they must not make false statements about their identity, qualifications and expertise; the research activity must be kept free from other influences (publicity, direct marketing etc.) that can alter the results; they must be able to prove the validity of the published results and also be able to discriminate between the raw data, its interpretation and the made recommendations.

- The mutual rights and responsibilities of researchers and clients (the researcher-client relationship): the researcher must inform the client if there are also other clients involved in the respective project, but without disclosing their identity, thus assuring that no conflict of interests shall develop between them; the researcher must not disclose any information to parties not involved in the respective project; the researcher must allow the client to be able to check the quality of the field operations, of the data processing and the technical details of the research. For the documents that are being kept unilaterally by either the researcher (research proposals, pricing invoices, the content of the research report) or by the client (instructions, specifications, data and the result of the project) to be shown at parties foreign to the research project, it is required the informed approval of all the parties involved in the project, with the form and content of the information to be disclosed being specified in advance.

- The application of this code of ethics at the institutional level is implemented by a local organism (the ethics commission) responsible for the elaboration and development of the code for that organization, for the periodical appraisal of the institution's policies, for the establishment and maintenance of organizational culture, for offering counsel and arbitration in case of moral conflicts, for sanctioning against those in breach of the code, for protecting the rights, safety and welfare of the institution's members.

² "ICC-ESOMAR international code of deontology for social and marketing research", *World association for market, social and opinion research - ESOMAR*, 2008, web
<http://www.esomar.org/uploads/public/knowledge-and-standards/codes-and-guidelines/ICCESOMAR_Code_English_.pdf>, 7-XI-2012.

According to the *European directive on the protection of individuals with regard to the processing of personal data and of the free movement of such data*³, the activity of collecting personal data records is legitimate if it is deemed necessary for concluding a contract, for fulfilling a legal obligation or a public duty. The subject whose data is being recorded has to expressly give his free consent. The subject must be informed of the identity of the controller, of the receiver of the data, of the purpose of the data collection and of the exact nature of the data that he is required to give. He can oppose the collecting of his personal data if he deems such action to be harmful. The controller must protect the data from destruction, accidental erasure, alterations and unauthorized access.

In the Romanian legislation, the *Law pertaining to the good conduct of scientific research, technological development and innovation*⁴ states the fundamental principles, the responsible authorities and the procedures required for conducting an ethically sound scientific research. According to it, the members of the organization must respect both the legal norms being in force that concern the social relations manifested in the domain of scientific research, and the rules set in the code of ethics. The integrity and responsibility of the researcher, the non-involvement in situations of conflict of interests, respect for the well being, dignity and freedom of the human being are some of the ethical rules required for research practice to be ethical. The research activity must not lead to social or individual damages. In every institution there must function an ethics commission, having the task of investigating reports of fraud and improper conduct, delivering its findings and suggested sanctions to the management.

The last and most specific set of pertinent rules is that of those embedded in the code of ethics and in the set of internal procedural norms of the respective institution. In our case, these highlight the researcher's responsibility for the information and data being published, the necessity of protecting the personal data of the respondents, and the prevalence of the organization's interests over those of the employees.

c. Identifying the problems in the present case

The present case involves a private research institute that has carried out, financed by a non-governmental organization, an investigation, including an opinion poll, about the Romanian women's attitude towards politics. The gathered data clearly indicated that most women don't trust the political parties, believing that

³ "Directive 95/46/EC of the European Parliament and of the Council of the European Union of 24-X-1995", *EUR-Lex — Access to European Union law*, EUR-Lex, no web date, web <<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:31995L0046:EN:NOT>>, 8-II-2012.

⁴ "Legea privind buna conduită în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică și inovare" (Legea nr. 206/2004), in *Monitorul Oficial*, Part I nr. 505 from 04-VI-2004.

these parties don't represent their interests. The worst ranked party happened to be an old and important client of the institute, a client that was an important source of income for the institute. The results were presented publicly at a press conference, by the group of researchers that realized the project.

The first and main problem, the one that had triggered the conflict, is the fact that the research group's coordinator did not present a complete and detailed report to the director, prior to the press conference. This leads to the second problem: at the press conference, the results presented by the researchers were received, both by the political party and by the institute's director, as an unexpected attack on the party's image. The director reasonably may suspect that the research group's coordinator had deliberately failed to mention the extremely low trust score received by the respective party, either from a personal antipathy towards that party or with the malicious intent to harm the institute's management by making the institute lose one of its main backers. The third problem also follows from the first one: the party's reaction was to reproach the institute, without contesting the validity of the results, on the mode in which these results were presented to the public, blaming the mode of presentation used as being detrimental to its image. The party asked the institute to find a way to fix the problem that, in the party's opinion, it had helped create, and to distance itself from the research group's coordinator, threatening otherwise to interrupt any further collaboration with the institute, thus effectively bringing it to the brink of collapse.

Faced with these problems, the director has to reach a decision: who has wronged and how? What are the institute's priorities: the contracts, the employees, the clients? How to proceed to settle the conflict?

d. Analysis of the situation and of the existing problems

To find a morally defensible solution to the identified problems, given the possibility that the coordinator had deliberately withheld from the director the results of the research, the director should convene the ethics commission of the institute, in order to proceed with an analysis of the situation.

Such an ethical analysis proceeds in two main stages: the inquiry and the investigation.

The inquiry implies the identification of the stakeholders, of the pertinent rules and regulations, and of the transgressions committed against these.

The main stakeholders involved in the conflict are: the coordinator of the research group, who has withheld information from the management of the institute, and the political party, that accuses him of deliberately bringing damage to its public image.

The appropriateness of the coordinator's demeanor has to be checked with reference to the pertinent legislation and to the internal regulations of the institute. Such a procedure would show that the coordinator has acted appropriately on the following points:

– Pertaining to his relationship with the institute and his fellow researchers: he did not bring discredit on the profession, on the institute or on the other researchers.

– Pertaining to the interviewing of the respondents: he hadn't made false statements about his profession or qualifications, he gave the respondents all information required (his own identity, the purpose of the research, the identity of the beneficiaries of the research), he did not infringe upon their rights: the right to anonymity, to not have their personal data recorded against their consent, etc.

– Pertaining to the research activity itself: it is to be considered as being of quality, the final report being accompanied by relevant data and valid arguments. During the research activity, the coordinator was dedicated to the ongoing project, having no involvement with other parallel activities. He has respected the principle of confidentiality of the data and of the documents. His analysis of the gathered data was both quantitatively and qualitatively well founded, and his presentation during the press conference was correct, without inexactitudes, reporting exactly the results derived from data analysis.

In the proposed *General Code of Ethics in Scientific Research*⁵, which until the date of redaction of the present case study was still not yet approved⁶, ch. 4, art. 16, it is affirmed that "Scientific research should not lead to social or individual damages." In the present case, such damage may be considered to be the harm brought to the political party's image, since the party was an old and steady client of the institute. The coordinator, knowing the results of his research, and also the importance of the institute of a good relationship with the party, should have communicated this concern to the institute's management prior to the realization of the press conference, allowing the management to take steps towards avoiding or diminishing the damage. The lack of this action from the coordinator's part can be considered as resulting either from irresponsibility or from ill will towards the party or the institute's management. It involved the institute in a situation of conflict of interests, between the political party, requiring that no information liable to damage it should reach the public unmitigated,

⁵ "Codul general de etică în cercetarea științifică", *Academia Română*, 13-IX-2007, web <<http://www.acad.ro/consiliuCercetare/doc2007/ccc2007-0913-IEI-CodEtica.doc>>, 9-II-2012.

⁶ As stated on [No title], *Consiliul Național de Etică - ANCS*, no web date, <<http://cne.ancs.ro/codul-national-de-etica/>>, 16-XI-2012.

and the non-governmental organization that has paid for the realization of the study, expressly requiring all relevant information obtained during the course of the study to be publicly disseminated.

Acting from his own private agenda, instead of acting in behalf of the institute, the coordinator may be accused of having forgotten that scientific objectivity also implies setting his personal sympathies aside during his function as an employee of an organization⁷, especially one dedicated to the pursuit of scientific truth.

Because of the coordinator's deed, the institute is put in the position of not being able to live up to its core value, stated in its motto, that of fidelity to all its clients, old and new alike. By transgressing against the trust put into him by the institute's management and endangering the organizational framework of his own and his fellow researchers activity, the coordinator can be accused of lack of professional integrity.

During the course of this hypothetical investigation (composed of hearings and evidence gathering), when the coordinator's position was recorded, he motivated his demeanor, his lack of regard for the possibility of damaging the party's image and the institute's finances, by recourse to the values of fidelity and truthfulness as applied to the relation to the public, to the principle of the freedom of scientific research, and to the professionalism of his team. He stated that he did not mention the low score received by the party to the director because the scope of the research project was not set on investigating the perception of a specific party, but on the whole political scene. Also, he argued that the research results were to be exposed truthfully, without being tampered with, from respect for the client that had commanded the study and from respect for the public.

e. The management's decision towards solving the problem

The ethics commission, basing its judgement on the relevant findings made during its activity, has to reject the coordinator's defense.

The coordinator is found to have transgressed against the trust the management has given him as leader of a research team, by the fact that he didn't inform, prior to the realization of the press conference, the director on the exact trust score received by the respective party. The coordinator has no right to justify his action as being truthful to professionalism, since professional integrity necessarily implies having regard for the well-being of the organizational framework in which the respective profession functions, and an organization cannot function properly if vital information is being withheld from the management.

⁷ "The flawless functionary is as an absolutely trustworthy tool, fulfilling without any deterrence the objectives established by the organization and never involving his personal values in the process of realizing the tasks received." - Ion Copoeru, *Etică și cultură profesională*, Editura Casa Cărții de Știință, 2008, p. 29.

If not derived from a lack of professionalism, i.e. from incompetence, the coordinator's action must be attributed to ill will, to maleficence, since it can be clearly foreseen as damaging to stakeholders, both to the political party and to the institute itself. Abstention from any action that may willfully harm others is an ethical principle that must be upheld, and arguing that caring of the possibility of harming others (the party's members and sympathizers, the other employees of the institute, etc.) would be irrelevant to research forms an indefensible position.

The public is valued certainly as a fundamental stakeholder by the management of the institute, but so are also the institute's clients, without whom it can't fulfill its function, that of providing decision makers with feedback from society and simultaneously supplying the public with accurate information, necessary for any healthy democratic society. In this regard, the coordinator's argument also fails, since the party didn't ask for the information to be falsified in its favor, but merely that the information be presented in such a way as to diminish the harm done to its public image, a goal that doesn't interfere neither with the public right to information, nor with the requirements of the contract for the respective study.

The report of the ethics commission is delivered to the director, who decides the disciplinary sanctions required against the coordinator. His activity would have to be closely monitored in the future, and he will not participate in any further projects involving the respective party.

As for the party's request that its image be repaired, the management may privately apologize for not having thoroughly verified the research report before it went public, and not informing the party on the sanction given to the research coordinator. Having to respect a high ethical standard, the institute can't lie the public by falsely denying the validity of the opinion poll's results, an act that would be both immoral and detrimental to the trust in the institute's competence. The management of the institute must guard the principles and values at the heart of its organization, because the maximization of profits cannot be the sole guiding light of an institution that affirms that it searches for truth.

3. The perspective of the researcher

I. Analysis of the situation

a. An evaluation of the degree of awareness of moral conflicts - The point of view of the researcher

The research and development activity, from the point of view of the researcher, must be carried out with respect to human beings and human dignity according to the text of *Law number 206 from 2004 with regard to good conduct in scientific research, technological development and innovation*. According to this

statement, the public is entitled to correct and good-quality information and the commitment to society is one of the ethical principles which ensure the transfer of science from researchers to society.

The direct commitment to the public enables researchers to better understand its interests, preoccupations and priorities.

According to article 3 of the same law, good conduct in research excludes:

- Hiding unwanted results,
- Tampering with the results,
- Using fictional data,
- Deliberately distorting results and conclusions.

According to the *General Code of Ethics in Scientific Research*, which every institution of research-development and its employees should have the obligation to respect, the progress of knowledge is based upon the freedom of scientific research, ensured by: free access to information sources, free exchange of ideas, lack of involvement of the political factor in research-development and innovation activities and lack of censorship of scientific products.

The *European Charta of the Researcher*⁸ enhances the freedom of research, but underlines the fact that the researcher must not be in conflict with acknowledged ethical practices and principles to which every researcher must adhere. The researcher makes clear in his view point that freedom of research cannot be limited by the financial interest of the research institute nor by the election interest or image interest of a political party.

The *General Code of Ethics in Scientific Research* promotes integrity, honesty, and professional responsibility of the researcher towards the scientific community, his predecessors, partners, financiers, clients and towards his employer.

Scientific research must not cause social damages; on the contrary, researchers must ensure that their activity is useful for society. Manufacturing results or deliberately distorting the interpretation of results would cause significant damage in the long run to the beneficiary client of the study regarding the behavior of women from Romania, in the sense that present research creates the base for future long term social, economic, cultural and political interventions.

The conflict of interests perceived by the director, oscillating between honesty to his present client and loyalty to the old client, which may influence the impartiality and the objectivity of his actions, must not influence the research. There is no duty to the old client, not in the sense understood by the director. The researcher admits that

⁸ "The Recommendation of the European Commission from 11 March 2005 regarding The European Charter for Researchers and the Code of Conduct for the Recruitment of Researchers", *European Commission - Europa*, European Commission, no web date, web <<http://ec.europa.eu/euraxess/index.cfm/rights/recommendation>>, 20-VIII-2012.

one of the legitimate reproaches is the fact that he did not insist on presenting the results of the researchers to the director before the public presentation, but it is not a new practice. This is a usual practice because of lack of time from the part of the director. The director showed confidence in the professionalism demonstrated by the researchers from the team in previous research, used to be present at the public launching events of the research reports, but did not usually interfere with the dissemination of the results. Also the researcher admits to have omitted to report to his superior, to the director, the results of the research, according to his contractual obligations, and to his responsibility towards his employer and co-workers.

b. Ethical instruments and institutions that they can recourse to, an evaluation of the degree of expression of the actors

The internal administrative inquiry and investigation:

In the first stage, the director has the possibility of soliciting an internal administrative investigation in order to analyze the provisions of the documents which regulate the status of every employee (contract of employment, job description, internal rules, rules for organizational and functioning, operational procedures for various activities of the organization).

Depending on the answer received from the president of the discipline committee, the ethics committee will be notified or the services of a counselor on professional ethics issues will be contacted for analysis and recommendations.

For the analysis of the situation described in the case study from the perspective of the coordinator, the "**Ethics Matrix and solution of moral dilemmas**" will be used, in order to verify the moral validity of the coordinator's actions. This is a method that facilitates moral evaluation and was created by Ben Mepham at the Centre of Applied Bioethics of the University of Nottingham with the purpose of encouraging public debate with regard to the ethical acceptability of certain biotechnologies from the field of agro-alimentary industry. Afterwards its applicability was developed and extended to other fields. The ethics matrix does not claim to be a decision procedure but a framework of ethical analysis.

Stage I. The map of the moral dilemma, identifying the parties

What is the moral thing for the researcher to do? If the researcher adheres to the principle of data correctness, he will have to tell the truth about the results of the research, thus violating the principle of the welfare of his own organization; if he adheres to the principle of welfare of his organization, he violates the principle of data correctness.

Interested/Involved parties:

- The director of the institute
- Researcher, research group coordinator

- The non-governmental organization, financier for the research on women’s behavior
 - Political party, old client (loyal) of the institute
 - Public, media

Stage II. Establishing principles

According to the Ethics Matrix method, two principles relevant for the case are chosen. We have considered that the three basic principles of autonomy, charity and justice, identified by the committee founded by the American Congress in 1974, with the purpose of guiding research in the field of biomedicine and behavioral sciences (published in the Belmont Report), were not relevant for the case. Thus, from the researcher’s and the director’s point of view we selected the principle of welfare of the organization/institution and the principle of correctness. The value Matrix generated presents a quantification of the concrete sense of the two moral principles for each interested party. What is the significance of each principle for each interested party?

Interested/Involves parties	Principle of data correctness	Principle of welfare of the institute
Director of the research institute	Positive image and credibility for himself and his institute	Sustainability of the institute increased stability and motivation for the employees, good reputation, competitiveness.
Researcher/research group coordinator	Credibility, professional prestige, freedom of research	Stability as an employee, financial motivation, professional affiliation
The N.G.O., financier for the research on women’s behavior	Correct portrayal of women’s behavior, target group for their intervention project. Efficient identification of their needs, relevant projects and investments.	Good service provider, credible, indicator of an efficient collaboration and efficient financial management
Political party, old client (loyal) of the institute	Damaged image, reduced confidence from the part of the public	Good service provider, credible, solvent
Public, media	Correct information, respect for human dignity, social utility	Efficient financial management, professionalism

In solving this dilemma a decision must be made on what principle, that of correctness or that of welfare of the institute/organization, has to be given priority.

Stage III. Determining consequences and Stage IV. Evaluation

The Matrix of the consequences of the evaluated action on each involved party from the perspective of each moral principle will be built. In order to simplify

the matter and to have a clear portrayal of the situation, each cell previously defined will be divided in two sub-cells, and the consequences of the two actions will be identified in each of these cells.

The 4th stage will consist of a quasi quantitative evaluation of this comparison on a scale from -2 to +2, representing a scale of the degree of respecting the two principles by telling the truth versus not telling the truth.

-2	-1	0	+1	+2
----	----	---	----	----

If we appreciate that adopting a decision respects to a great extent a principle versus not adopting it, than the score will be +2. If we appreciate that adopting a decision violates a principle, versus not adopting it, the score will be -2. The lack of serious effects will be given 0 points, and weaker effects will be given +1 and -1 points.

Interested/ Involves parties	Principle of data correctness		Principle of welfare of the institute	
	The researcher is telling the truth	The researcher is not telling the truth	The researcher is telling the truth	The researcher is not telling the truth
Director of the institute	Increased chances for positive image and credibility +1	Risk to the credibility of the institute and to its employees -1	Risk to cease collaboration with the old client, loyal unsatisfied with the damaged image, risk to the functioning of the institute and letting go employees -1	Collaboration with old clients is possible and sustainability, development and stability of employees can be maintained +1
Researcher/research group coordinator	Professional prestige, freedom of research, self-esteem, satisfaction +2	Risk of loosing professional prestige, frustration, feeling of guilt, not fulfilled professionally -2	Risk to cease the employment contract +1	Increased chances of stability as an employee, financially motivated (the entire collective) -1
N.G.O., financer for the research on women behavior	Relevant intervention programs based on real needs +2	Funding spent without the expected efficiency, confusion, bad investment -2	Good service provider, credible +2	Bad service provider, will not be given any research in the future -2

Interested/ Involves parties	Principle of data correctness		Principle of welfare of the institute	
	Political party, old client (loyal) of the institute	Damaged image, but with chances to initiate activities for recovering the lost credibility -2	The image crisis is avoided, the issue of a low degree credibility will not be in the public's attention but will remain unaddressed -1	The collaboration will be interrupted with significant financial consequences for the institute -1
Public, media	Respect for human dignity and right to information +2	Lack of credibility, confidence, insecurity and suspicion -2	Increased chances of continuing his activity; maintaining credibility but on a short term with financial problems until finding new and more clients +1	Increased risks of being isolated and avoided by their partners, they will work with a certain type of clients, whose professionalism is questionable -2
Total score	+5	-6	+2	-3

Stage V. Judgment

The meaning of the result of the quantitative comparative evaluation is that by adopting the decision that the researcher should tell the truth, the principle of correctness is respected to a great extent (+5) vs. not telling the truth (-6). With regard to the principle of the welfare of the institute, if we adopt the decision that the researcher should tell the truth, the principle is respected to a great extent (+2) vs. not telling the truth (-3).

The Ethics matrix facilitates the process of reaching a decision, it does not offer the final decision. However, if by this stage the elements which support the final decision wouldn't have been clearly configured, another ethical principle could be used as an additional criteria, in order to tip the balance, in addition to these which were discussed above.

Ethical opis (D. Wallace and J. Peckel)⁹

Test number 4 will be used, in order to evaluate the degree of confidence in the final ethical decision configured after applying the ethical analysis.

The awarded scores, respectively 3 and 4, signal the fact that for each of the 8 tests there are uncovered some problematic aspects, that is to say, not all the

⁹ D. Wallace and J. Peckel, apud. Valentin Mureșan, *Managementul eticii în organizații*, Editura Universității București, 2009, no page.

information were accessible, not all the parties were involved in making the decision and in elaborating an action plan, not all elements of subjectivity attached to people's professional role were set aside, and that there are hesitations with regard to the universalizing of the decision due to the complexity of the particular situations involved.

	Ethical <i>opis</i>	Circle the correct answer on a scale from 1 to 5, where 1 means not at all, 5 fully in agreement				
		1	2	3	4	5
1	The test of the relevant information. Did I have access to the entire information in order to reach an informed decision and to elaborate an action plan for this situation?					
2	Test of involvement. Did I involve everyone who has a right to influence or to participate in reaching this decision and in elaborating this action plan?					
3	The test of consequences. Did I anticipate and try to compare the consequences of this decision and this action plan on all the people involved?					
4	The test of impartiality. If I were in someone else's shoes, any party involved in this situation, would I perceive this decision and this action plan as being impartial (fair), taking into consideration all the circumstances?					
5	The test of enduring values. Are my enduring values, which are relevant in this situation, reinforced by my decision and my action plan?					
6	The test of universality. Would I be interested in this decision and this action plan to become a universal law applicable to all similar situations, even to myself?					
7	Test of day light. How would I feel, and how would others perceive me (colleagues, family) if the details of this decision and this action plan were to be revealed?					
8	Total score for the degree of confidence resulted after applying the ethical analysis.	25				

The total score for the degree of confidence resulted after applying the ethical analysis is estimated intuitively at reaching 25 points, out of the 40 possible points, representing a confidence rating of over 62,5%.

II. Proposals

In order to avoid future occurrences of such situations of moral conflict as the one described in this paper, and thus to help relieve the activity of the researchers from the ambiguities that burden it presently, the following steps are considered, by the authors of the present paper, as being necessary to be taken by the pertinent entities (on the national level and, respectively, on the level of the management of the relevant research institutes):

1. Elaborating an internal control system (program, instruments and methods) to ensure that all procedures, standards and rules are respected - institutional level
2. Measures to organize a professionals ethics committee - national level
3. Elaborating a code of ethics in scientific research or adopting the existent one at a national level
4. Clear specifications in the job description and contract of employment in order to avoid ambiguities - institutional level
5. Elaborating an operational procedure regarding the research activity, beginning with the projecting stage of the research, elaborating instruments, collecting data, elaborating reports, studies, and presenting the results at public events - institutional level
6. Clear specifications of various clauses in contracts with clients, stating clearly the limits of confidentiality, loyalty - institutional level
7. Diversifying financing sources to avoid creating dependence on certain clients and in order to prevent the conflict of interest, lack of objectivity and impartiality - institutional level
8. Selecting clients depending on the relevance of the required services and field of activity /the expertise of the institute - institutional level
9. Defining priorities, clarifying the mission of the organization - institutional level

4. THE POLITICAL PARTY'S PERSPECTIVE

a. Introduction

The political party's standpoint is relevant for the present case inasmuch as the party's interests are being affected and because it has at its disposal the means (financial etc.) to actively influence the evolution of the case's parameters. By having at its disposal diverse possibilities of intervention, the problem of choosing between them becomes pertinent. In this respect, a guiding criterion for a responsible decision in matters of political practice must also conform to the moral principles and practices considered as valid in the given society. A flagrant infringement of these principles and practices cannot but undermine the public opinion's trust towards the party.

For determining the optimal possibilities of action being open for the party, it is opportune to undertake an analysis of the ethical implications of the case, for which the party should recourse to expert opinion in the field.

The purpose of such an analysis would not be that of guilt distribution, since that doesn't serve the party's needs. A constructive resolution to the problem at hand is to be found, a resolution that doesn't risk to bring further damages to the party's

image, being necessary, on the contrary, it's consolidation. In searching for ways towards both assuring the success of the consolidation of the public image, and of maintaining an effective moral integrity of both the party as a whole and of its members (involved by their membership), it is necessary for all the actions undertaken by the party to be based on an analysis of the ethical implications of the case and of the moral consequences deriving from the outcomes of the possible actions.

The ethical problems pertaining to the case, that such an analysis can reveal (and that will be discussed more further on) are:

- a dilemma of fidelity, in which the institute is caught, between the party's claim as an old client, and the expectations of the third party, the one that has contracted the study in question; this dilemma must be overcome, lest it involves the institute in a conflict between two antagonist duties.
- to this it's added the institute's duty to maintain the integrity of scientific research, which the party has no moral right to infringe upon.
- and also the problem of identifying modes of action for the party in accord with the accepted moral principles and practices.

b. A factual interpretation of the case: political implications of the sociological aspects of the problem

The political party has interests in the evolution of the outcomes of the event described in the present scenario, i.e. the press conference held by the researchers of the institute, due to the conference's mass media impact, that can adversely affect the party's public image, by demotivating it's potential electorate.

The negative influence of announcing in press a downward trend of public support for the party can be explained by recourse to the concept of the "bandwagon effect" from the theoretical *corpus* of political sociology. In a primordial sense, this concept refers to the public opinion's trend to shift towards supporting the opinion perceived as being dominant, mainly due to the inherent mobility of the non-partisan component of the public, formed of individuals whose political affiliations aren't strongly oriented towards supporting a certain party's ideology or political agenda.¹⁰ There are some theoretical opinions sustaining that this effect is affecting mainly the voting turnout, more so than the act of choosing between the candidates or parties inscribed on the voting-paper, by disheartening potential supporters of the party perceived as losing: in the voter's angle, if the respective party is going certainly to lose, the effort required for the exercise of the right to vote becomes wasted for nothing.¹¹ In the present case, this effect can be manifested as an augmentation of the trend of losing support from the feminine part of the electorate (or a generalization

¹⁰ Elizabeth M. Perse, *Media Effects and Society*, Lawrence Erlbaum Associates, 2001, p. 115.

¹¹ *ibid.*, p. 118.

of this trend on the scale of the whole of the party's electorate), trend described in the public report presented by the team of researchers involved in the project (or, if the results of the research are erroneous, the public report would be the actual cause triggering such a tendency).

A determinant factor of the public interpretation of an information presented in mass media is formed by the mode itself in which the respective information is presented, depending upon the choice of terms used in the narrative (terms with positive or negative connotations) and respectively upon the presence or absence of other contextual information pertinent to the described phenomena. This last aspect, pertaining to the accessibility of contextual information, is termed in mass media theories as framing, and is considered as being of two types, episodic and thematic. Episodic framing shows events only superficially, without offering contextual information necessary for reaching a more profound understanding, and it's mainly used in such means of mass communication where the length of the transmissible message is strictly limited – for ex. in the case of news shows or of short articles in the written press. On the contrary, thematic framing involves the transmission of a significant quantity of contextual information, permitting the receptor (the public) to reach a substantially more informed opinion. Because episodic framing doesn't offer contextual information, its usage usually leads to the impression of the described main actor's exhaustive responsibility, omitting to mention the possible involvement of other factors (structural factors at the level of society etc.).¹²

It may be assumed with enough certainty that the mode in which the conference was represented in the mass media made use of the method of episodic framing, leading to (further) damage to the party's image.

c. The institute's dilemma – between the duty of fidelity owed towards the party and the duty due to the client that ordered the research project

The long collaboration relationship between the party and the institute justifies the party's injured quality, the party being able to accuse the institute of not respecting the moral duty of fidelity, by the fact that the institute didn't take any measure to diminish the negative media impact upon the party's image, and moreover, didn't prevent the party on the findings of the research, so it could be able to establish, in timely manner, a coherent action strategy for diminishing the damage. But simultaneously, the institute owes to present its research results objectively, as required by the contract ordering the realization of the study.

Both these demands of the party are morally legitimate, because they don't involve the institute in a conflict of interests. Simultaneously, the party cannot rightfully ask for the research results to be altered in its favor, because this would constitute an

¹² *ibid.*, p. 96.

attempt both against the autonomy of scientific research, and an infringement upon the right of the entity that ordered the realization of the study, whose implicit intention was to obtain correct results. The immorality of such demands can be argued by recourse to the test of universalizability, solicited by the observance of the kantian categorical imperative: "Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law"¹³ Thus, if anyone has the right to arbitrarily alter scientific results, then no research would be done. Likewise, the practice of making contracts would become meaningless if it's generally allowed for an object of a contract to be usurped from it's legitimate beneficiary towards another.

Nevertheless, the party has the right to claim, in accord with the principle of non-maleficence, that the objective results of the research be presented in such a way as to diminish, as much as possible, the image prejudice inflicted upon itself.

d. The problem of the scientific validity of the study elaborated by the institute

A decisive factor for elaborating the party's response strategy is constituted by the problem of the objectivity of the study elaborated by the institute, i.e. it concerns the question whether the research results faithfully reflect the social reality, this being a pertinent concern mainly due to the manifest conflict from inside the institute, between the management and the group of researchers actively involved with the realization of the study.

An erroneous study could be explained through involuntary human error, either at the level of the methodology design or at the level of it's implementation, for instance by choosing a non-representative segment of population.

The other possible cause that could have led to an erroneous conclusion would be the case of voluntary error from the researchers, i.e. the possibility that the results were willfully falsified to gratify some personal interests – as would be to discredit the management of the institute through the removal of the party from between the institute's usual (and major) financial backers, a loss that would show the management's skill in a bad light. But this would be a clear breach of the standards for good scientific practice, as are these defined in the *Law pertaining to good behavior in scientific research, technological development and innovation*.¹⁴

The involuntary error also raises a problem of an ethical nature, that of not fulfilling the duty that the institute assumed towards the client that has ordered the study, i.e. to deliver the results of a scientifically valid study, results that correctly describe it's

¹³ Immanuel Kant, "Critica rațiunii practice" in *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, Ed. IRI, 1995, p. 62.

¹⁴ "Legea privind buna conduită în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică și inovare" (Legea nr. 206/2004), in *Monitorul Oficial*, Part I nr. 505, published in 04-VI-2004.

research object. An interested part in the realization of a valid study is the institute itself, for in the case of a subsequent finding of a possible error, its scientific credibility stands to lose. On the other side, a public announcement from the institute, acknowledging an error in its research results would not damage so gravely its credibility.

Moreover, the society as a whole has a stake in getting a correct and objective description, needing the presence of a feedback loop that would allow it to adapt to the reality. The lack or the incorrectness of such feedback damages its adaptive capacity.

Consequently, if the study is erroneous, the interest of the party converges with that of the client that had ordered the study – wanting to obtain valid results –, with that of the institute that any erroneous results be corrected, as well with the public interest of having access to valid information about the social reality.

So that in case of the institute discovering an error in the realization of its study, the moral duty of the institute's representatives demands that any false information be publicly corrected, this leading also to the repair of the image prejudice done to the party's image.

Alas, due to the time constraints imposed by the competitive structure inherent in any democratic and pluralistic political system, the pressures from public opinion and from the competing political parties doesn't permit the respite of delaying the adoption of an action strategy while waiting for the elaboration of another independent study, one that could determine the validity of the institute's research. The interest of the party demands that the damage suffered by its image be urgently fixed.

If, on the contrary, the results already obtained are valid, then the image problem that the party suffers from in the perception of the female gendered electorate is from before the negative publicity owed to the press conference held by the institute. The conference's influence is in this case reduced to be only the augmentation of a prior tendency, through bringing the problem under public scrutiny. The action undertaken by the institute, although having the negative outcomes already described, presents also the positive secondary aspect of bringing the problem to the knowledge of the party's decision-makers, allowing them to take measures to remedy it.

e. Possible solutions from the standpoint of the party

Apparently, the most easy solution, one that lays in the spirit of the "dirty hands" theory¹⁵, that considers the political domain as being necessarily amoral (at least in choosing and using the means to conquer and keep the power – as shown in

¹⁵ Michael Walzer, "Political Action. The Problem of Dirty Hands", in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 2/1973, Princeton University Press, pp. 160-180, accessed at JSTOR, no web date, web <<http://www.jstor.org/stable/2265139?origin=JSTOR-pdf>>, 30-X-2008.

the political doctrine of Machiavelli, who cautioned men about the political need of learning how not to be good – argued on basis of the distance between “is” and “must be”¹⁶, consists in denying the scientific validity of the study (without investing the time and means needed for the elaboration of an alternative study that could justify such denial) and in making pressures on institutes management in order to bring it to retract the results of its research. A comparative analysis of the possible benefits and the risks of adopting such an action strategy will show that in this instance the price of amorality is too high, the risk outweighing any possible benefits. It is much too improbable that public opinion will accept the retraction, bearing in mind the reaction that can be anticipated from the competing parties, who are going to publicly uphold the study’s validity. Also, in the case that the party would try to pressure directly the institute, it emerges the unacceptable risk of the institute’s management joining in with the researchers involved in the study and disclosing to the press the party’s action as an attempt to determine the institute to perpetrate scientific fraud. So the party, in considering any action to undertake for fixing its image deficit, should not miss to take into account also the moral aspects raised by the problem.

Nevertheless, the party has the right to contact the institute’s management in order to get informations about its opinion about the study’s objectivity, with the reservation that it must abstain from exerting any form of pressure towards determining it to make arbitrary alterations, lacking scientific grounding, to the study’s conclusions. The decision to sustain or infirm the study’s validity must rest with the institute’s management in complete freedom.

In lack of any temporally expedient mode of deciding on the study’s validity, the party cannot ignore or postpone fixing its image problem, and as such it is advisable that, in planning it’s response strategy, the party should start from the premise of accepting its validity.

This implies that any remedy that limits itself to applying public relations methods would be insufficient. The practical efficacy of P.R. techniques cannot be contested, nor the pertinence of these in such a case, where the symptoms are being manifested in the public perception upon the party, but it must be considered that the P.R. techniques operate solely at the level of the image, of the symptom, which may be effective on short term, but they don’t cure the sickness, not reaching into the depth of the problem, at the level of the societal context (the party in question isn’t the only one to register such a diminishing electoral support, and the fact that the party is on the last place can also be attributed to the influence of contingent factors) nor at the level of a possible failure from the party to answer to the expectations and desires of a significant part of its electorate, pushing it away and

¹⁶ Niccolo Machiavelli, *The Prince*, Oxford University Press, 2005, cap. XV, p. 53.

determining it to alienate its previously given support. It is desirable that besides a press campaign for reestablishing its image, the party should undertake a new study to clarify these troubling aspects.

But the party is in need to act swiftly, without having at its disposal the results of such a study. In this sense it could rely on the action directives from the text of the *Beijing Declaration and Platform for Action*, adopted in 15-XI-1995, during the fourth world conference on the status of women, held under the aegis of the United Nations – the following points being pertinent to this case:

- [Political parties should] Consider incorporating gender issues in their political agenda, taking measures to ensure that women can participate in the leadership of political parties on an equal basis with men.¹⁷
- Develop mechanisms and training to encourage women to participate in the electoral process, political activities and other leadership areas.¹⁸

By following these directives, an *ad interim* strategy would consist in bringing into the political agenda the questions being considered as closely affecting the interests of the feminine electorate, and a P.R. campaign targeting to empower this electorate and also to transmit pertinent information that would lead to a greater capacity of informed decision about the involvement in offering support to the party. Motivation and assuring the conditions of possibility for informed political choice are the basis on which the *habitus* of a political action aware of its own effectiveness can be nurtured, and only such an electorate presents the required solidity not to fall to attempts of demagogic manipulation from political enemies.

5. Conclusions

The problematic situation described in our hypothetical scenario cannot be resolved by purely formal, institutional means. Indeed, the conflict between the director of the research institute and the coordinator may very well be normalized from an institutional standpoint, by a decision of the ethics commission. taken against the self-assertion of the moral validity of his position by the coordinator, but such an act would not resolve the fundamental issue that generated the conflict: the intervention of political interests (belonging to the party, and, possibly, to the coordinator) in the field of scientific practice.

¹⁷ "Beijing Declaration and Platform for Action", *Welcome to the United Nations: It's Your World*, United Nations, no web date, web <<http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20E.pdf>>, 25-I-2012, Strategic Objective G.1./191/c.

¹⁸ *ibid.*, Strategic Objective G.1./195/e.

Given the permeability of the research practices from the field of social sciences to political influences, due to the utility of the arguments that may be supplied by these sciences for the justification of various political decisions, the principle of autonomy of scientific research cannot but remain an unfulfilled ideal, in the absence of consequent public policies implemented for this express purpose, policies that have to move beyond just the declarative level. But an effective implementation of such policies would be necessarily conditioned by the prior existence of a political climate in which the personal integrity of the political actors is a factual, and not just a declarative value.

On the politics incompatibility with ethics, considered as an obvious fact by cynical thought, it may nevertheless be noted the utility of ethical analysis for domains that are considered, mainly by those acting inside them, as lying outside the scope of ethics and morality. In our case, if the moral concerns are brushed aside, the party's most probable action will take the form of a solution falling under the category of the "dirty hands": denying the validity of any uncomfortable opinion, the throwing into disrepute of the adversaries (including cutting across any claim to autonomy of scientific research), and in general using any available means (sometimes even para-legal ones, as could be seen, for instance, in the Watergate case, to give a less autochthonous example), the sole criterion of their choice being their usefulness. But then it's absurd to talk about sustainable economic and social development, with the exception of the case in which the intended durable world to be built is that of the state of nature as envisaged by Hobbes (or a morally analogue world that would keep an appearance of precarious legitimacy, its precariousness plainly readable in the electorate's absenteeism at the voting-booths).

Only a political power sensible to the realm of morality may offer the necessary guarantees of respecting the freedoms of any of the agents that act in a given society, including the autonomy of those working for the progress of knowledge.

Some of the parties from the Romanian political scene (but possibly not all of them) already have some ethical tools at their disposal: codes of ethics (P.N.L.¹⁹, P.D.L.²⁰, etc.) and ethics boards (under various designations), but these are exclusively directed towards the interior of the respective party, having as their scope the arbitration of possible conflicts between members, the approval of members assuming public office, the settlement of disciplinary sanctions etc. (all these representing certainly very beneficial initiatives). But it lacks any mention of an advisory role from the part of a commission (internal or external to the respective party) to give advice on the ethical

¹⁹ "Codul etic al P.D.L.", (Code of Ethics of the Democratic Liberal Party), *Partidul Democrat Liberal*, Partidul Democrat Liberal, no web date, web <www.pdl.org.ro/Date/codetic.pdf>, 26-1-2012.

²⁰ "Codul etic al P.N.L.", (Code of Ethics of the National Liberal Party), *PNL - Partidul National Liberal*, Partidul National Liberal, no web date, web <www.pnl4.ro/coduletic.php>, 26-1-2012.

implications of the intended public policies. And considering the cultural gap (including of political culture) of which the Romanian society suffers, due, without doubt, to the vicissitudes of its troubled history, it is regrettable that the specific instruments of ethics don't get to be used also in this potentially beneficial role.

REFERENCES

- "Beijing Declaration and Platform for Action", *Welcome to the United Nations: It's Your World*, United Nations, no web date, web <<http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20E.pdf>>, 25-I-2012.
- "Codul etic al P.D.L.", (Code of Ethics of the Democratic Liberal Party), *Partidul Democrat Liberal*, Partidul Democrat Liberal, no web date, web <www.pdl.org.ro/Date/codetic.pdf>, 26-I-2012.
- "Codul etic al P.N.L.", (Code of Ethics of the National Liberal Party), *PNL - Partidul National Liberal*, Partidul National Liberal, no web date, web <www.pnl4.ro/coduletic.php>, 26-I-2012.
- "Codul general de etică în cercetarea științifică", *Academia Română*, 13-IX-2007, web <<http://www.acad.ro/consiliuCercetare/doc2007/cc2007-0913-IEI-CodEtica.doc>>, 9-II-2012.
- "Directive 95/46/EC of the European Parliament and of the Council of the European Union of 24-X-1995", *EUR-Lex — Access to European Union law*, EUR-Lex, no web date, web <<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:31995L0046:EN:NOT>>, 8-II-2012.
- "ICC-ESOMAR international code of deontology for social and marketing research", *World association for market, social and opinion research - ESOMAR*, 2008, web <http://www.esomar.org/uploads/public/knowledge-and-standards/codes-and-guidelines/ICCESOMAR_Code_English_.pdf>, 7-XI-2012.
- "Legea privind Statutul personalului de cercetare-dezvoltare" (Legea nr. 319/2003) (Law no. 319/2003, regarding the status of research and development personnel), in *Monitorul Oficial*, no. 530, published in 23-VII-2003.
- "Legea privind buna conduită în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică și inovare" (Legea nr. 206/2004), in *Monitorul Oficial*, Part I, no. 505, published in 04-VI-2004.
- "The Recommendation of the European Commission from 11 March 2005 regarding The European Charter for Researchers and the Code of Conduct for the Recruitment of Researchers", *European Commission - Europa*, European Commission, no web date, web <<http://ec.europa.eu/euraxess/index.cfm/rights/recommendation>>, 20-VIII-2012.

- [statement on No title], *Consiliul Național de Etică - ANCS*, no web date, <<http://cne.ancs.ro/codul-national-de-etica/>>, 16-XI-2012.
- Copoeru, Ion, *Etică și cultură profesională*, Editura Casa Cărții de Știință, 2008.
- Kant, Immanuel, "Critica rațiunii practice" in *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, Ed. IRI, 1995.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, third edition, University of Notre Dame Press, 2007.
- Machiavelli, Niccolo, *The Prince*, Oxford University Press, 2005.
- Mureșan, Valentin, *Managementul eticii în organizații*, Editura Universității București, 2009.
- Perse, Elizabeth M., *Media Effects and Society*, Lawrence Erlbaum Associates, 2001.
- Walzer, Michael, "Political Action. The Problem of Dirty Hands", in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 2/1973, Princeton University Press. pp. 160-180, accessed at <http://www.jstor.org/stable/2265139?origin=JSTOR-pdf> in 30-X-2008.

NIETZSCHE ET LA CRISE EUROPÉENNE

ȘTEFAN MELANCU*

ABSTRACT. Nietzsche and the Crisis of Modernity. One of the major lines of Nietzsche's philosophical discourse is given by the critique of modernity. A critique as such concerns especially the critique of European values and thus the critique of morality, a morality interpreted within the metaphysical thinking as it is represented within a long tradition. Thus, the European culture is subjected by Nietzsche to a severe analysis, the conclusion of its whole approach being that modernity has lost its fundamental lines, precisely as a result of the disintegration of all values, and finds itself, as such, in a crisis. An emergence out of such a state is for Nietzsche an interrogation and, consequently, a reevaluation of all values, believing that only thus can decadence and nihilism, that configure the European culture of its time, be overcome.

Key-words: Nietzsche, modernity, values, crisis, decadence, nihilism.

Le discours sur la crise européenne est une présence constante dans l'œuvre de Nietzsche, à partir de ses premiers textes (*La naissance de la tragédie* et les études consacrées à la littérature et à la musique éline de la même période), jusqu'aux ouvrages de la dernière année de création du philosophe, 1888 (« le grand an », comme Gilles Deleuze le nomme, précisément pour cette raison), lorsque Nietzsche élaborait *Crépuscule des idoles*, *Ecce homo*, *Le cas Wagner* et *L'Antéchrist*, à quoi l'on ajoute l'œuvre posthume de 1901, *La Volonté de puissance*. Une telle démarche de la part de Nietzsche peut cependant être localisée même plus tôt, vers son adolescence, et en parallèle avec la crise morale européenne, si l'on prend en compte deux de ses textes écrits lorsqu'il était étudiant (en 1862), intitulés *Fatum und Geschiscte (Destin et histoire)* et *Willensfreiheit und Fatum (Liberté et destin)*, où, autour de certains thèmes majeurs, comme *le destin*, *l'histoire* et *le libre arbitre*, le très jeune auteur déclare « la tentative de découvrir un point de

* Babeș-Bolyai University, Faculty of European Studies, Emm. de Martonne Str. No. 1, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: stefan.melanclu@euro.ubbcluj.ro

vue plus libre dans le jugement de l'expérience chrétienne, de l'existence et de ses conséquences morales »¹. Ainsi, il est évident que le discours sur la crise européenne ne peut pas être regardé, chez Nietzsche, comme un segment séparé ou linéaire de sa philosophie, mais, au contraire, un tel discours fait partie d'une démarche beaucoup plus complexe et plus ample, dont les repères tiennent, à la fin des fins, à la tentative de Nietzsche de restructurer l'existence humaine entière par ce qu'il a appelé lui-même une « réévaluation de toutes les valeurs ». Par la suite, le discours nietzschéen sur la crise européenne est centré autour du terme « moral », autant dans la spécificité qu'il acquiert finalement dans la vision de Nietzsche – l'auto-négation d'une vie authentique – que dans un sens beaucoup plus général, car « sous ce concept il repense la *ratio* platonicienne et chrétienne dans son ampleur, en tant que *totalité de vie sociale et individuelle* (s. n.), qui englobe des aspects multiples, et qu'on peut tous percevoir comme des phénomènes moraux, soit par leurs liens avec cette totalité, soit parce que tous partagent le caractère essentiel de cette totalité, celui d'opposer un monde réel à un monde faux ». Ainsi, « l'art, la religion, la philosophie au sens propre, sont autant de ses moments et de ses aspects, qui peuvent être étudiés seulement en se référant à la totalité et à son contenu fondamentalement moral »².

Jugeant de la sorte, la critique de la modernité européenne sous laquelle Nietzsche place la crise européenne doit être perçue comme l'une des lignes majeures de son discours philosophique, une direction dans laquelle se sont prononcés d'importants exégètes de l'œuvre du philosophe, comme Karl Jaspers, Eugen Fink, Karl Löwith, Heidegger, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, aussi bien que Michel Haar, Gianni Vattimo, Richard Rorty ou Jürgen Habermas. Sans entrer dans trop de détails (ce que nous avons fait à une autre occasion³), il faut mentionner ici seulement Jürgen Habermas, qui, dans *Le Discours philosophique de la modernité*, voit en Nietzsche « la véritable provocation pour le discours de la modernité », Nietzsche marquant ainsi « l'entrée dans le postmodernisme » et, par la suite, modifiant le discours de la modernité et l'argumentation philosophique « d'une façon essentielle ». En outre, Habermas parle, dans le cas de Nietzsche, d'un rejet « total de la modernité, qui a perdu son sens par le nihilisme. Avec Nietzsche – continue Habermas – la critique de la modernité renonce, pour la première fois, à l'idée de garder son contenu émancipatoire. La raison centrée dans le sujet se confronte à l'altérité pure de la raison. Et comme instance opposée à la raison,

¹ Voir Karl Löwith, *Nietzsche et sa tentative de recuperation du monde*, în *Cahiers de Rayamont*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 45-84.

² Voir Gianni Vattimo, *Subiectul și masca*, trad. par Ștefania Mincu, Constanța, Ed. Pontica, 2001, p. 111.

³ Voir Ștefan Melancu, *Singurătatea moralei. O analiză a crizei modernității*, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007, chap. *Diagnoza lui Nietzsche*, p. 75-109.

Nietzsche invoque les expériences, ré-transposées à l'époque archaïque, de la révélation du soi, d'une subjectivité décentrée et libérée de toute limitation de la cognition et de l'activité orientée vers un dessein, de tous les impératifs de l'unité et de la morale. Cette *déchirure du principe de l'individuation* devient la voie de sortir de la modernité ». ⁴ Pour synthétiser, il faut ajouter, à propos de la vaste exégèse centrée sur l'œuvre de Nietzsche, qu'à la longue, deux directions interprétatives se sont imposées – un fait souligné par Gianni Vattimo, dans son étude *Introduction à Nietzsche* (premier chapitre et sous-chapitre, *De la philologie à la philosophie / Comment lire Nietzsche*) : une direction suggérée par Wilhelm Dilthey, dans *L'essence de la philosophie* (parue en 1907, seulement quelques ans après la mort de Nietzsche), selon laquelle Nietzsche est interprété comme l'un de ces « philosophes de la vie » (*Lebensphilosophen*), annulant ainsi « toute relation avec la philosophie systématique » et se constituant « en une interprétation de la vie fondée sur l'expérience de vivre » ⁵; une autre direction est celle qui a été « prescrite » plus tard par Heidegger, dans *Nietzsche* (1961), aussi bien que dans d'autres études, comme *Was ist Metaphysik?, Holzwege, Einführung in die Metaphysik, Vorträge und Aufsätze* ou *Was heisst Denken?* (parues auparavant, entre 1949 et 1954), par lesquelles l'interprétation de Nietzsche reçoit une tournure décisive, car Heidegger élimine l'image du philosophe-artiste (ou bien celle du « philosophe-poète »), le philosophe étant mis en relation avec la tradition aristotélique, c'est-à-dire il était perçu comme un penseur fondamentalement métaphasique, ayant au centre de sa réflexion le problème le plus ancien et essentiel, celui de l'être ⁶ – sans reconnaître cependant la relation spéciale de sa pensée avec la poésie et la littérature, ce qui est étonnant, selon Gianni Vattimo, si l'on considère le fait que c'est la pratique philosophique heideggérienne qui « se développe, pour la plus grande partie, comme un dialogue entre la pensée et la poésie, à tel point que Dilthey n'aurait certainement pas hésité à placer Heidegger dans la même *catégorie* où il a placé Nietzsche ». Vattimo propose, précisément pour cette raison, l'élimination du contraste entre ces deux directions (diltheyenne et heideggérienne), dominantes dans l'interprétation de Nietzsche, par le placement de la lecture de l'œuvre nietzschéen à l'horizon de « l'ontologie herméneutique » - sur un itinéraire qui inclut « des conclusions principalement ontologiques » et « des suggestions importantes visant le sens de l'être », mais non pas avant de passer, chez Nietzsche, « d'une façon ni fortuite, ni marginale, par la critique de la culture, la réflexion du type *moraliste*, l'analyse des préjugés, l'observation et l'auto-observation psychologique ». Autrement dit, il

⁴ Voir Jürgen Habermas, *op. cit.*, chap. II et III, p. 40-113.

⁵ Voir Wilhelm Dilthey, *Esența filosofiei*, trad., étude introductive et notes par Radu Gabriel Pârnu, Bucarest, Ed. Humanitas, chap. III, p. 68-76.

⁶ Voir Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 15-26.

s'agit de comprendre, auprès d'une « ontologie herméneutique » de cette œuvre, « la liaison particulière qui se profile dans sa pensée, d'une part, entre *la critique de la culture* ou, encore plus, la philosophie sur la vie ou la méditation sur la décadence (c'est-à-dire la pensée qui a en vue l'existence dans son aspect concret et historique) et, d'autre part, la réévaluation du problème de la vérité et de l'être »⁷.

L'affirmation ci-dessus, de Gianni Vattimo, marque, en fait, la difficulté de placer sous une formule unique la pensée de Nietzsche, une difficulté affirmée également par Heidegger, lorsque, dans *Was heisst Denken?*, en commentant la partie finale de *Ainsi parlait Zarathoustra*, il souligne le « paradoxe » et la mobilité de l'idée nietzschéenne, qui n'est pas « en pleine vue », mais « se développe dans des espaces divers », c'est pourquoi un « dialogue » avec la pensée de Nietzsche se situe « entre des dimensions qui deviennent toujours d'autres ». D'ici, la nécessité qui découle du fait que pour être capable de « rencontrer la pensée de Nietzsche, il faut tout d'abord la chercher », car « confrontées à sa pensée, toutes les étiquettes et toutes les dénominations sont, dans un sens particulier, autant d'impossibilités ». Toujours là, Heidegger effectue deux autres mentions, vouées à placer l'œuvre nietzschéenne dans une compréhension plus adéquate : l'affirmation « dans la pensée de Nietzsche on retrouve tous les motifs de la pensée occidentale, mais tous sont transmutés », « une transmutation qui rend impossible *la détermination de ces thèmes* ». Ainsi, « à la pensée de Nietzsche, qui est une transition, on ne peut répondre que par un dialogue qui, au fur de son propre parcours, prépare une transition », rapprochant ainsi « la pensée entière de l'Occident ». L'autre affirmation de Heidegger accentue le fait que Nietzsche a compris (« dans l'espace de la pensée essentielle, plus clairement que n'importe qui avant lui ») non seulement « la nécessité d'une transition », mais aussi, en même temps, « le danger que l'homme traditionnel s'installe avec une obstination encore plus grande dans la commode superficialité et l'unique apparence de son essence traditionnelle, préoccupé seulement par ces surfaces aplaties comme par le seul espace de son séjour sur la terre » - un danger qui est « d'autant plus grand qu'il menace à un moment historique, que Nietzsche a été le seul à reconnaître très précisément, notamment « le moment où l'homme se prépare pour la domination intégrale de la terre »⁸.

« L'homme traditionnel », visé ici et auquel se réfère Heidegger, est, dans les paroles de Nietzsche, « l'animal encore indéterminé » (*Au-delà du bien et du mal*), « le dernier homme », incapable de regarder au-delà de lui-même, de transcender son destin et de le prendre à ses propres mains. C'est l'homme « moderne », défini, entre autre, par « déchirement » et « esprit de vengeance », et

⁷ Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, Ed. Universitaires De Boeck, 1991, p. 9-13.

⁸ Voir Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, Quadrige / PUF, 1959, p. 47-123.

ce que Nietzsche poursuit, c'est justement « la libération » de celui-ci, afin de rendre possible « le passage du dernier homme au surhomme ». À ce propos, « les développements de Nietzsche, à la lettre du texte et des titres, circulent dans les domaines de la représentation traditionnelle de la morale et de la psychologie. Malgré tout cela, en profondeur, tient à préciser Heidegger, Nietzsche pense toujours à tout ce qui est placé sous les rubriques *Morale* et *Psychologie*, en partant de la Métaphysique », les deux étant « fondées sur la métaphysique »; c'est pourquoi la psychologie en soi est « impuissante » et la morale « en tant que pure doctrine ou pure exigence, ne peut rien faire si l'homme n'a pas atteint tout d'abord une autre relation fondamentale par rapport à l'Être »⁹.

Ces mentions de Heidegger et des autres interprètes de l'œuvre de Nietzsche inscrivent sans doute le discours philosophique nietzschéen dans l'espace de la *crise* de la modernité européenne. Or, c'est précisément dans un tel espace que la critique de Nietzsche sur la morale se présente, tandis que les ressorts de celle-ci se constituent, en fait, comme une partie indissoluble de la crise dans laquelle se trouve la modernité. La compréhension de cette crise, ses repères et sa symptomatologie et, implicitement, la représentation de la morale dans le discours nietzschéen, c'est ce que nous essaierons d'analyser ci-dessous. Il faut souligner, tout d'abord, le fait que Nietzsche initie, en fait, dans le discours philosophique européen, l'aspect de crise de l'humanité européenne, un discours positionné dans une ample ramification – par rapport à la tradition culturelle européenne, de la modernité de la civilisation bourgeoise et des idéaux de celle-ci. La symptomatologie de cette crise est déterminée par toute une série de fractures apparues dans l'espace de la modernité européenne, visant justement ses repères constitutifs. Pour Nietzsche, cela signifie que l'homme *moderne* (un mot que le philosophe calligraphie presque tout le temps, ironiquement, d'une manière péjorative, en le soulignant ou en le mettant entre guillemets) a perdu ses points de sécurité, ses références, ses valeurs – compris par ce qui signifiait jadis l'éternité de son existence (« Dieu est mort », proclame de façon prophétique Nietzsche – une affirmation qui marquera le destin même du discours philosophique après lui), la stabilité et la confiance en soi (« L'image de l'homme nous fatigue maintenant », avertit le philosophe, dans un paragraphe célèbre de *La Généalogie de la morale* – une « fatigue » synonyme au « dégoût » ou à la « maladie de l'homme en soi »¹⁰), la centralité et la vérité de son existence (« Présupposant que nous voulons la vérité : *pourquoi non pas plutôt la non-vérité?* »¹¹), l'écroulement

⁹ *Ibidem*

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, trad. par Horia Stanca et Janina Ianoși, Cluj, Ed. Echinoc, 1993, p. 184-185.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, trad. par Francisc Grunberg, Bucarest, Ed. Humanitas, 1991, p. 9.

de son monde intérieur (« Le monde intérieur est plein de fantômes et de lumières erratiques... »¹²) –, la décadence, la décomposition, la désagrégation de ces valeurs le projetant dans un espace de l'aliénation, de la maladie, de la dissolution. Le discours nietzschéen appliqué à la crise de la modernité européenne et, implicitement, à la crise de la morale, est centré notamment sur ces dislocations de la modernité, sur ces pertes du sens de ses lignes constitutives, tout en se concrétisant en une critique radicale (« le plus grand critique de la modernité que nous connaissons », opine Gianni Vattimo¹³), synonyme, à la fin des fins, d'un « rejet total » de celle-ci (Habermas).

Il est à remarquer, à ce propos, le fait que Nietzsche critique d'une manière extrêmement véhémement notamment le fondement du monde moderne, la raison dominante – le tout d'une façon aussi explicite que possible, comme il le fait, par exemple, dans *Préface à Aurore* (le texte de 1881, ayant pour sous-titre : *Réflexions sur les préjugés moraux*), où, après avoir exprimé son scepticisme foncier à l'égard de la « confiance en la morale », il souligne sans équivoque l'idée que la « confiance en la raison », dont la validité de nos jugements dépendrait « intégralement », « est, en tant que confiance, un phénomène moral ». Autrement dit, « la confiance en la raison » appartient au même espace des « erreurs » modernes (voir aussi le chapitre « *La Raison* » en *philosophie de Crépuscule des idoles*), des « préjugés moraux », de la « séduction morale », sous le charme de laquelle s'inscrit la démarche philosophique même à présent (« tous les philosophes ont construit sous la séduction de la morale »), une raison pour laquelle Nietzsche fait appel à une opposition catégorique à l'égard de celle-ci – opposition qu'il justifie « par le fait que nous ne voulons pas revenir à ce que pour nous passe pour périmé et putride, à quelque chose qui n'est pas *plausible*, qu'on le nomme Dieu, vertu, vérité, justesse, l'amour d'autrui; par le fait que nous ne nous permettons pas d'avoir de ponts mensongers vers d'anciens idéaux; par le fait que nous sommes fondamentalement hostiles à tout ce qui serait disposé en nous de s'interposer et de mélanger; hostiles à n'importe quel type actuel de croyance et de christianité; hostiles à l'égard des demi-mesures de tout romantisme et esprit patriotard; hostiles à l'hédonisme, au manque de conscience typique pour les artistes – car nous sommes des artistes –; hostiles, en bref, au *féminisme* européen entier (ou idéalisme, si cela ne sonne pas bien), qui nous élève toujours dans des *flatteries* et, juste par cela, nous baisse toujours »¹⁴.

Il est à remarquer, également, dans le même positionnement que Nietzsche a dans l'espace de la crise de la modernité européenne, le fait que ses reflets critiques

¹² Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. par Alexandru Al. Șahighian, Bucarest, Ed. Humanitas, 2001, p. 56.

¹³ Voir Gianni Vattimo, *Nietzsche și moartea lui Dumnezeu*, dans *Secolul 21*, ed. cit., p. 71.

¹⁴ Voir Friedrich Nietzsche, *Aurora*, dans *Opere complete*, 4, ed. cit., p. 12-15.

commencent très tôt, dès ses premiers écrits, acquérant ensuite, au fur de l'évolution de son œuvre, de la diversité, de la profondeur et du radicalisme. Ainsi, pour exemplifier à ce propos, à la conférence organisée en 1869 à l'Université de Basel, intitulée *Homer et la philologie classique*, Nietzsche souligne déjà « la peur de l'idéal en soi » de la part de ses contemporains, étant donné que « l'homme moderne tombe devant lui-même dans une heureuse admiration de soi »¹⁵; dans la même période des premières années de création, dans *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, il manifeste, contrebalançant son admiration pour la pensée présocratique, son désaccord envers la fausse « érudition » de l'acte philosophique moderne (« La philosophie moderne entière est limitée... »). C'est pourquoi « la philosophie a perdu sa raison d'exister » et « l'homme moderne, s'il avait du courage et qu'il soit honnête avec lui-même, devrait la répudier »¹⁶; dans la préface à *La Naissance de la tragédie*, sous l'impulsion de la même ressuscitation de l'existence et de la culture présocratique, il accentue « le pessimisme » posé sous « le signe du déclin, de la décadence, de l'échec, des instincts fatigués et accablés » qui seraient des caractéristiques, « selon toute apparence, chez nous, les hommes modernes et européens »¹⁷; il parlera après, dans ses textes ultérieurs, de la bouffonnerie de la culture moderne (*Humain, trop humain*¹⁸); de « la dévastation de la race européenne » (*Au-delà du bien et du mal*¹⁹); de « la diminution et du nivelage de l'homme européen » ou, dans la même parallèle avec les « Grecs anciens », d'un „hybris” à l'égard de « nous-mêmes », qui caractériserait l'agression par l'homme moderne de sa propre nature²⁰; finalement – pour conclure ses références, visant l'un des derniers écrits publiés par le philosophe, *L'Épilogue au Cas Wagner* – Nietzsche dénoncera « la conscience tranquille dans le mensonge » du présent, ou une autre, « moderne par excellence », devenue « presque une définition de la modernité »; c'est pourquoi « l'homme moderne représente, du point de vue biologique, une contradiction des valeurs » (*Le Cas Wagner*²¹). Le verdict que Nietzsche donne sur cette sévère radiographie de la modernité est lié en effet à « l'auto-désagrégation » dont il parle dans son long article intitulé *Le Nihilisme européen, de Volonté de puissance*, la perte définitive du « centre », la certitude que « la culture européenne entière se dirige depuis longtemps » vers

¹⁵ Voir Friedrich Nietzsche, *Noi, filologii*, trad., étude introductive et notes par Vasile Muscă, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1994.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Nașterea filosofiei*, trad. et notes par Mircea Ivănescu, étude introductive par Vasile Muscă, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1992, p. 34-35.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, dans *Opere*, 2, ed. cit., p. 11.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc*, dans *Opere*, 3, ed. cit., p. 14.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, ed. cit., p. 7 și 116.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, ed. cit., p. 119-120.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Cazul Wagner*, trad. par Alexandru Leahu, Bucarest, Ed. Muzicală, 1983, p. 82.

« une catastrophe », en même temps que le sentiment irrémédiable d'écroulement et d'incertitude, « du déclin et de l'énergie vitale en déclin »²².

La position que Nietzsche manifeste à l'égard de la modernité européenne trouvée en crise prend ses repères les plus évidents dans l'ample espace de la critique de la morale. Voir, à ce propos, premièrement, l'un des textes tardifs de Nietzsche mentionnés ci-dessus, *L'Épilogue au Cas Wagner* (un texte qui se propose, selon Nietzsche, dès le début, d'achever un regard sur *la modernité*), fondé sur plusieurs idées majeures visant la dégradation de la vertu, « l'esthétique décadente », l'hypocrisie et la volonté instinctive (illustrées notamment par le « cas » Wagner, devenu ainsi « un Cagliostro de la modernité... »). La fin du texte impose, en conclusion, une interrogation et, en même temps, une réponse : « Un *diagnostic* de l'âme moderne, par quoi devrait-il commencer? Par une incision décidée dans cette agglomération d'instincts contradictoires, par une extirpation des valeurs opposées, par une vivisection opérée sur le cas le plus *riche d'enseignements* ». Le contenu de cet *Épilogue au Cas Wagner* comprend ainsi quelques éléments définitoires pour une représentation de la crise de la morale, sous des rapports multiples – à l'espace de la crise de la modernité, à une configuration des implications qui en résultent et, pas dernièrement, aux ressorts qui tiennent à une structure interne particulière du discours philosophique nietzschéen. La compréhension de ces rapports doit cependant être accompagnée par quelques mentions. Tout d'abord, le fait que ce texte appartient à la dernière année de création de Nietzsche (1888), constituant, dans ce sens (tout comme ses autres écrits de la même année), un bout de chemin, donc le point final du discours nietzschéen. Ensuite, le fait que par celui qui est visé ici, Wagner, on est déterminé de revenir aux débuts de l'œuvre nietzschéen – plus précisément à *La Naissance de la tragédie*, un écrit dédié par sa *Préface* (1871) à Wagner, aussi bien qu'à la dernière des *Considérations inactuelles* (*Richard Wagner à Bayreuth*, 1876), nourrie justement par la personnalité de l'idole de la jeunesse de Nietzsche. Le texte de *L'Épilogue au Cas Wagner* lie ainsi les deux pôles de l'œuvre nietzschéen, son début et sa fin : le premier est représenté par la perspective dionysiaque du monde (comme justification esthétique de l'existence), par le plongement dans le monde présocratique et l'évitement, par la suite, du nihilisme menaçant instauré en même temps que la morale socratique et son héritier, le christianisme, mais aussi par la conviction que « le temps de l'homme socratique est passé » et que son illustration, « la culture théorique » (dans laquelle s'inscrivent maintenant le *philistine* et « la maladie historique du présent », par leur représentation de la première et la deuxième des *Considérations*), doit être remplacée par la « culture tragique », déterminée par

²² Voir Friedrich Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, trad. et étude introductive par Claudiu Baciu, Bucarest, Ed. Aion, p. 5-45.

de « fortes natures » comme Schopenhauer ou Wagner; ce dernier pôle consacre soit « une *grande déclaration de guerre* dirigée contre des « idoles éternelles » (la morale socratique, platonicienne et chrétienne, et ses fondements – « la raison » et « la vérité », avec la conviction « qu'il arrive la fin de l'ancienne vérité »), à côté des idoles de la période de jeunesse (Schopenhauer et Wagner), « atteintes ici par le marteau comme par un diapason – *Crépuscule des idoles*²³), soit le rejet définitif du christianisme, en tant que « morale antinature » dirigée *contre la vie même* (*L'Antéchrist*)²⁴, soit, enfin, « la reconsidération de toutes les valeurs » constituée en une « conséquence ultime de nos valeurs précédentes » (*Volonté de puissance*)²⁵.

Entre ces deux pôles, le discours sur la modernité européenne et sur sa morale reçoit la diversité et l'ampleur connue, que nous résumons ici justement afin de prolonger le contenu de *L'Épilogue* lié au *Cas Wagner* : « la vie n'est pas conçue par la morale », puisque « l'histoire des sentiments moraux est l'histoire d'une erreur, de l'erreur sur la responsabilité », c'est pourquoi la morale constitue une « auto-fragmentation de l'homme – dans la morale, l'homme ne se traite pas comme individu, mais comme dividum » (*Humain, trop humain*); la morale « s'est avérée la plus grande maîtresse de la séduction », étant « la vraie Circe des philosophes », car « tous les philosophes ont construit sous la séduction de la morale », la confiance « en la raison » étant « un phénomène moral », d'où la devise : « Sans foi en raison, on revient à la vie », à côté de la conviction que « Dieu est mort » et d'une nouvelle compréhension de soi de l'homme (*Aurore*); « Rien n'est vrai, et tout est permis »; « La vie est une résurgence de la joie » imposée par une « nouvelle morale », incarnée par Zarathoustra, une fois que l'homme connu jusqu'à présent aura été dépassé (« L'homme est quelque chose qui doit être dépassé »), qu'il aura été libéré de la tutelle de la morale chrétienne et la volonté du « Surhomme » (« Les morts sont tous des dieux. Maintenant nous voulons que le Surhomme vive », *Ainsi parlait Zarathoustra*); « La pire, la plus tenace et la plus dangereuse de toutes les erreurs a été celle d'un dogmatique, c'est-à-dire l'invention par Platon de l'esprit pur et le Bien en soi » (une erreur « inoculée » par Socrate), « et à partir de Platon, tous les théologiens et les philosophes parcourent le même chemin – affirmant donc que jusqu'à présent, en matière de morale, l'instinct ou, comme les chrétiens l'appellent, *la croyance* ou, comme je l'appelle, *le troupeau* a été victorieux »; « Il n'y a pas du tout de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes », d'où « le faux du monde dans lequel nous prétendons de vivre », le fait que « ce n'est pas vraiment l'homme qui est *la mesure des choses* et la mention que « nous devrions finalement nous

²³ Friedrich Nietzsche, *Amurgul idollor*, ed. cit., p. 9-11.

²⁴ Voir Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, trad., notes et postface par Vasile Muscă, Cluj, Ed. Biblioteca Apostrof, 1996.

²⁵ Voir *op. cit.*, pag. cit.

libérer de la tentation des mots », puisque « la croyance en *les certitudes immédiates* est une naïveté morale »; et « l'idée que la vérité a une valeur plus grande que l'apparence est un simple préjugé moral »; c'est pour cela qu'il s'impose « la préparation d'une typologie de la morale » - « les morales » ne sont qu'une « *sémiologie des affects* », toute morale prêchant « l'étroitement de la *perspective* » et se constituant en une « action tyrannique contre *la nature* » (*Au-delà du bien et du mal*); « nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, *la valeur de ces valeurs doit être elle-même questionnée* – et pour cela il devient nécessaire de connaître les conditions et les circonstances dont elles se sont érigées, une connaissance inexistante jusqu'à présent et ni même désirée »; ainsi, les gens ne sont pas égaux, il y a « des maîtres » et « des esclaves » et, par conséquent, une « morale des maîtres » et une « morale des esclaves »; pareil à la défaite des présocratiques par Socrate et d'Eschyle par Euripide, les judéo-chrétiens vaincront eux-aussi leurs « maîtres », « *l'instinct de troupeau* » prenant ainsi sa revanche contre les élus – d'où, la nécessité de nous interroger à propos de « quelle *valeur* a l'un ou l'autre des camps de valeurs ou *morales* » et la préparation de la « tâche des philosophes pour l'avenir : cette tâche consiste pour les philosophes à solutionner *le problème de la valeur*, à déterminer *l'ordre hiérarchique des valeurs* »; sa moralité s'appuie sur la juridiction et la psychologie, puisque « la conscience chargée » est fondée précisément dans « cette sphère, c'est-à-dire à côté des obligations, elle a l'univers des notions de *culpabilité, conscience, devoir, sainteté du devoir* » (*Sur la généalogie de la morale*).

De telles précisions renvoient à l'une des lignes majeures du discours philosophique nietzschéen, liée au rapport établi, dans l'espace de la modernisation européenne, entre la morale et les notions de *décadence* et *nihilisme*. En interprétant la seconde des *Considérations inactuelles* (*Sur les usages et les dommages de l'histoire pour la vie*), G. Vattimo entend, entre autres, partant de la substance de ce texte, en tant que définition « générale » de la *décadence*, « l'absence d'une unité stylistique », qui réside dans « le manque de cohérence » institué dans les rapports contenu-forme, intérieur-extérieur, essence-apparence, un manque par lequel « la forme devient travestissement », autrement dit, un « *masque* »²⁶. L'expression de la *décadence* implique également ce que Gilles Deleuze associe au nihilisme nietzschéen : « la dépréciation de la vie, la négation de ce monde », donc l'institution de « la dévalorisation des valeurs », dont Heidegger parle dans son chapitre sur le nihilisme, de la monographie dédiée à l'œuvre de Nietzsche. « Le processus de dévalorisation des valeurs » implique, de façon fondamentale, *le nihilisme*, qui doit être compris – dans la conception de Heidegger – comme « la cause de la *décadence* » et non pas comme sa *logique*, puisqu'il « croît justement au-delà de

²⁶ Gianni Vattimo, *Subiectul și masca*, ed. cit., p. 20-21.

celle-ci ». La cause du nihilisme, continue Heidegger, est la morale, au sens d'établissement des idéaux suprasensibles de la Vérité, du Bien et de la Beauté, valables *en soi* ». ²⁷

En effet, dans son esquisse sur *Le Nihilisme européen* de *La Volonté de puissance*, Nietzsche comprend sans équivoque « le mouvement nihiliste comme une expression pour *décadence* », l'associant « à la ruine, au déclin et aux déchets ». C'est toujours là qu'il insiste surtout sur ce qu'il appelle « le nihilisme en tant qu'état *psychologique* », consistant soit à la recherche d'un *sens* dans tout ce qui se passe, sans que celui-ci y soit présent », soit au fait qu'une « totalité » s'est projetée dans cet existant, soit (« une *troisième* et *ultime* forme ») à un « *subterfuge* » qui signifierait « la condamnation en tant qu'illusion de ce monde entier qui existe au-delà de lui, comme *vrai monde*. Aussitôt que l'homme – continue Nietzsche – aboutit à comprendre le fait qu'un tel monde est embelli par des besoins psychologiques (...) il apparaît la dernière forme du nihilisme, qui englobe *le manque de la croyance en un monde métaphysique* est qui réprime sa croyance en un *vrai monde*. De cette perspective, il reconnaît la réalité de la transformation comme *unique* réalité, on interdit tout glissement vers des mondes d'au-delà et de fausses divinités. Le résultat (continue à noter Nietzsche) : *la croyance en les catégories de la raison* est la cause du nihilisme ». La conclusion : « Le déclin de l'interprétation *morale* du monde, une interprétation qui ne peut plus être *sanctionnée* après avoir essayé de se réfugier dans un monde d'au-delà, *finit* par le nihilisme ». C'est toujours là qu'il indique Wagner, parlant de « L'art et la préparation du nihilisme : le romantisme (La fin des *Nibelung* de Wagner) », aussi bien que le fait que la forme *du nihilisme total* institue « *l'éternel retour* ». C'est « la forme extrême du nihilisme : le Rien (*l'absurde*) éternel! ». Et c'est toujours là qu'on indique « *la crise* » qui est enfin instituée et dont « la valeur » consiste au fait qu'elle « *purifie* » et détermine « l'impulsion pour une *hiérarchie des forces* du point de vue de la santé : reconnaissant ceux qui donnent des ordres comme législateurs, et ceux qui y obéissent comme soumis ».

Revenant encore une fois au *Cas Wagner*, nous estimons que les mots qui préfacent cet écrit contiennent, en tant que ligne directrice, ce passage fait par Nietzsche, à travers Wagner (celui qui « résume » pour le philosophe la modernité même), à travers la « *crise* » dont il parle dans *Le Nihilisme européen*, tout comme - « du point de vue de la santé » - à travers l'effet « purificateur » de celle-ci : « Le grand événement de ma vie a été une *guérison*. Wagner ne fait plus partie de mes maladies ». Nietzsche se reconnaît là comme étant lui-même un « *décadent* » (« Tout comme Wagner, je suis en enfant de cette époque, donc un *décadent* »), mais avec une remarque fondamentale : « sauf que, dit Nietzsche, je m'en suis rendu compte et mis en garde. Le philosophe en moi s'est confronté au *décadent*. Ce qui m'a

²⁷ Voir Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, trad. par Ștefan Aug. Doinaș, dans *Secolul 21*, ed. cit., p. 162-175.

préoccupé le plus a été vraiment le problème de la *décadence* et j'ai eu mes raisons pour cela. La question du *bien* et du *mal* n'est qu'une variété du même problème. Quand tu n'as plus de doutes sur les symptômes de la *décadence*, tu comprends l'essence de la morale, tu comprends ce qui se cache derrière ses dénominations les plus saintes : la vie *appauvrie*, la volonté de périr, le délaissement. La morale est une *négation* de la vie ».

EREIGNIS, SATORI UND PERFORMATIVITÄT

HANS H. DIEBNER*

ABSTRACT. Enowning, Satori and Performativity. Starting out from translatability problems of Heidegger's work as well as of East Asian philosophies as addressed in analyses and discourses of philosophy and phenomenology of language, a transfer towards a phenomenology of temporality is proposed in order to unravel the knot. The concepts of performance studies, the concept of performativity in particular, understood as a inter-cultural *singulare tantum*, are thus shifted into the focus of reflection. It is, thereby, intended to escape from committing oneself to structuralism and linguistic relativism. Besides an inter-cultural dialogue, the proposed approach becomes a promising intra-cultural option, too.

Key words: Heidegger, hermeneutics of facticity, performativity, processuality, temporality

Kürzlich habe ich in einem Aufsatz das "Ereignis" bei Martin Heidegger in einer eher vorübergehenden Weise mit dem *Satori des Zazen*, eine der zahlreichen Varianten des Zenbuddhismus, verglichen¹. Dieser Vergleich bedarf einer vertieften Reflexion. Vordergründlich betrachtet erscheint eine Analogie nicht abwegig. Dafür spricht auch die Anzahl der entsprechenden Aufsätze, die eine Vergleichbarkeit thematisieren. Diese Anzahl hält sich mit derjenigen, mit der dieser Vergleich ins Reich des Unfugs verwiesen wird, in etwa die Waage. Nicht nur eine Studie der fernöstlichen Philosophien, sondern Heideggers eigene Ausführungen legen nahe, dass das Ereignis frappierende Ähnlichkeit mit dem *Satori des Zazen* hat. Aspekte einer weiterführenden Entsprechung der Fundamentalontologie und japanischer Philosophie, sowie die Diskussion einer Seinsoffenheit durch die Betonung des Weges wurde kürzlich in einem dialogischen Beitrag von Rafael Capurro und Makoto Nakada (2011) erläutert.

Genau genommen vergleicht Heidegger in seiner Rede "Der Satz der Identität" die Unübersetzbarkeit von „Ereignis“ mit der Unübersetzbarkeit des chinesischen „Tao“ und des griechischen „Logos“². Ich wage, diese Unübersetzbarkeit

* Institut für Neue Medien, Frankfurt am Main, Germany, hans@diebner.de

¹ Diebner (2011).

² Heidegger (2006), p. 45.

auf "Satori" auszuweiten und so hält das Ereignis und *Satori* zumindest vordergründlich diese Unübersetzbarkeit zusammen. Nun ist es gerade die Diskussion um die Übersetzbarkeitsproblematik bei Heideggers Werken ins Japanische, die mich zu diesem Aufsatz verlasst haben, denn es gibt hier bemerkenswerte sprachphänomenologische und linguistische Zusammenhänge.

Den Vortrag „Der Satz der Identität“³ beginnt Heidegger mit dem Hinweis, nicht auf den Inhalt, sondern auf den Weg zu achten und er versucht am Schluss eine Annäherung an (den Begriff) das Ereignis dadurch, dass er den Weg mit wenigen Schritten zurück geht. Insbesondere die Betonung des Weges erinnert, zumindest implizit, an fernöstliche Philosophien, sowie explizit an einige vorsokratische Seinslehren, insbesondere die von Parmenides. Die Tatsache, dass Heidegger die propositional verfasste Logik (d.h. die heutige Verzerrung der ursprünglichen Bedeutung von *logos*) zugunsten einer (im heutigen Sprachgebrauch) performativen Logik⁴ erneut korrigierte, brachte ihm bekanntlich den Vorwurf des „Raunens“ und des „Jargons der Eigentlichkeit“ ein, der von seinen Schülern nur „nachgeraunt“ wird⁵.

Auch hier tut sich eine weitere Analogie auf. Die besagte wechselseitige Affinität von Zenbuddhismus und der Heideggerschen Fundamentalontologie ist für Kenichi Mishima nur in der Folge der Bedeutungen, Zusammenhänge und Verstrickungen sowohl des Zenbuddhismus als auch der Heideggerschen Ontologie für und mit dem Faschismus, wie der ausbleibenden nachfaschistischen Auseinandersetzung mit der "intellektuellen Korrumpierbarkeit" zu erklären:

So tanzte bei uns in Japan, von Heideggers Wortschwall an- und aufgeregt, das zenbuddhistische Vokabular in lexikalischer Eins-zu-Eins-Übersetzung herum. [...] Es wurde dabei oft verkannt, wie sehr der Denkweg Heideggers geprägt ist von der europäischen Moderne, eben auch in seiner Distanzierung von ihr. Daß diese Suggestion symptomatisch ist für die nachfaschistische Intelligenz, wird sich hoffentlich im Laufe meiner Ausführungen ergeben.⁶

Die Diskreditierungen der Fundamentalontologie im Lichte der Faschismusdebatte sind hinlänglich bekannt. Das Raunen – oder nennen wir es Wortschwall – eröffnet nun zwar eine mögliche strukturelle Vergleichbarkeit, die aber im äußersten Maße zu Denken gibt. Sofern man weder für Heidegger, noch für den Zenbuddhismus eine Lanze brechen will, nimmt Mishima, rein auf den Vergleich selbst bezogen, der Rede vom Unfug des Vergleichs den Wind aus den Segeln, freilich um den Preis, beide Philosophien selbst als Unfug zu begreifen. Es gilt zudem, die

³ Heidegger (2006), p. 31-50.

⁴ Rimpler (2008).

⁵ Adorno (1964).

⁶ Mishima (1992), p. 326.

pauschale Kritik der Postmoderne auch angesichts der im kritischen Diskurs in den Blick geratene Möglichkeit des Versagens der Aufklärung zu entschärfen. Trotz dieser ernstzunehmenden Bürde gilt, dass die Möglichkeit die faschistische Vernutzung vom fruchtbaren Diskurs Heideggers Philosophie abzugrenzen, für mich weiterhin den Vergleich, ebenfalls in einem fruchtbaren Sinne, offen hält.

Man muss sich für das Weitere zunächst noch einmal ins Gedächtnis rufen, dass das Ereignis beim späteren Heidegger bevorzugt für das Entbergen des Sinns von Sein steht, oder auch dem Sagen des Seins. Heideggers tautologische Formel, "die Sprache spricht", weist auf die Bestimmung der Sprache als vom Seienden ereignet hin. Im Gegensatz zum sprachphilosophischen Umgang mit Sprache, ging Heidegger in seiner Fundamentalontologie von einer Phänomenologie der Sprache aus. Seiendes kommt durch die Sprache dadurch durch den Menschen zu Wort, dass der Mensch von der Sprache angesprochen wird. Nur Seiendes, das sich zeigt, das spricht, kann den Mensch zu Worte kommen lassen. Das Unausgesprochene ist demzufolge nicht anwesend, das nicht Anwesende spricht nicht. Ob es sich hierbei um Seiendes der physischen Welt oder mental Anwesendes handelt, ist einerlei. Die Semiotik, die sich um die Phänomenologie der Sprache nicht zu kümmern braucht, betrachtet die Sprache als Zeichen, als Verweissystem. Heidegger stülpt also die sprachphilosophische und insbesondere die semiotische Verfassung von Sprache als Zeichen geradezu um. Die gängige Ablösung des Gebrauchs von Sprache von ihren Ursprüngen, die Heidegger interessierten, war ihm klar:

Um das, "worüber die Sprache spricht" nicht im Leeren zu lassen und es nicht ständig auf das sprechende Sein zurückzuführen, unternimmt Heidegger eine weitläufige phänomenologische Analyse des Gedichts von Stefan George *Das Wort*, namentlich der letzten Strophe, die lautet: "So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebricht". Die Analyse endet mit einer umgestülpten phänomenologischen Position "*Das Wesende der Sprache ist die Sage als Zeige. []*"⁷

Dennoch trieb ihn Zeit seines Lebens die entscheidende phänomenologische Frage um, wo das *ist* selbst in einer Aussage wie etwa "Das ist ein Tisch" ist, denn unabhängig vom Tisch und überhaupt allem Seienden ist das *ist* selbst, das Sein, das uns das Hilfsverb "sein" schenkt, nirgends⁸. Die metaphysische Auffassung des Seins bloß als Sein alles Seienden genügte Heidegger nicht, denn Sein nur als Summe aufgefasst, ist anwesend durch das Sich-Zeigen des Seienden. Um das Sein von allem Seienden abzugrenzen, ein Sein das selbst abwesend uns mit der Schenkung des Hilfsverbs "sein" eine in der Metaphysik und Sprachphilosophie vertraute Geborgenheit

⁷ Rodin (1992), p. 33.

⁸ Heidegger (1992).

im selbst verborgenen Sein gibt, benutzte Heidegger vor allem in den "Beiträgen"⁹ meist den Begriff "Seyn". Es wird klar, dass er in seinem Anliegen mit einer defizitären, jedenfalls scheinbar unhintergehbaren Sprache zu kämpfen hatte, die nur auf das Seiende, aber nicht auf das *ist* bezogen ist. Den logischen Gebrauch des Satzes der Identität, A ist A, entlarvte er demzufolge als reine Verweisstruktur, die gerade die Identität, A *ist* A, mit der Betonung auf das *ist*, verschleiert¹⁰.

Damit verstellt das allein anwesende Seiende die Offenheit für die Sprache des Seyns. Als abträglich für diese Offenheit kritisierte Heidegger vor allem die Konzeption der Sprache als Zeichen im Sinne eines Bezeichnens, das kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens ist. Damit wird jede Offenheit unterdrückt, das Seyn selbst zur Sprache kommen zu lassen. Es wird aus dieser sprachphänomenologischen Variante Heideggers klar, warum er von der Objekt-Subjekt-Trennung in noch radikalerer Weise als bei der sprachphänomenologischen Variante etwa von Husserl absah und das Sein und den Menschen als zueinander gehörig begriff, denn das Sein kann nur durch die Sprache via Menschen zur Sprache kommen und was nicht zur Sprache kommt ist nicht. So kommt also seine Formulierung zustande, "die Sprache ist das Haus des Seins". Diese Haus-Metapher, die auch für die Geborgenheit steht, durchschwingt einen Großteil Heideggers verwendeten Vokabulars.

Der *Satori*-Vergleich ist keineswegs neu. Er wird nahegelegt, wenn man die zum *Satori* führende Praxis der völligen Befreiung von Denken in einem subjektiven und bewusstseinsmäßigen Sinne fasst. Die zum *Satori* führende Praxis des *Zazen* kann dann als eine Praxis aufgefasst werden, die Sprache in ihrem Verstellen für das Seyn zu hintergehen und sehr wohl aus der Heideggerschen Fundamentalontologie, die wesentlich eine Sprachphänomenologie in einem tiefgründigen Sinne ist, verstanden werden.

Es ergibt sich aber eine in diesem Aufsatz zu erörternde, für den Vergleich abträgliche Perspektive, wenn man die Sprachstruktur der japanischen Sprache und ihrer Formung durch das zenbuddistische Denken untersucht. Ich stütze mich hier vor allem auf die Ausführungen von Tadashi Ogawa (1992). Im Anschluss daran schlage ich zugunsten einer zuträglichen Wendung den Übergang von einer Sprachphänomenologie zu einer Phänomenologie des Zeitlichen, nämlich zur Performativität, vor. Mit nochmaligem Verweis auf die phänomenologischen Überlegungen Heideggers zum Satz der Identität, bei dem er den Weg seiner Überlegungen über den Inhalt stellt, lässt sich der Gedanke der Performativität bekräftigen. Sowohl die sprachphänomenologische, als auch die performative Perspektive, widerspricht dem gängigen Versuch, *Zazen* in einer Übertragung in die westliche Philosophie aus der Perspektive der Metaphysik zu erklären oder gar ins Reich des Spirituellen zu verweisen.

⁹ Heidegger (1989).

¹⁰ Heidegger (2006), p. 31-50.

Heidegger wiederholt in seinen "Beiträgen" abermals:

Die Frage nach dem "Sinn des Seyns" ist die Frage aller Fragen. Im Vollzug ihrer Entfaltung bestimmt sich das Wesen dessen, was da "Sinn" benennt, das, worinnen die Frage als Besinnung sich hält, was sie als Frage eröffnet: die Offenheit für das Sichverbergen, d.h. die Wahrheit.¹¹

Es muss kaum wiederholt werden, dass bei Heidegger das Stellen der Frage selbst die Eröffnung für eine Grundstimmung der Seinsoffenheit gewährt, die selbst das Ziel ist:

Das Suchen selbst ist das Ziel. Und das bedeutet: "Ziele" sind noch zu vordergründlich und stellen sich immer noch vor das Seyn – und verschütten das Notwendige.¹²

Ist auch der Vergleich des Ereignisses mit Satori zu "vordergründlich"? Heidegger selbst schreibt in den nämlichen Beiträgen:

Je unseiender der Mensch, je weniger er sich auf das Seiende, als welches er sich vorfindet, versteift, um so näher kommt er dem Sein. (Kein Buddhismus! Das Gegenteil).¹³

Der eingeklammerte Teil dieser Aussage scheint den Kritikern des Vergleichs recht zu geben. Doch durch welche Vor-stellung, die ja bekanntlich nach Heidegger jedes offene Suchen verstellt, war für Heidegger der Buddhismus verstellt? Akzeptieren wir die Rede von der Unübersetzbarkeit von *Satori*, dann klingt der eingeklammerte Teil unredlich. Insofern müsste eine Entsprechung zunächst offen bleiben.

Man braucht nur wenig Verständnis von Buddhismus, um zu erkennen, dass ohne weitere Ausdifferenzierung die oberflächliche und pauschale Rede vom Buddhismus ins Leere greift. Mit etwas Beobachtungsgabe aber erkennt man, dass der Buddhismus in westlichen Kulturen im Wesentlichen eine entweder spirituelle, auf das Bewusstsein abzielende, oder eine metaphysische, was der ersten Variante gar nicht so unähnlich ist, Erklärung erfahren hat. So aufgefasst stünde freilich der Buddhismus der Heideggerschen Fundamentalontologie diametral gegenüber. Gespräche mit praktizierenden *Zazen*-Schülern aber legten mir nahe, ohne Rücksicht auf die Unübersetzbarkeit, den oben zitierten Satz von Heidegger, jedoch ohne den geklammerten Ausdruck, als Übersetzungsversuch gelten zu lassen.

Ich werde mein eigenes, durch intensive Gespräche mit praktizierenden *Zazen*-Schülern doch nur rudimentär erworbenes Verständnis *einer* der mannigfaltig existierenden *Zazen*-Schulen, in diesem Aufsatz nicht weiter zur Grundlage machen.

¹¹ Heidegger (1989), p. 11.

¹² Heidegger (1989), p. 18.

¹³ Heidegger (1989), p. 171.

Vielmehr soll es hier um eine Erörterung gewisser sprachphilosophischer wie sprachphänomenologischer Diskurse gehen, so dass letztlich die Vergleichsfrage offen bleibt, aber, so die Intention, die prinzipielle Problematik der hermeneutischen Situation aufzeigt wird, um die es hier geht.

Vom 24.-28. April 1989 fand in Bonn-Bad Godesberg ein Symposium "zur philosophischen Aktualität Heideggers" statt. Die nicht unerhebliche Anzahl asiatischer Teilnehmer fällt auf und verdient im hier diskutierten Kontext Beachtung. Die Beiträge sind allesamt sehr erhellend. Der dritte Tagungsband widmet sich der Aktualität Heideggers im "Spiegel der Welt"¹⁴. Die Beziehung zu Philosophien anderer Kulturen steht im Mittelpunkt, wobei die Problematik der Übersetzung den Schwerpunkt bildet.

Doch was heißt hier "Philosophie anderer Kulturen"? Der japanische Philosoph Tadashi Ogawa stellt fest:

Mir ist keine andere Sprache außer der japanischen bekannt, in der eine Übersetzung des Wortes "Philosophie" benutzt wird, abgesehen davon, daß jetzt auch die Chinesen unser Wort *Tetsugaku* gebrauchen und unser Kanji-Zeichen dafür aus Japan re-importiert haben.¹⁵

Doch jenseits der vollkommen unterschiedlichen Etymologien nicht nur der Begriffe "Philosophie" und seiner Übersetzung zu "*Tetsugaku*", sondern einer beträchtlichen Anzahl weiterer Übersetzungen, z.B. von Ästhetik, mahnt Ogawa eine grundsätzliche Problematik bei der Übersetzbarkeit Heideggerschen Denkens an:

Das ungebrochene Vertrauen in die Übersetzbarkeit stößt dabei auf Heideggers Bedenken. Ein solches Vertrauen beruht letztlich auf der Auffassung der Sprache als Zeichen. Obwohl er dies im Gespräch nicht sagt, scheint Heidegger zu spüren, daß die Japaner zu dieser Sprachauffassung eine besonderer Affinität habe. [...] Sowohl der Nominalismus wie das Verständnis der Sprache als Zeichen sind Heideggers Sprachauffassung zutiefst fremd.¹⁶

Ogawa bezieht sich hierbei auf Heideggers bekanntes aufgezeichnetes Gespräch mit einem Japaner über die Sprache.¹⁷ Mit anderen Worten, Ogawa stützt sich bei seinen Argumenten auf Heidegger selbst, der die Sprache in nämlichem Gespräch als "Haus des Seins" bezeichnete, was "ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich" mache. Eine Analyse dieser Aussage aus sprachphilosophischer Perspektive ruft Paradoxien sowohl der Einzigartigkeit des Hauses des Seins als auch des Seins selbst hervor, je nachdem, ob die Sprache vom Zeigen des Seins her oder im indexikalischen Verweis auf das Sein gedacht wird. Konsequenzen wären

¹⁴ Papenfuss und Pöggeler (1992).

¹⁵ Ogawa (1992), p. 184.

¹⁶ Ogawa (1992), p. 181.

¹⁷ Vgl. die Ausführungen und Referenz in Ogawa (1992).

Sprachrelativismus oder eine Preisgabe der Wahrheit des Seins an den herrschenden Konstruktivismus. Kann aber eine sprachphilosophische Analyse Heideggers Verständnis von Sprache überhaupt gerecht werden? Das scheint ähnlich verfehlt, wie viele metaphysische Diskurse zu Heideggers Versuchen, die Metaphysik zu überwinden. Den Kampf mit einer defizitären Sprache des jungen Heideggers hat der spätere Heidegger entschärft. Doch scheint mir hier keineswegs entschieden, inwiefern Heidegger seiner radikal vom Sein her gedachten Sprache untreu wurde, einer Untreue, der er in seinem Kampf mit der Sprache noch zu entkommen suchte.

Angesichts dieser Problematik, wird die Härte des Problems der Übersetzung von Heideggers Werken ins Japanische mehr als deutlich, zumal bereits grundlegende Begriffe der Philosophie Schwierigkeiten bereiten. Hierzu merkt Ogawa, an:

Wenn daher die Japaner glauben, mit Hilfe der Übersetzung von philosophischen Begriffen aus dem Deutschen oder noch öfter aus dem durch das Deutsche vermittelte Griechischen die philosophischen Sachverhalte selbst zu denken, befinden sie sich in einem großen Irrtum.¹⁸

Damit kommt er offensichtlich Heidegger entgegen. Andererseits aber gibt er auch zu bedenken:

Ist es nicht gerade der Japaner in dem von Heidegger aufgezeichneten Gespräch, der auf die ursprüngliche, nämlich nicht nominalistische, Bedeutung der Sprache hinweist?¹⁹

Die Bedenken zur Übersetzbarkeit relativierten sich aber doch insbesondere dadurch, dass er selbst, ein Japaner, zu dieser Metastudie in der Lage ist – so jedenfalls der Anspruch. Trotz seiner Diagnose eines radikal nominalistischen Verständnisses der Sprachzeichen in der japanischen Sprache, versucht Ogawa selbst einen Übersetzungsoptimismus zu retten, in dem er auf den linguistischen Strukturalismus Roman Jakobsons verweist.

Alle, die sich mit Heidegger hinlänglich auseinander gesetzt haben, wissen, dass weder seine Auslegung von "Philosophie", noch seine Fundamentalontologie dem Kanon entspricht und innerhalb des Deutschen selbst, einschließlich der Verwendung des Griechischen, zu den heftigsten Kontroversen Anlass gab und gibt. Warum also soll seine eigenwillige und produktiv auf die Fundamentalontologie hin erfolgte Etymologie, Übersetzung und Auslegung nicht in Bezug zu einer Philosophie, oder wie auch immer man das nun nennen mag, einer anderen Kulturwelt gesetzt werden? Die Sprachverwirrung kann kaum größer sein als die hausgemachte und im Gegenteil, doch nur zu ihrer Entwirrung dienstvolle Beiträge leisten. Auf diese Weise lese ich auch die Beiträge in nämlichem Tagungsband, die hochgradig erhellend sind.

¹⁸ Ogawa (1992), p. 183.

¹⁹ Ogawa (1992), p. 193.

Besonders bedenkenswert sind die Ausführungen Ogawas zur Geschichte der japanischen Sprachauffassung, die insbesondere durch die buddhistischen Philosophien geprägt sind, die einem Wandel unterworfen waren. Zunächst erschien die Sprache als *koto-dama*. Das erklärt Ogawa wie folgt:

Mit dem Aussprechen eines Wortes ruft der Sprecher dessen Inhalt in die Realität. Wegen dieser realitätsweckenden Kraft ist das Reden ein zur Sprache bringen der Realität.²⁰

Man würde diese Beschreibung im Lichte der Sprechakttheorie heute wohl als performative Setzung oder Konstruktivismus bezeichnen. Dieses Sprachverständnis änderte sich nach einer Reform des Buddhismus gemäß Ogawa im Mittelalter radikal, demgemäß alles in der Welt, einschließlich der Sprache und der Begriffe als bedeutungslos erschienen:

Als unvergängliche und damit wahre Welt gilt nur die Dimension, die mit dem Namen Buddha angezeigt wird. Diese Dimension liegt aber nicht in einem künftigen Jenseits, sondern trägt als Urgrund das Hier und Jetzt.²¹

Schließlich vollzog sich eine weitere Radikalisierung des Buddhismus, die darauf hinaus lief:

Alles fahren zu lassen. [...]

Auf alles zu verzichten. [...]

Das je Eigene des Kiefers, der Bambusstaude und so jeglichen einzelnen Dinges ereignet sich in seinem eigenen Wesen.²²

Man braucht nicht allzu viel Fantasie um zu erkennen, dass er sich bei seinen deutschen Formulierungen hier an Heideggers Wortwahl anlehnt. Dennoch bescheinigt er aufgrund der Nichtigkeit der Sprache, dass

In dieser radikalen Depotenzierung der Allgemeinheiten liegt der Ursprung des nominalistischen japanischen Sprachverhältnisses.²³

Die Sprache wird zur bloßen "Durchgangsstation", sie wird zum "Mittel", zum "Zeug". Die Sprache wird zum *kotoba*, das heißt:

Die Sprache ist der wertlose Rand des Ereignisses. Die Sprache kommt als Verfallszustand des Ereignisses erst dann zur Vorstellung, wenn sie sich aus ihrer Übereinstimmung mit dem Ereignis entfernt hat.²⁴

²⁰ Ogawa (1992), p. 189.

²¹ Ogawa (1992), p. 190.

²² Ogawa (1992), p. 191.

²³ Ogawa (1992), p. 192.

²⁴ Ogawa (1992), p. 194.

Die Ambivalenz dieser Erläuterungen von Ogawa liegt darin, dass allein durch die Benennung der Sprache als *kotoba*, als wertloser Rand des Ereignisses, die Benutzung der Sprache in rein nominalistischer Funktion zumindest sprachphilosophisch und sprachphänomenologisch bekannt ist, wofür Ogawa selbst das schlagkräftigste Beispiel ist. Selbst wenn ich das obige Ogawasche Zitat umkehre zu “Wenn daher ich glaube, mit Hilfe der Übersetzung von philosophischen Begriffen aus dem Japanischen die philosophischen Sachverhalte selbst zu denken, befinde ich mich in einem großen Irrtum.”, kann vordergründlich vermutet werden, dass Heidegger auch der Einordnung des Deutschen Gebrauchs der Sprache als bloßes Zeichensystem, d.h. als wertlosen Rand des Ereignisses, zugestimmt hätte. Eine dementsprechende Suggestion durch Ogawa liegt nahe. Doch wendet er zunächst diesen nominalistischen Gebrauch gegen die Übersetzbarkeit Heideggers. Wegen der Rückführung auf den Buddhismus mag man hinter dem drittletzten Zitat die Klammer (Keine Fundamentalontologie! Das Gegenteil) erahnen. Somit wäre auf der rein syntaktischen Ebene die Analogie nahezu perfekt.

Der Vergleich von Fundamentalontologie und Buddhismus ist für mich in einem ernsteren Sinne damit keineswegs entkräftet, sondern bestärkt. Liest man Ogawas Beitrag aufmerksam, dann kann seiner Analyse, dass der nominalistische Sprachgebrauch in der Historie des Buddhismus zu sehen ist, nur schwer gefolgt werden. Vielmehr zeigen die Ausführungen das Gegenteil auf, nämlich dass gerade wegen dem vorherrschenden nominalistischen Sprachgebrauch der Buddhismus zu seiner Empfehlung kam, sich von der Sprache als wertlosen Rand des Ereignisses zu distanzieren, also sich von der realitätssetzenden Kraft der Worte zu verabschieden und das Sein selbst wesen zu lassen.

Die Benutzung und Vernutzung von Heidegger in allen möglichen Bereichen der Machenschaft ist auch für den Buddhismus eine Option. So spricht auch die Ignoranz der Fassung der Sprache als wertloser Rand des Ereignisses im nominalistischen Sprachgebrauch Japans immer noch nicht gegen den Vergleich. Im Gegenteil. Es ergeben sich immer mehr Analogien. Der bislang schwergewichtigste Unterschied liegt vielleicht darin, dass Heidegger zum Hintergehen der zeichenhaft aufgefassten Sprache durch eine oft absonderlich wirkende, positiv formuliert, poetischen, jedenfalls performativen Sprachverwendung tendiert, während die radikale Variante im Zenbuddhismus lautet, die Sprache ganz fahren zu lassen. Doch wie erfahren wir von dieser zenbuddhistischen Empfehlung? Nicht nur über die Ursprünge werden wir über Gedichtsammlungen, man kann sagen mystische Schriften, ins Bild gesetzt. Die lyrische, wenn nicht gar mystische Form liegt Heidegger bekanntermaßen besonders nahe, ihm selbst würde Mystizismus unterstellt – ich erinnere an das Raunen und den Wortschwall.

Für Heidegger stellte die Dichterkunst, aber auch die bildende Kunst, eine der wenigen akzeptierten Vollzugsweisen dar, die den Rahmen des Repräsentationalen in Richtung einer ontologischen Performativität, wie ich die am Rande des Sagbaren angesiedelte Praxis der Vordringungsversuche zum Wesen von Sein nenne, zu sprengen vermag. Heideggers Werk selbst ist als eine eigenwillige, will heißen produktive und eben selbst performative Hermeneutik Hölderlins zu verstehen. Ein großer Teil seiner Überlegungen besteht aus phänomenologischen Interpretation von Dichtern, zumeist Hölderlin. Darüber hinaus hat er die Vorsokratiker in einer Weise zur Grundlage seines Werks gemacht, die als produktive Hermeneutik zu bezeichnen ist, weil sie den Kanon der geläufigen Auslegungen sprengt. Die Vorsokratiker sind für ihn Zeugen eines ersten Anfangs eines seinsgeschichtlichen Ereignisses, das er zu einem Entwurf für den anderen Anfang im Ereignis macht, nämlich dem Sich-Zeigen des Wesens von Sein. Die Sprache des gesamten Fundus, aus dem er hierbei schöpft – Deutsch und Griechisch – machen, hermeneutisch betrachtet, seine Betonung zur Zugehörigkeit zu diesen Sprachen, zur entsprechenden Volkszugehörigkeit, verständlich. Es braucht kaum betont zu werden, dass gerade die Lyrik massiv mit der Übersetzbarkeitsproblematik zu kämpfen hat. Man kann bei der Betonung der Volkszugehörigkeit aber auch einen Bruch mit seiner Distanzierung der Fundamentalontologie von einer Anthropologie sehen. Die kontroverse Diskussion und die Versuche, Heideggers Fundamentalontologie aus anthropologischer Perspektive zu begreifen, setze ich als bekannt voraus.

Zum Wesen der Sprache gehört nach Heidegger, etwas Sprachloses zu Wort zu bringen. Die Sprache als bloßes Verweissystem enthält nichts Sprachliches.

Die Sprache ist damit ein Mittel des Sprachlosen oder "Haus des Seins" [...]. Nun, wenn es so ist, daß es in der Sprache nichts Sprachliches gibt, dann kann Heidegger ruhig die noch radikalere Frage stellen: "... ob es nämlich je ein Sprechen über die Sprache gibt". Eine klare Antwort auf diese fast rhetorisch klingende Frage wäre schon ein Durchbruch in eine ganz neue *postliterarische* Welt, von der man heutzutage so viel spricht."²⁵

Tatsächlich erfahren wir zurzeit eine wachsende Dominanz des Visuellen. Allerdings werden durch die ebenfalls dominanten Versuche, das Visuelle aus semiotischer Perspektive zu begreifen, hier zunächst nur eine Problemverlagerung angezeigt. Es darf daran erinnert werden, dass das chinesische und damit das japanische Kanji-Zeichen-System als wesentlich bildhaftes Zeichensystem, als logographische Schrift, aufgefasst wird, das in der semiotisch aufgefassten Visualisierungstendenz zu Versuchen, eine allgemeine Bildgrammatik abzuleiten, Anlass gegeben hat. Das Postliterarische selbst ist also, allgemein gefasst, noch keine Rettung aus Sprachlosigkeit, wenn man das Postliterarische selbst semiotisch fasst. So

²⁵ Rodin (1992), p. 27.

gesehen siedelt sich gerade das Japanische zwischen dem Sprachlichen und dem Bildhaften an. Will man Heidegger gerecht werden, so liegt in diesem Zusammenhang viel mehr eine Betonung des Performativen nahe, nämlich einer Dimension des zum Wesen vordringenden Vollzugswissens, das auch in der literarischen Sprache, vor allem im Dichterischen, eine angemessene Anwendung findet.

Die *Zazen*-Praktiken ordne ich zum Performativen gehörig ein. Auch hier geht es um den Sprung in das Wesen von Sein, das einen im Sprung er-springt. Die Begriffsbestimmung der heute so hochfrequent benutzten Vokabel "Performativität" ist allerdings nebulös. Zumeist wird sie ausgehend von Austins Sprechakttheorie mit einer vom Wesen, d.h. von ontologischen Überlegungen völlig losgelösten Wirklichkeitskonstruktion, also mit Konstruktivismus in Verbindung gebracht, wenn nicht sogar in eins gesetzt. Doch diese Auffassung verstellt die ursprüngliche Herkunft der Performativität als durch menschliche Praktiken, d.h., im Vollzug selbst sich zeigendes Wesen, ein Sich-Zeigen, dass sich zur Semiotizität der nur verweisenden Sprache in völliger Opposition befindet. Man sieht sich also zunächst mit analoger Problematik, wie der Differenz zwischen der Sprachphänomenologie allá Heidegger und der Verwendung von Sprache als Zeichensystem konfrontiert. Wer von der ontischen Performativität, also einer Wirklichkeitssetzung, ausgeht, welche in allen Kulturbereichen eine unterschiedliche Instantiierung erfährt, verfällt möglicherweise einer strukturalistischen Idee, bei der, vergleichbar mit dem Systembegriff der Systemtheorie, ein bloß universell anwendbareres begriffliches Konzept entworfen wurde. Auf dieser Ebene kann man freilich strukturalistisch eine Übersetzbarkeit diskutieren, im Äußersten sogar des Sprachlichen ins Visuelle. Ontologische Performativität verstehe ich daher mitunter als Gegensatz zum linguistischen Strukturalismus, der vielleicht auch zum visuellen Strukturalismus ausgeweitet werden kann, ja zum Strukturalismus überhaupt.

Der Kontrast zur Semiotizität legt nahe, im Rahmen einer ontologisch verstandenen Performativität die jeweiligen performativen Praktiken aus sich selbst heraus zu verstehen, um nicht einer Verwendung von Performativitäten im Plural, vergleichbar dem Plural der Sprachen, anheim zu fallen. Es sei am Rande erwähnt, dass die von Gottfried Boehm diskutierte Ikonizität von Bildern²⁶ im Rahmen seines Diskurses zur ikonischen Differenz eng mit einer ontologischen Performativität verwandt ist, in dem Sinne, dass auch er auf die Nichtersetzbarkeit eines Bildverstehens vom Bild her pocht, demgegenüber eine metaphysische Verfassung und erst recht eine semiotische Verfassung von dem, was ein Bild ist, defizitär bleiben muss. Ein Rückzug zum Bild als reines Zeichensystem drängt sich oft auf, zumal die Kunstgeschichte mit Symbolen gespickt ist. Eine Ikonologie ist hier nicht verfehlt. Falls ein interkultureller Vergleich

²⁶ Boehm (2011).

überhaupt als anstrebenswert erachtet wird, so läuft man jedoch leicht Gefahr, die Unübersetzbarkeit der Zeichensysteme wie in der sprachlichen Unübersetzbarkeit durch eine strukturelle Universaldiskussion abzuschwächen. Damit wird, Heideggerisch gesprochen, das Wesen *des* Bildes verstellt.

Welchen Vorteil erhoffe ich mir aus dieser Verlagerung zur Performativität? In Bezug auf die aus sprachphilosophischer Sicht entstandene Übersetzbarkeitsproblematik vermeidet die Verlagerung die Konsequenz eines radikalen Nominalismus. Selbstverständlich benötigt die Rede von der Performativität die Sprache. Performativität selbst ist aber nicht von einer Phänomenologie der Sprache, sondern von einer Phänomenologie der Zeitlichkeit her gedacht, die auch im Sprachlichen Anwendung finden kann. Damit entkommt die Performativität einer auf spezifische Kulturphänomene, wie etwa Religion, oder eben auf Sprache, reduzierte Form. Anders als die Suche nach dem Gemeinsamen z.B. einer Religion im strukturalistischen interkulturellen Vergleich, oder eben der Sprache, ist die Zeitlichkeit das Wesen des Seins selbst. Wie das Wort Ereignis bei Heidegger, wird Zeitlichkeit, auch interkulturell - so die Hoffnung - als *Singulare tantum* gebraucht. Das Sein west an durch die Zeitlichkeit. Ich betrachte diese Verschiebung zur Performativität als möglichen Ansatz nicht nur zu einem anders geartetem Diskurs Heideggers, wofür Rüdiger Rimpler bereits eine Vorlage geliefert hat, sondern auch als mögliche Grundlage, den interkulturellen Dialog zu befruchten.

Ein letzter Punkt sei noch kurz erwähnt, um noch einmal auf die Komparatistik von Ereignis und *Satori* zurück zu kommen. Heideggers Streben, das Wesen der Technik als vom Seienden, von der Berechenbarkeit und der Machbarkeit her zu verstehen und diese daher als Machenschaft und als Gestell zu entlarven, zeichnet ihn keineswegs als Technikfeind aus. Heidegger war kein Moralist, noch haben ihn ethische Fragestellungen sonderlich interessiert. Daher kommt es, dass er in einer gänzlich ungehörlichen Weise im Reich der Machenschaften überhaupt nicht ausdifferenziert. Die zeughafte Benutzung der Dinge und der Menschen bis hin zur faschistischen Vernichtungsmaschinerie gehörten für ihn alle zur Sphäre der Machenschaft, die er leichtfertig in einem Atemzug nennt. Die Empfehlung eines völligen Entzugs der Machenschaften ist jedoch bei Heidegger nirgends zu lesen und er verfolgte die technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften aufmerksam, um sie in ihrem Wesen zu verstehen.

Die vollständige Selbstisolation von allem Seienden im radikal formulierten Buddhismus stellt daher in der Tat eine erhebliche Differenz dar. Neben der Entlarvung des Seienden als unwesentlich, man kann Heideggersch sagen, Entlarvung als Machenschaften, bis hin zur Sprache als wertlosen Rand der Ereignisse, wird der vollständige Entzug von diesen Machenschaften anempfohlen. Der Sprung in die performative Dimension der Kunst, einschließlich der Dichterkunst, hingegen, lässt bei

Heidegger unterschiedliche Ausformungen des praktischen Vollzugs zu. Es dürfte jedoch klar sein, dass auch die zenbuddhistische Praxis kaum in dieser radikalen Form zur Anwendung kommt. Vielmehr dient die Praxis zum Aushalten der verdinglichten Welt. Man kann in dieser Weise die Kunst, Heideggerisch gelesen, ebenfalls als performatives Mittel zum Aushalten der machenschaftlichen Verdinglichung fassen. Aber auch ohne zu den Zukünftigen, den Zeugen, Wahrern und Wächtern des anderen Anfangs im Ereignis zu zählen, und entgegen des Beuysschen Diktums auch kein Künstler zu sein, sowie kein praktizierender Zenbuddhist, gehört die Rezeptionsebene zum Prozess der Auseinandersetzung. So gesehen sind wir zumindest alle performativ im Vollzug. Es sei hier abschließend gestattet, auf die legendär zu bezeichnende temporäre Selbstisolation Heideggers in seiner berühmt gewordenen Schwarzwälder Hütte zu verweisen, die zeigt, dass der Entzug vom verstellenden Seienden auch Heidegger nicht fremd war.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1964.
- Boehm, Gottfried, "Ikonische Differenz", in *Rheinsprung 11. Zeitschrift für Bildkritik*, 1 (2011), 170-176.
- Capurro, Rafael, and Nakada, Makato, "A Dialogue on Intercultural Angeletics", in Rafael Capurro and John Holgate (eds.): *Messages and Messengers – Angeletics as an Approach to the Phenomenology of Communication / Von Boten und Botschaften – Die Angeletik als Weg zur Phänomenologie der Kommunikation*. München: Fink Verlag, 2011, pp. 67-84.
- Diebner, Hans H., "Systemtheorie - Von der Hermeneutik zum Konstruktivismus", in Rafael Capurro and John Holgate (eds.): *Messages and Messengers – Angeletics as an Approach to the Phenomenology of Communication / Von Boten und Botschaften – Die Angeletik als Weg zur Phänomenologie der Kommunikation*. München: Fink Verlag, 2011, pp. 229-254.
- Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin, "Das Wort. Die Bedeutung der Wörter", in Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 3, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 13-16.

- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Mishima, Kenichi, "Über eine vermeintliche Affinität zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken – gesehen im politischen Kontext der faschistischen und nachfaschistischen Zeit", in Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 3, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 325-341.
- Ogawa, Tadashi, "Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen. Das Gespräch mit einem Japaner", in Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 3, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 180-196.
- Papenfuss, Dietrich, und Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 3, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Rimpler, Rüdiger H., *Prozessualität und Performativität in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie" - Zur Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- Rodin, Davor, "Sprache und Schrift", in Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 3, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 26-42.