



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEȘ-BOLYAI



EUROPAEA

4/2012

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVII) 2012
DECEMBER
4

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
STUDIA EUROPAEA

4

EDITORIAL OFFICE: Hasdeu no. 51, 400015 Cluj-Napoca, ROMANIA
Phone +40 264 405352

SUMAR – CONTENTS – SOMMAIRE – INHALT

300 YEARS FROM THE BIRTH OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU

EMESE EGYED

L'aristocrate chez le sage5

JÁNOS RATHMANN

Goethe und Herder, der deutsche Rousseau21

IOANA - MARA LEONTE

Jean Jacques Rousseau et la politique coloniale de la
troisieme republique Française.....29

VARIA

PAUL MOREAU

Faut-il renoncer à juger les faits de culture ?41

GEORGIANA CICEO

The Position of G20 within the Present Structures of Global Governance59

RUXANDRA IVAN

Borders, Migration, and the Changing Nature of Sovereignty75

MARIANO BARBATO

Europawissenschaftliche Erkundungsgänge im christlichen Europa: das
Leitbild der Pilgerschaft und Joseph Weilers Ansatz zwischen Religion,
Recht und Politik Transdisciplinary97

GABRIEL C. GHERASIM

The Betrayal of Intellectuals? Reflections on the
Civic Alliance Project in Romania after December 1989119

L'ARISTOCRATE CHEZ LE SAGE

Emese Egyed*

Title in English: The Aristocrate Visiting the Intellectual

Abstract

*The visite of the Aristocrate at the Wise. On the 6th of March, 1761 count József Teleki together with Duvoisin the protestant priest from the Dutch embassy visited the renowned writer in Montmorency. The starting point of their meeting was the Hungarian count's apologetic book, *Essai sur la foiblesse des Esprits forts* (Amsterdam, 1761). Rousseau doesn't mention the count's name in his *Confessions*, but the correspondence between Teleki and Duvoisin and Teleki's Hungarian diary (printed only in the 20th century) hold important information regarding the contemporary fame of the citoyen de Genève and his lifestyle and home in Montmorency. The study points out that the Hungarian count's mentality was shaped significantly by the (in the period not so unique) « visite », which on Rousseau's account was only another manifestation of the mental pilgrimage that came towards him.*

Keywords: Montmorency, Duvoisin, Joseph Teleki, *Essai sur la foiblesse des esprits forts*, donjon, repas, promenade, Maison d'Autriche, Hongrie, Transylvanie, mécénat, censure

1. Centre et périphérie ?

Le comte Joseph Teleki (1738-1796) avait visité lors de son séjour de formation nobiliaire en Europe, l'auteur du *Contrat Social* à Montmorency.

* Emese Egyed is Professor at the Department of Hungarian Literary Studies, Babeş-Bolyai University of Cluj. Contact: egyed.emese@gmail.com.

Cette rencontre avait eu lieu le 6 mars 1761, quelques jours avant le départ du jeune noble de Paris vers sa patrie, l'Empire des Habsbourg.¹ Il parle de ses préparatifs puis de la visite elle-même dans son journal de voyage resté en manuscrit et publié en 1943 (en traduction française)² puis en 1986 (en hongrois). L'aristocrate hongrois (le comte József Teleki) avait été introduit chez le sage (J.-J. Rousseau) par un pasteur nommé Voissin. Celui-ci était un personnage clé dans la relation entre la maison d'édition de Rey (Amsterdam) et Rousseau, se chargeant du transport des manuscrits, des textes imprimés et même du transport de l'argent qui revenait de la part de l'éditeur à l'auteur.³

Nous considérons cette visite comme emblématique même si elle avait été critiquée voire mise en doute par le plus puissant des critiques hongrois de l'époque, Ferenc Kazinczy (1759-1836).

Le journal du comte conservé en manuscrit à la Bibliothèque de l'Académie des Sciences Hongroise (Budapest) avait été rédigé en hongrois, langue de la famille des Teleki au XVII-XVIIIe siècles. Comme il est publié en française aussi par Gábor Tolnai (traducteur et rédacteur), dans l'argumentation de notre article c'est à cette variante française (paru en 1943) que nous allons faire les renvois, elle rend correctement le sens de l'original.⁴

¹ Cette „patrie représente surtout le Royaume Hongrois et la Principauté nommé Transylvanie les deux étant entre 1789 et 1848 sous le gouvernement de la Maison d'Autriche. La famille avait des propriété dans les deux, József Teleki étant élevé surtout en Transylvanie. Après son mariage il s'état établi au château de Szirák (Hongrie) et s'était aménagé encore deux demeures, une à Pest et un château baroque à Gernyeszeg (aujourd'hui Gornești, Roumanie).

² Gábor Tolnai (éd.), *La cour de Louis XV. Journal de voyage du Comte Joseph Teleki*, Budapest, Paris: Institut Paul Teleki, Institut Hongrois de Paris, 1943.

³ Par exemple les mille livres convenues pour le prix du *Contrat Social*.

⁴ Gábor Tolnai, *Egy erdélyi gróf a felvilágosult Európában (Teleki József utazásai 1759-1761)*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987. Il faut cependant mentionner qu'il avait déposé le manuscrit de son livre à Kolozsvár -Cluj pour la publication et il pensait que celui-ci avait été effectivement publié en 1943, soigné par l'institut scientifique de Transylvanie: "...le texte in-extenso du „Journal” daté de 1759 a 1761 et concernant le voyage entier en Suisse, en Allemagne, en Hollande et en France, a été publié en langue hongroise, sous le titre: *Gróf Teleki József utazásai (Voyages du Comte Joseph Teleki)*, Rédigé par Gabriel Tolnai. Erdélyi Tudományos Intézet Kolozsvár 1943.” Tolnai Gábor (1943) 193. (Notes). L'Institut de Cluj avait édité une trentaine de livres, mais il n y a pas trace de celui-là.

2. Sur le sujet

Le jeune Comte est parti de Buda, le 2 juillet 1759. Il est arrivé à Vienne le 6 juillet 1759. Continuant sa route par Regensburg et Genève on le voit à Bâle le 17 juillet 1759. Il y reste jusqu'au 30 juin 1760. Il se rend à Francfort, à Amsterdam, à Leyde. Il est à la Haye le 29 août 1760. Il s'ensuit une halte à Anvers, une autre à Bruxelles. Le comte arrive à Paris le 1 novembre 1760.

Le comte Teleki avait noté ses dépenses aussi, nous pouvons rattacher quelques-unes de ses notes à cette visite et notamment : « 17 février 1761 j'ai acheté une voiture : 270 livres »; « 28 février 1761. J'ai acheté le roman de Rousseau⁵ et la Colombiade ⁶ :20 livres »; « 4 mars. J'ai payé mes dettes pour les livres à Monsieur Voissin, c'est-à-dire 200 exemplaires, y compris quelques exemplaires reliés, presque 7 louis d'or 167 livres, 18 sous », « 6 mars 1761. Repas à Montmorency, avant d'aller chez Monsieur Rousseau : 1 livre 2 sous. »; « 6. Mars. Je me suis rendu avec Monsieur Voisin chez Monsieur Rousseau, à Montmorency, environ à trois lieues de Paris. »⁷

La visite de Teleki chez Rousseau avait été présentée pour la première fois au public par le fils du comte László Teleki (1764-1821) en allemand.⁸ Puis au XXe siècle il y a des recherches sérieuses concernant le sujet grâce à Zoltán Baranyai, Lajos Rácz, O. Spiess, Camille Fuhrmann, Gábor Tolnai, Dóra F. Csanak.

3. L'essai introductif

C'était le livre de Teleki intitulé *Essai sur la foiblesse des Esprits forts* qui avait servi de carte de visite chez Jean-Jacques Rousseau et de point de départ pour l'entretien.

Dans ce livre qui compte sur l'intérêt de Rousseau pour une religion qui assure la vertu et le bonheur humain (ce qui sera identifié plus tard par

⁵ Il s'agit de *La nouvelle Héloïse*.

⁶ *La Colombiade* est l'oeuvre de Marie le Page, de son nom d'écrivain Madame du Bocage (1710-1802), écrivain, poète et dramaturge française. Teleki lui avait rendu visite et l'avait appréciée.

⁷ Cahier de dépenses années 1760-1761, février-mars 1761, Journal (1943), pp. 147-148.

⁸ Lebensbeschreibung des Reichsgrafen Joseph Teleki von seinem Sohne in *Siebenbürgischer Quartalschrift*, Hermannstadt, 1798.

Kant comme déïsme), Teleki traite la foi chrétienne (nommé par lui tout court Révélation) est mis en opposition avec l'Incrédulité. Les principes des chrétiens leur inspirent la confiance et la fermeté affirme le comte – les incrédules « doivent nécessairement avoir peur et manquer de courage. »⁹ Le courage, on en a besoin pour pouvoir supporter l'idée de la mort. Selon le comte, le livre est son premier ouvrage publié, il fait un effort pour sortir de l'anonymat et devenir auteur et même pour accepter des critiques imminentes : « J'avouerai donc ingénument, pour me soustraire à une telle critique, que quoique j'aye écrit contre les esprits-forts, je ne pretends pas les convertir tous. »¹⁰ Ses thèses tiennent compte d'une paix sociale désirée. Selon lui, ôter la foi (chrétienne) des gens plus simples c'est introduire le désespoir même dans la société, idée qui pourrait en effet être mise en relation avec la *Profession de foi du Vicaire savoyard* de l'Émile. Selon Rousseau également, la foi est un acte individuel.¹¹

Le livre finit par l'aveu courageux du comte que la langue de son livre est pour lui langue étrangère « J'écris dans une langue étrangère, ma langue naturelle n'étant connue qu d'une petite partie du genre humain ». ¹²

4. Le sage

En septembre-octobre 1760, Rousseau fut visité à Montmorency par le prince de Conti (Louis François Joseph de Bourbon 1734-1814). L'écrivain parle dans ses *Confessions* d'un pèlerinage qui s'est fait vers lui en but d'entretiens des plus différents. Il se rappelle celui de Montmorency avec un certain plaisir (il s'agit de ses séjours chez les Luxembourg ainsi que ceux de la maison de Montlouis). Son renom de philosophe et d'écrivain fut déjà grand, *La Nouvelle Héloïse* paru au début fin janvier avait été agréé par le public. Son appartement situé à Montlouis et le jardin (y compris le

⁹ J. Teleki de Sz.C.d.S.E.R, *Essai sur la Faiblesse des Esprits-forts*, Amsterdam : Rey, 1761, p. 126. Voir encore le mot Dieu dans le M. Delon (réd.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007 (1997), pp. 388-393.

¹⁰ Préface in *Essai* p. xii.

¹¹ L'article „La profession de foi” est rédigé dans le *Dictionnaire Rousseau* par Fr. S. Eldinger pp. 751-753.

¹² Teleki, „Préface”, in *op.cit.*, p. xvi (non numérotée).

Donjon) sont utilisés depuis les années 1960 comme musée (Musée Jean-Jacques Rousseau).¹³

5. L'aristocrate

Le traducteur du journal de Teleki, Gábor Tolnai parle en 1943 du comte comme d'un réactionnaire, un adversaire des idées des Lumières : « Le lecteur, curieux de l'histoire européenne, entrevera dans ce journal une personnalité réactionnaire certes, mais a tout point de vue digne d'intérêt. C'est un adversaire acharné des idées du XVIIIe siècle, une personnalité aux idées arrêtées, mais certainement très sympathique. »¹⁴ Cependant Tolnai apprécie la persévérance de l'aristocrate qui parvient effectivement à rendre visite à Voltaire (août 1759) et à Rousseau (mars 1761).

Le comte Joseph Teleki, de la haute noblesse protestante hongroise, comte de la Sainte Empire Romaine, propriétaire de terrains et maisons en Hongrie et en Transylvanie, préfet de comtés de l'Empire des Habsbourg (Comitat Békés début 1782, Comitat Ugocsa fin 1782), avait passé deux ans (1759-1761) à l'étranger pour parfaire son éducation. Il a été soutenu financièrement par ses parents et rappelé fermement en Transylvanie au bout de deux ans.¹⁵ Voulant étudier aux universités protestantes il avait opté d'abord pour Bâle (1759/60) où il a été considéré par les frères Bernoulli un mathématicien remarquablement doué. Il aurait voulu continuer ses études à l'Université de Leyde et à Utrecht, mais pour de différentes raisons il est resté à Paris pendant les deux semestres de l'année universitaire 1760/61.

Il y a étudié les mathématiques, les sciences naturelles et a mené une vie culturelle vraiment intense, cela est valable pour Bâle et pour Paris également. Il fit des visites diplomatiques, scientifiques et se proposa de

¹³ „Le Musée vous propose de découvrir le cadre dans lequel évoluait l'écrivain, et notamment : sa chambre contenant le mobilier ayant appartenu à Madame d'Épinay à l'Ermitage, ainsi que son cabinet de travail.”

[http://www.ville-montmorency.fr/les_equipements_culturels.html#105.], 18.11.2012.

¹⁴ Gábor Tolnai, „Introduction”, in G. Tolnai (dir.), *La cour de Louis XV*, Budapest, Paris : Institut Paul Teleki, Institut Hongrois de Paris, 1943, p. 10.

¹⁵ Il a dépensé beaucoup. Mais la vraie cause de de son rappel résidait dans la conception que sa famille s'était formée sur sa carrière: elle a préféré le marier et le pousser vers une carrière de politique interne. Ce qu'il a vraiment abouti à embrasser.

connaître le fonctionnement de la ville en plein développement (et qu'il n'a cessé de découvrir et d'admirer pendant tout son séjour).

Nous possédons de lui des lettres et des traités parmi lesquelles le livre en trois éditions intitulé: *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* (1760 Leyde, 1761 Amsterdam, 1762 Augsburg). C'est une publication qui se rattache d'une certaine manière à la relation de son auteur aux penseurs d'expression française du XVIIIe siècle et à sa propre ambition de continuer la tradition familiale, celle de défendre la cause du protestantisme. Le comte avait été élu député pour la Diète de 1790/1791 et en 1791, chef du Grand Synode des protestants de la Hongrie. Son attitude politique est pendant la Diète plutôt d'opposition (étant défenseur envers la Cour impériale de la cause des calvinistes donc des Hongrois)¹⁶ mais la révolution française le rend plutôt loyal. C'est donc une attitude combative concernant la religion et notamment celle protestante qui gagne la confiance de ses compatriotes en matière de „lobby” de tolérance religieuse à la Cour de Vienne.

Les lettres qu'il avait adressées à ses anciens professeurs et au pasteur Duvoissin ainsi qu'à la veuve de celui-ci (née Calas) témoignent d'un séjour parisien intensément vécu et qui avait influencé effectivement sa vie et sa manière de voir les choses. Le traducteur du journal de Teleki, Gábor Tolnai (1910-1990) parle du comte comme d'un réactionnaire, un adversaire des idées des Lumières. « Le lecteur, curieux de l'histoire européenne, entrevera dans ce journal une personnalité réactionnaire certes, mais à tout point de vue digne d'intérêt. C'est un adversaire acharné des idées du XVIIIe siècle, une personnalité aux idées arrêtées, mais certainement très sympathique. »¹⁷ Cependant Tolnai apprécie la persévérance de l'aristocrate qui parvient effectivement à rendre visite à Voltaire (août 1759) ainsi qu'à Rousseau (mars 1761). Il devient dans son ouvrage achevé en 1964, publié en 1987 plus réceptif pour les faits de Teleki.¹⁸

¹⁶ Les Hongrois étant à l'époque catholiques ou protestants (calvinistes, unitariens, luthériens). Domokos Kosáry, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.

¹⁷ In Gábor Tolnai (dir.), *La cour de Louis XV*, p. 10.

¹⁸ Cf. La postface „Jegyzetek a kiadáshoz”, in G. Tolnai (réd.), *Egy erdélyi gróf a felvilágosult Európában. Teleki József utazásai (1759-1761)*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1987, pp. 311-317.

Les lettres des écrivains français de l'époque suivent de près l'activité de Jean-Jacques Rousseau. Son renom est ressenti partout en Europe où on lit en français. Le journal de voyage du noble transylvain József Teleki marque l'attitude positive des étrangers envers Rousseau écrivain. Lorsque le comte rend visite, en 1760, à Stanislas, il n'est pas surpris a constater que le roi polonais en exil à Lunéville, se fait lire à haute voix *La Nouvelle Héloïse*.¹⁹ Il dut se rendre compte combien le renom d'un écrivain (cette fois-là d'un auteur vivant) peut se répandre vite.

6. L'homme sujet et objet de discussion

A comparer les cours des universités protestantes et les théorèmes des penseurs allemands, on peut remarquer une différence entre leurs vues sur la nature et le fonctionnement de l'âme humaine. Rejetant la tradition de la science académique protestante qui reliait les mouvements de l'âme à la dogme, Rousseau propose une méthode empirique pour étudier le phénomène humain. Se rendant l'objet scientifique de ses propres études il mène à bout une recherche empirique sur les facultés et le fonctionnement de l'esprit humain, ce qui auparavant avait été abordé en général. Il réalise de ce point de départ des oeuvres entières telles ls *Confessions* et les *Dialogues* mais la méthode elle même apparaît chez lui plus tôt. Il s'occupe volontiers des problèmes de la vertu ce qui intéresse le jeune noble également. József Teleki avait essayé de prouver par des lois mathématiques de la probabilité et par une déduction de logique la nécessité de la foi chrétienne dans la mentalité des individus : « il est impossible de démontrer que la Religion Chrétienne soit fausse (...), si Dieu aime le genre humain, il était nécessaire qu'il y eut une révélation; la resurrection de Jesus est un fait historique et par conséquent je n'ai qu'à faire voir qu'elle est aussi bien démontrée qu'un fait historique puisse être (...), Je ne suis obligé de répondre à aucune objection, apres avoir démontré la vérité de la Révélation, et avoir repoussé les objections qui attaquoient sa

¹⁹ „17 mars (1761): Rentré en ville, je suis allé chez le Roi. En sortant de l'église, c'est-a-dire à cinq heures et demie, le Roi se met a jouer aux cartes. A sept heures et demie, on quitte la table du Roi et le lecteur du Roi fait la lecture pendant plus d'une demi-heure. Ce soir, le Roi s'est fait lire un roman de Rousseau, „La nouvelle Héloïse”. Gábor Tolnai (dir.), *La cour de Louis XV.*, p. 132.

possibilité»²⁰,...j'avance que les Incrédules ne devraient jamais divulguer leur créance (que la religion chrétienne soit vraie ou fausse, et qu'en le faisant ils agissent contre les devoirs naturels auxquels ils prétendent s'attacher si fermement. »²¹ nous devons nous imaginer le dialogue des trois : le sage, l'aristocrate en tant que disciple et le pasteur diplomate...

Teleki projetait faire une édition corrigée (basée sur les notes et completements qu'il ne cessait pas d'attendre de la part de Rousseau) de son *Essai sur la foiblesse des esprits-forts*.

7. Comment ont-ils pu s'entendre ?

Grand nombre des nobles de la Transylvanie ont été de vrais francophiles. József Teleki vient d'être introduit dans les secrets de la langue française pendant deux ans par Charles Magdeburg, qui était arrivé en Transylvanie (au Général Commando de Hermannstadt, aujourd'hui Sibiu, Roumanie) comme adjudant d'un officier de l'armée autrichienne. C'est János Matolai, agent des hongrois à la Cour de Vienne qui avait envoyé chez les Teleki, à leur domaine de Sárd, ce professeur de langues originaire de Strassbourg pour enseigner aux enfants en précepteur de famille l'allemand et le français. La liste des personnages-clé peut être continuée. Les pièces de théâtre et les lectures de formation s'intégraient dans la tradition des coutumes nobiliaires: l'auto-formation par l'étude, l'exercice de la langue étrangère moderne et des passe temps élégants à l'aide du jeu théâtral en dilettante... On lit le *Magasin des Enfants* de Beaumont (1759-1776) et les contes et lettres moraux de Dusch... De cette liste l'absence de l'*Émile* de Rousseau saute aux yeux, Rousseau apparaît chez les Hongrois comme une suite d'allusions, de stéréotypies d'attitude.

József Teleki s'était lié d'amitié lors de son séjour à Paris avec le pasteur Jean-Jacques Duvoisin (1726–1780)²² qui travaillait alors à l'ambassade de Hollande. Il connaissait également l'abbé de Barthélémy (qui lui proposait la traduction des poèmes allégoriques de Gyöngyösi), Joseph de Guigne (de la bibliothèque royale, 1721–1800 qui élaborait des monographies sur l'histoire européennes faisant allusion aux hongrois

²⁰ Teleki, *op. cit.*, p. 88.

²¹ *Ibidem*, p. 96.

²² Variante de nom: Du Voissin, Du Voisin.

aussi), Jean-Pierre de Bougainville (1722–1763) de l'Académie, Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon (1707 –1788) et la liste est beaucoup plus longue...

« Comme Monsieur Rousseau est devenu célèbre par son génie et ses originalités, je ne trouve pas inutile de faire une description détaillée de notre visite, car on juge souvent plus facilement les grands hommes et leur caractère après les avoir vu dans l'intimité » affirme Teleki dans son journal.²³ Il donne des détails de ce qu'il avait pu surprendre de la vie quotidienne du penseur. C'est le cadre local qu'il veut étudier de près devançant l'orientation historique de son époque.

8. La troisième personne

Dans l'ouvrage qui parle de l'importance des visites dans la vie et de l'oeuvre de Rousseau, on souligne qu'il avait évité les têtes à tête préférant si la visite n'avait pas pu être évitée, une rencontre en trois. Cette troisième personne était lors de la visite de József Teleki le pasteur Duvoisin dont le philosophe parle dans le XI^e livre de ses *Confessions* :

En relatant l'envoi du *Contrat Social* chez l'imprimeur Rey, il présente Duvoisin comme d'un homme qui le liait au monde sans censure :

Je le remis, bien cacheté à Du Voisin ministre du pays de vaud et Chapelain de l'Hotel de Hollande qui me venoit voir quelquefois, et qui se chargea de l'envoyer a Rez avec lequel il étoit en liaison. Ce manuscrit, écrit en menu caractère étoit fort petit et ne remplissoit pas sa poche. Cependant en passant la barriere son paquet tomba, je ne sais comment entre les mains des commis qui l'ouvrirent, le l'examinert et le lui rendirent ensuite quand il l'aut réclamé au nom de l'Ambassadeur; ce qui le mit a portée de le lire lui-même, comme il m'emarqua naïvement avoir fait, avec force éloges de l'ouvrage, et pas un mot de critique ni de censure, se réservant sans doute d'être le vengeur du Christianisme lorsque l'ouvrage auroit paru. Il recacheta le manuscrit et l'envoza a Rez. Tel fut en substance le narré qu'il me fit dans la letztre ou il me rendit compte de cette affaire, et c'est tout que j'en ai su.²⁴

²³ *Ibidem*, p. 119.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Livre XI, in Bernard Gagnebin, Marcel Raymond (ed.), *Oeuvres Complètes*, France: Gallimard, 1986 (1959), p. 560.

Duvoisin s'éloignera de Rousseau, preuve en est sa lettre adressée au comte Teleki dans laquelle 17 ans après leur visite commune chez Rousseau il refuse de faire parvenir la lettre au philosophe et s'explique par les publications dans lesquelles l'écrivain attaque la religion chrétienne et ses institutions. (Il fait allusion surtout aux *Lettres de la montagne* et à *l'Émile*, même si Rousseau se rappelle son attitude indiscret à l'égard du *Contrat social*).

Les lettres échangées entre Duvoisin et Teleki renforcent leur relation mais contiennent peu d'informations sur Rousseau. Voisin est un des personnages qui après avoir collaboré avec Rousseau pendant une certaine période on finit par le considérer un antisocial inguérissable. À considérer la fonction ecclésiastique de Duvoisin on peut comprendre son changement d'attitude.²⁵

9. Le portrait du philosophe

« M. Rousseau aime beaucoup celui-ci (le Maréchal de Luxembourg) et il l'estime, bien qu'en général il ne soit pas ami des grands seigneurs. » Les mots du comte se réfèrent à ce qu'il vient d'apprendre sur le personnage qu'il veut voir telle une curiosité humaine. Vivre auprès d'aristocrates et par la suite jouir de leur support et s'exprimer contre la tradition nobiliaire semble intéresser le voyageur de haute naissance : « *Monsieur Rousseau semble avoir quarante cinq ans. Il est plutôt petit que grand, mince de taille, un peu courbé. Sa conversation est animée et vive, il possède ce que les Français appellent « de l'esprit ». Ses jugements sont bons, ses réflexions sont pénétrantes, et il sait fort bien exprimer ses pensées. Je ne crois pas que quelqu'un d'autre écrive avec autant de succès que lui. Sa conversation ne languit pas, car il parle beaucoup. Aujourd'hui, du moins, il fut très prolixe, et malgré cela on ne peut pas dire qu'il soit de nature gaie. Il est fort original dans ses manières et aussi dans ses sentences, mais j'ai cru remarquer qu'il soigne cette originalité. Voilà peut-être la raison pour laquelle il s'est retiré de la société.* »²⁶

²⁵ Il argumente de la façon suivante: „La raison, mon cher comte l'a emporté chez moi sur le sentiment à l'égard de M. Rousseau, et je veux dire que toutes réflexions faites, comprenant bien que je ne pourrais rien sur lui et pour lui, j'ai préféré de ne pas renouer connaissance et d'en rester avec lui ou il m'a mis avec son Émile et ses lettres de la Montagne.”

²⁶ Gabriel Tolnai (dir.), *La Cour de Louis XV.*, p. 121.

10. La demeure de Rousseau

En septembre, 1755 Rousseau séjourne a Montmorency, dans la propriété de Madame d'Épinay et lui promet d'occuper au printemps une petite maison du Parc que la marquise avait aménagé pour lui. En avril, ils'installent avec Therese et sa mere a l'Ermitage. En 1757 il se transfere dans la maison de Montlouis. « Sitot que lapetite maison de Mont Louis fut prette, je la fis meubler proprement, simplement et retournai m'y établir – écrit Rousseau dans ses *Confessions*.²⁷

Le repas commun dans cette demeure signifie une sorte de geste de démocratie – surtout pour la présence de Therese que le comte croie une sorte de femme de ménage. En effet elle n'est épousée par Rousseau que plus de sept ans plus tard (le 11 septembre 1768).

La promenade commune des visiteurs et du vitié vers le chateau des Luxembourg et vers le soir en direction de Bare ou les visiteurs devaient rejoindre la carrosse nouvelle du comte réalisent une sorte d'intimité entre les trois hommes.

La seule visite de l'aristocrate Teleki chez Rousseau s'inscrit sans doute dans lignée des visites des curieux que Rousseau nommait pèlerinage. Cela a eu de l'importance pour le comte et pour son entourage y compris sa famille. Quelques années après son retour dans l'Empire, le comte Teleki avait accepté des fonctions dans l'administration locale du gouvernement des Habsbourg. Il semble avoir compris l'importance de la liberté de la parole assurée par l'imprimerie non censurée et celle de la collaboration nécessaire entre l'auteur et ses mécènes.

Teleki faisait des efforts pour identifier des gens doués et les aidait par sommes d'argents et meme par des emplois qui empechaient ces gens de renoncer a leur préoccupations utiles à la société. Nous ne voulons pas exclure l'hypothese que c'est justement en connaissant les conditions de vie de Jean-Jacques Rousseau et les détails de ses relations avec les riches qu'il s'était formé lui aussi un projet de mécénature culturelle ; les gouverneurs qu'il avait engagés auprès de ses enfants Daniel Cornides, József Mátyási sont devenus des savants ou écrivains importants dans leur patrie, et il a

²⁷ Jean-Jacques Rousseau „Mes Confessions” in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Completes I. La Pléiade*, p. 526, 1959 (1986).

contribué financièrement à l'édition de livres scientifiques écrits par ses compatriotes.

Annexe

Joseph Teleki : *Journal* (1759-1761), Fragment (trad. : Gábor Tolnai 1943)
Voici bientôt sept ans que Monsieur Rousseau demeure ici, et il nous a raconté que, depuis ce temps, il n'a pas été à Paris. Il nous a dit qu'une fois il est allé jusqu'au Boulevard, qu'il est même entré dans une maison donnant sur ce Boulevard, mais qu'il n'a pas mis les pieds dans une rue de Paris.

Ni Monsieur Voissin ni moi ne connaissons Monsieur Rousseau, mais Monsieur Voissin lui avait expliqué par lettre le but de notre visite. Monsieur Rousseau avait commencé par s'excuser, alléguant ses travaux, mais monsieur Voissin nous ayant annoncés, il nous attendait de bon coeur.

Monsieur Voissin lui ayant écrit que nous arriverions hier, jeudi, il était venu à notre rencontre jusqu' à Saint-Denis. Saint-Denis se trouve à une lieue et demie, c'est-à-adire à une heure, de Montmorency. Nous n'avons malheureusement pas pu partir hier, Monsieur Voissin ayant un travail urgent à faire. Le pauvre Monsieur Rousseau dut donc rentrer sans nous avoir rencontrés, ce que nous avons fort regretté.

Arrivés à Montmorency, nous avons pris quartier au « Cheval Blanc », et de la nous nous sommes rendus chez Monsieur Rousseau. Nous avons commencé par nous perdre en nous laissant guider par mon domestique. Celui-ci, persuadé que Rousseau habitait encore le lieu appelé, avec ou sans raison, « l'Hermitage » et situé en dehors du village, nous y mena d'abord. Mais une femme, que nous rencontrâmes sur notre route, nous indiqua la maison où Rousseau habite actuellement.

Comme Monsieur Rousseau est devenu célèbre par son génie et ses originalités, je ne trouve pas inutile de faire une description détaillée de notre visite, car on juge souvent plus facilement les grands hommes et leur caractere après les avoir vu dans l'intimité.

Pénétrant chez lui, nous le trouvâmes vêtu d'une robe de chambre fort vieille et sale, et si nous n'avions pas su qui il était, nous l'aurions facilement pris pour un cordonnier mal soigné. Il se tenait dans une petite pièce dépourvue de tout ornement et qui lui sert, à la fois, de chambre et de cuisine. Il possède encore une mansarde, plus jolie, à laquelle on accède par un escalier.

Il nous reçut fort cordialement et nous mena au « Donjon », qu'un petit jardin sépare de sa chambre. Les français appellent « Donjon » tout petit bâtiment situé dans un endroit pittoresque. Dans ce Donjon il y avait quelques jolies choses, mais plutôt de style paysan. Je vis, entre autres, une gravure du roi de Prusse. Un autre papier était collé sur le cadre de cette gravure, et sur ce papier il y avait deux vers français, très venimeux, à l'adresse de la personne du Roi. Je ne me rappelle plus le texte de ces deux vers. Lorsque nous nous mimes à causer, Rousseau parla tout de suite de mon livre, que Monsieur Voissin lui avait envoyé la veille. Il en fit un éloge que je ne mérite pas.

Une fois à table, dans la pièce dont j'ai parlé plus haut, je mangeai bien mais peu. On nous servit de la soupe, de la viande de vache et du lapin en sauce (le lapin est presque pareil à du jeune lièvre). Ily eut encore un pâté, entamé depuis longtemps, du bon fromage, du beurre, des raisins secs. En un mot, tout fut fort bon quoique fort simple et servi sans cérémonie. Et tout cela me plut, en raison même de la note rustique. Une fille, ou femme, je ne sais, mangeait avec nous. Je pense qu'elle doit être la ménagère, cuisinière, etc. de Monsieur Rousseau. Elle n'est pas belle et de cette façon il ne peut y avoir de commérages.

Après le déjeuner, nous envoyâmes notre voiture au village de Bare, situé sur la route de Paris. Nous avions donné l'ordre de nous y attendre. Nous partîmes, ensuite, à pied, avec Monsieur Rousseau, pour mieux pouvoir admirer la campagne. Montmorency et la maison habitée par Monsieur Rousseau sont situés sur une colline et les environs en sont fort beaux. En revenant de notre promenade, nous visitâmes l'église où se trouve, reposant sur des colonnes de marbre, un fort beau monument de la famille de Montmorency. A côté de l'église se trouve le couvent des Pères de l'Oratoire.

Monsieur Rousseau nous fit visiter ensuite le palais et le jardin du Maréchal de Luxembourg. Le palais est fort beau et le jardin dénote beaucoup de goût. On n'y trouve ni statues ou ornements inutiles mais le plan du jardin et la vue qui s'offre de l à se trouveraient rarement ailleurs. Ce jardin a coûté des sommes énormes, car la terrasse et la colline sur laquelle le palais est bâti, ont été faites de main d'homme. On ne peut s'empêcher d'être grandement étonné en voyant tout cela. Dans le jardin, il y a un pavillon dans une partie duquel Monsieur Rousseau habite de temps en temps, lorsque le Maréchal de Luxembourg réside au Palais. Monsieur Rousseau aime et honore fort le Maréchal, pourtant, d'habitude, il n'est pas l'ami des grands seigneurs. Ce jardin a été auparavant la propriété d'un Monsieur Croisaz. C'est lui qui le fit

dessiner, et il est intéressant de remarquer que, pour ne pas le confondre avec un de ses cousins encore plus riche que lui, on l'appellait communément : Croisaz le Pauvre. Pourtant, à voir les travaux du jardin, il devait être fort riche. Dans la chambre que Monsieur Rousseau habite au pavillon du Maréchal de Luxembourg, nous avons vu des flèches indiennes dont il s'amuse parfois à se servir.

Après avoir admiré le palais sans y entrer, nous quittâmes le jardin et Monsieur Rousseau nous accompagna jusqu'au Bare, où notre voiture nous attendait. Nous avons bien marché trois heures durant. Nous nous embrassâmes pour prendre congé. J'eus l'impression que je lui fus sympathique.

Monsieur Rousseau semble avoir quarante cinq ans. Il est plutôt petit que grand, mince de taille, un peu courbé. Sa conversation est animée et vive, il possède ce que les Français appellent « de l'esprit ». Ses jugements sont bons, ses réflexions sont pénétrantes, et il sait fort bien exprimer ses pensées. Je ne crois pas que quelqu'un d'autre écrive avec autant de succès que lui. Sa conversation ne languit pas, car il parle beaucoup. Aujourd'hui, du moins, il fut très proluxe, et malgré cela on ne peut pas dire qu'il soit de nature gaie. Il est fort original dans ses manières et aussi dans ses sentences, mais j'ai cru remarquer qu'il soigne cette originalité. Voilà peut-être la raison pour laquelle il s'est retiré de la société.

Il nous a dit qu'il ne dormait jamais plus qu'un quart d'heure à la fois, depuis plus de quinze ans, et que la nuit il ne dormait pas plus d'une heure. Il dit ne jamais se rattraper dans la journée. Si tout cela est vrai (et il a l'habitude de dire la vérité), je suis étonné qu'il vive et que ses yeux soient clairs et reposés.

Je suppose qu'il recherche l'originalité dans sa façon de se vêtir et dans sa façon de vivre. C'est probablement parce que son orteil lui fait mal que chacune de ses pantoufles est troué par le bout : on y a coupé un trou en forme d'étoile. Les semelles de ses pantoufles sont en bois : il nous a expliqué que c'est pour pouvoir marcher plus à sec et aussi pour que les pantoufles durent plus longtemps. Il est responsable de sa pauvreté et de sa façon de vivre car, bien qu'il soit, pour le moment, gêné d'argent, il lui serait facile de se procurer les moyens d'existence. Mais il ne veut dépendre de personne. Pour l'instant, il vit de sa musique, car, outre son génie littéraire, il est en même temps grand musicien et compositeur. Il compose sur commande et se fait payer pour cela, mais il n'accepte pas plus que le prix d'usage.

On raconte que, il y a quelque temps, le prince de Conti ayant envoyé à Rousseau 50 louis d'or pour une de ses compositions, l'auteur n'en garda que deux et renvoya le reste.

Je suis arrivé à huit heures à mon logement de Paris. Ce voyage m'a prouvé les qualités de la voiture que je viens d'acheter pour 11 louis d'or et 6 livres, c'est à dire 270 livres.

Bibliographie

1. Lüdtke, Alf (1989), *Histoire du quotidien*, Paris : Edition De la Maison des sciences de l'homme.
2. Delon, Michel (dir.) (2007), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris : Quadrige-PUF.
3. Egyed, Emese (2011), „Quand la Hongrie s'expose en France”, in *Revue des deux mondes*, janvier, 120-126.
4. F. Csanak, Dóra (1983), *Két korszak határán. Teleki József, a hagyományörző és a felvilágosult gondolkodó*, Budapest: Akadémiai Kiadó
5. Kosáry, Domokos (1980), *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest : Akadémiai Kiadó.
6. Rousseau, Jean-Jacques (1959, 1986), *Oeuvres complètes I.*, Bernard Gagnebin, Marcel Raymond (éds.), Robert Osmond (collab.), Paris : Gallimard, Pléiade.
7. Porret, Michel; Berchtold, Jacques (dir.) (1999), *Rousseau visité, Rousseau visiteur: les dernières années (1770-1778)*, Actes du Colloque de Genève (21-22 juin 1996) *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* Geneve : Droz.
8. Teleki, J. de Sz.C.d.S.E.R (1761), *Essai sur la Foiblesse des Esprits-forts*, Amsterdam : Rey.
9. Tolnai, Gábor (dir.) (1987), *Egy erdélyi gróf a felvilágosult Európában (Teleki József utazásai 1759-1761)*, Budapest : Akadémiai (régii magyar prózai emlékek).
10. Trousson, Raymond - Eldinger, Frédéric S (dir.) (2006), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Honoré Champion (Champion classiques).

GOETHE UND HERDER, DER DEUTSCHE ROUSSEAU

János Rathmann*

Title in English: Goethe and Herder, the German Rousseau

Abstract

Besides Lessing, Goethe and Herder were most of all responsive to Rousseau's ideas in the 18th century German intellectual life. During his study years in Leipzig and Strasbourg young Goethe gradually got acquainted with the whole range of Rousseau's ideas then became an enthusiast follower of his thoughts.. The influence of Rousseau can well be seen in his first decade in Weimar. Herder was a more elaborate connoisseur of Rousseau's ideas: his lectures on Kant in Königsberg already had dealt with Rousseau and respectively his moral philosophy. One must also take into consideration the fertile influence of Hamann, himself familiar with contemporary French literature and philosophy. Herder became an enthusiastic reader of Rousseau from the very first time in his teaching period in Riga. The early decisive impact on him of Rousseau's ideas can be traced in all his works.

Keywords: Goethe, Herder, Hamann, Rousseau, ideas, effect, moral philosophy, life principle

In den letzten Jahrzehnten wurde die Rousseau-Interpretation durch die erfolgreichen Forschungen (Erschliessung von Manuskripten) in der deutschen Kulturgeschichte wesentlich vorangebracht. Vor allem sei die wertvolle Arbeit von Hans-Dietrich Irmscher und Werner Keller auf

* Dr. Janos Rathmann is a Hungarian Philosopher, member of the Hungarian Academy of Science. Contact: j.rathmann@chello.hu.

diesem Gebiet zu erwähnen.¹ Gleichweise lässt sich die wissenschaftliche Tätigkeit von Viktor Lange² in der Erforschung des jungen Goethe hoch bewerten. So sind wir heutzutage in der Lage, das Rousseu-Bild bei dem jungen Goethe und Herder auch anhand der genannten Arbeiten genauer anzuschauen.

Es waren ohne Zweifel Goethe und Herder, die im Geistesleben des XVIII. Jahrhunderts auf die Rousseauschen Ideen am stärksten resonierten. Dennoch wird diese Wirkung durch die Literatur- und Philosophiegeschichte als verspätet gedeutet. Sogar wird es von einer 20-jährigen Verspätung geredet. Vorliegender Beitrag ist bestrebt diese Feststellung zwar nicht zu bezweifeln, möchte doch bemerken, dass die die Stärke und Ausmass der Resonanz die angebliche Verspätung reichlich ersetzt. Dabei wird sich bald erweisen, dass diese Resonanz von europäischen Bedeutung war.

Auf Rousseaus Anregung wurden nämlich Goethes *Werther* und Herders *Reisejournal* und darüber hinaus Herders *Ursprung der Sprache* geschrieben. Das ersterwähnte Werk fing an fast sofort zu wirken und zwar nicht nur in den zersplitterten deutschen Ländern, sondern auch im ganzen Europa. Die Wirkung von zwei anderen Werken war zwar etwas langsamer, jedoch hält sie bis auf unsere Tage an.

Es bedarf eine Erklärung, wie es dazu kam, dass Goethe, der als Student sich um sein Studium in Strassburg kaum kümmert, zum leidenschaftlichen Anhänger von Rousseau wurde. Er ging dabei keinen geraden Weges: In seinen bewegten Studienjahren gelangte er zu einer recht oberflächlichen Kenntnis über den grossen Franzosen bereits an der Universitaät Lepzig, teils durch Professor Adam Oeser, teils durch seine Kommilitonen. Ein plausibles Bild von dem Schriftsteller und Philosophen machte er sich aber erst in den Strassburger Studienjahren, doch bei weitem nicht als Resultat des Uni- Studiums.³

Dieser Umstand hängt einerseits damit zusammen, dass Rousseau in Deutschland erst später bekannt wurde, andererseits, dass der Student

¹ H.-D. Imscher, *Herder-Nachlass*, I. Bd, Katalog des Berliner Nachlasses Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Dahlen); W. Keller, *Goethes dichterische Bildlichkeit. Eine Grundlegung*, München: Fink Verlag, 1972

² V. Lange, „Goethes Geschichtsauffassung“, in *Etudes Germaniques*, 38, 1983.

³ Vgl. R. Friedenthal, *Goethe: Sein Leben und seine Zeit*, London, 1964.

Goethe sich damals für alle Fächer der Universität interessierte, nur nicht für Fächer der Geisteswissenschaften und insbesondere nicht für Jura. So konnte er sich nur ein recht unsicheres, oberflächliches Bild von dem französischen Denker entwerfen.

Wie Goethe in *Dichtung und Wahrheit* schreibt, zurückerinnernd an die *gebräuchlichen Geschehnisse von zweifelhaften Werten*, versuchte er mit seinen Studienfreunden der Natur so „näher zu kommen“ und sich „aus dem Verderbnisse der Sitten zu retten“, indem sie im kalten Wasser badeten und „auf hartem Lager“ nur „leicht zugedeckt“ schliefen. (das 8. Buch des Werkes beschreibt all das mit grosser Detailliertheit.) Goethe blickt auf diese Lebensperiode an den oben zitierten Seiten⁴ zurück wie an die Folgen der „missverstandenen Anregungen Rousseaus“.

Von dem unverschwiegenen Landsmann, dem Rechtsanwalt Schlosser erfuhr Goethe nicht viel erbauliches über Rousseau, an den sich der Fürst von Wittenberg mit einem Brief gewandt habe. Der Adressierte habe darauf nur *nicht viel Federlesens* gemacht.

Auch aus dem Leipziger Studienjahr erwähnt er die Zeilen, welche eine Art Einfluss von Rousseau bezeugen: „Auch verkannten wir nicht, dass die grosse und herrliche französische Welt uns manchen Vorteil und Gewinn darbietet: denn Rousseau hatte uns wahrhaftig zugesagt.“ „Betrachteten wir aber sein Leben und Schicksal, so war er doch genötigt, den grössten Lohn für alles, was er geleistet, darin zu finden, dass er unerkannt und vergessen in Paris leben durfte.“⁵

Zu den Besonderheiten seiner Strassburger Periode zählt die Episode, die darüber berichtet, wie Goethe den Rousseauschen *Pygmalion* kennengelernt hat. Und zwar in der Wiedergabe des grossen Künstler Lecain, der damals ein berühmter Schauspieler war. Die Zuschauer und unter ihnen auch Goethe haben die Vorstellung folgenderweise bewertet: „Die wunderliche Produktion schwankte gleichfalls zwischen Natur und Kunst.“ „Alles das trug noch mehr bei auch jene literarische Revolution vorzubereiten, von der wir Zeugen waren und wozu wir bewusst und unbewusst...mitwirkten.“⁶

⁴ Siehe Johan n Wolfgang von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Bd. II, Achstes Buch, Inset Verlag 1975. S. 269.

⁵ *Ebda*, S. 542.

⁶ *Ebda*, S. 544, 545.

Sollte man die ernsthaftere Ideenwirkung betrachten, so müsste das Jahr 1769 erwähnen, als Goethe Herder, dem damaligen Vorkämpfer des „Sturm und Drang“ -- und im berühmten Manuskript auch den Rousseauschen Ideen – in Strassburg begegnete.

Zum lebenslangen Muster und Vorbild genommener Herder war es, der in Goethe das durch ihn vermittelte Rousseau-Bild authentizierte. In der wunderbaren Erlebnismasse des Manuskriptes von *Ursprung der Sprache* verbergen die Frische und lebendige Kraft des Rousseau-Erlebnisses. Denn Goethe lernt den wahren Rousseau – zum Glück – gerade aus den Zeilen des „deutschen Rousseau“, dh. aus den Zeilen von Herders kennen.⁷ (Siehe vor allem das Werk „Über den Ursprung der Ungleichheit“ in Herders genannter Studie.)

Herders Begegnung dem Goethe in Strassburg vom 1769 war also auch deshalb so bedeutsam in Goethes Leben, da er beim Durchlesen des Herderschen Manuskriptes zumindest an sieben Stellen Rousseau als Sprachdenker antreffen konnte⁸. Denn das Rousseausche Werk über den Ursprung der Sprache war im Herders Augen eine grundlegende Quelle des modernen Herangehens an die Problematik des Entstehens der Sprache. Goethe interessierte sich kaum für die Sprachphilosophie an sich, jedoch als praktizierender Spracherneuerer nahm er in seinem späteren Leben gerne alle Beiträge und Artikel, die die Sprache behandelten, gerne in die Hand.

Rousseau zu Beginn der Arbeit an seiner Preisschrift zu lesen war für Herder keine Neuigkeit mehr. Hier geht es aber um eine leidenschaftliche und zugleich grundlegende Neulesung und Neubearbeitung der Texte. Denn das grosse Interesse und das erste Rousseau-Erlebnis geht noch auf die Studienjahre von Königsberg zurück, vor allem auf die Kantschen Vorlesungen der Philosophiegeschichte und der Moralphilosophie. Diese in Punkten geordneten, präzisen Nachschriften des Studenten Herder bezeugen bereits seit Jahrzehnten,

⁷ Johann Gottfried Herder, „Über den Ursprung der Sprache“, in: Ders, *Werke*, Bd. II, Hg. v. Wolfgang Pross, München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1987.

⁸ *Ebda*, S. 255, 266, 275, 284.

dass für Kant nicht nur Hume, sondern auch Rousseau zu den berühmten Denkern der Zeit zählte.⁹

Das zweite Rousseau-Erlebnis Herders war allen Wahrscheinlichkeit nach der Ertrag seiner Freundschaft mit Hamann. Hamann, der auf dem Gebiet der zeitgenössischen französischen Literatur und Philosophie sehr bewandert war, versäumte bei ihren Begegnung nie, ein paar ironische Sätze zum aufgeklärten Franzosen hinzuzufügen. Und die Hamannschen Pamphlets selbst, wie bekannt, wiesen nicht wenig verkehrte und sarkastische Züge auf, von welchen der junge Herder sich ein paar Gedanken machen musste.

Das Lesen von Rousseau wirkt auf den jungen Herder so sehr, dass er zur Preisausschreibung der Berner Universität eine Preisschrift vorzulegen beabsichtigte, an deren Vorarbeiten er auch grosse Schritte vorangetan hat. Der erhaltene Teil dieser Arbeit enthält den Entwurf einer durchgehenden Reform der Philosophie als Hauptkonzept, ganz im Sinne der Rousseauschen Ideen: Man müsste anstatt der unnutzbaren - scholastischen - Philosophie eine „gemeinnützige“ Weltweisheit herausarbeiten. Die Philosophie selbst dürfte man nicht völlig wegwerfen, „schmeissen wir sie nicht von dem Wissen aus, sondern machen wir sie für das Volk brauchbar“ – so heisst der Rousseausche und Herdersche Gedanke. All das bedeutet: Das Volk soll in den Mittelpunkt der Philosophie gestellt werden. Hamanns ideellen Einfluss auf Herder spürt man zwar durchgehend, aber er konnte Herder von den Rousseauschen Grundideen dennoch nicht abwendig machen.

Herder empfängt die grössten geistigen Anregungen in Königsberg von drei Denkern: Von Kant, Rousseau und Hamann. Auf diese Weise gelang es ihm, seine wahren Meister in dieser Stadt aufzufinden, was dem jungen Goethe in Leipzig nicht der Fall war.

Die Herder-Biographen erwähnen als feststehende Tatsache: Herders ständiges Programm in den stillen Abendstunden war bereits am Königsberger Collegium Fridericianum, das heisst in seinen Studienjahren, Rousseau zu lesen. Der berühmte Biograph hebt das treffend hervor.¹⁰

⁹ Herders Vorlesungsnachschriften, In H. D. Imscher (Hrsg.): *I. Kant – A us den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764*, Köln: Kölner Universitätsverlag, 1964, S. 9, 51.

¹⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek: Rowohlt, 1970, S. 72.

Das besondere Interesse für Rousseau verbleibt ihm auch zu seiner Rigaer Periode (Domschule) : Die beliebteste Beschäftigung ist immer noch Rousseau zu lesen, welche auch in die Nacht hineinzieht. Anhand dieser Lektüreerlebnisse entsteht in ihm der Entschluss: Nach Frankreich, nach Paris zu gelangen, was es auch koste. Die erwünschte Reise kommt, wie bekannt, zustande, und sein Werk *Journal meiner Reise* stellt gerade diese Unternehmung dar. Aber es ist noch mehr da: In diesem Werk entwirft er seinen grossen Entschluss, nämlich Lebenswerkplan zur tiefgehenden Studie der Geschichte und der Geschichtsphilosophie.

Die Herdersche Gedankenwelt kam sich in Riga am ehesten der Rousseauschen näher: „Er ist der deutsche Rousseau“. Die bezüglichen philosophischen Gedanken wurden von ihm in *Journal meiner Reise* detailliert formuliert. Einige grundlegende Rousseausche Ideen üben einen tiefen Einfluss auf ihn aus und werden nach und nach in seine Gedankenwelt eingebaut, die dann zu Leitideen auch des *Sturm und Drang* werden. Hierher gehören: Der Tätigkeitsdrang, die Problematik der Erziehung des Menschen, der Konzept von der Eigenart der Völker und, was bleibend wird, Rousseaus plebejische Grundstellung und seine Position der klassizistischen Französischen Kultur gegenüber. Diese Grundstellung Herders wird von den besten Herderforschern eindeutig geteilt.

Als Herder in den nächsten Jahren die schwere Frage beantworten muss, ob er sich von den – von ihm hochgeschätzten – Denkrichtungen der französischen Aufklärung eher der Voltaireschen oder der Rousseauschen anschliessen soll, entscheidet ganz entschlossen für die Rousseausche Richtung, obwohl ihm Lessings Rousseau-Kritik bereits vertraut war.

Zu Goethe zurückkehrend: Als er sich in Weimar ansiedelt, bringt er nicht nur Rousseaus Ideen- und Gefühlswelt mit, er bringt diese seine Mentalität auch an den Alltagen zum Ausdruck. Das treffendste Beispiel dafür kann man sein berühmtes Gartenhaus nennen, welches heutzutage nur noch nach mehreren Umbauen zu besichtigen ist, doch atmet die originale Einrichtung eine Rousseausche Stimmung: *Zurück zur Natur!*

Goethe, der Autor des *Werthers* war bekanntlich noch ein ganz junger Mann, als er die galante Einladung des Herzogs folgend, seine Stelle in Weimar annimmt. Nachdem der Dichter in der Stadt kein ihm zusagendes Quartier finden konnte und sein starkes Naturgefühl diese Wahl

bestimmte, liess sich im herzoglichen Garten aus ungehobelten Bretten und grob bezimmerten Balken sein *Gartenhaus* erbaut. Die Naturanbetung, die Rousseausche Schmucklosigkeit formte auch die ganze Zimmereinrichtung anspruchslosig: Das ist also nur eine schlichte *holzerne Hütte*, wie das Goethe selbst bestimmte. Besonders das Schlafzimmer wurde ganz naturhaft und anspruchslosig eingerichtet. In seinem Schlafzimmer stand das nach eigenem Entwurf angefertigte zusammenlegbare Bett mit einfachem Strohsack, das den Besitzer auch auf Reisen begleitete. Der Binsenkorb ist ein Mitbringsel aus Italien, er dient bei Ausfahrten häufig als Frühstückskorb.¹¹ Vom Gartenhaus gelangte man über die Naturbrücke auf dem Ilmufer am Birkenhäuschen vorbei, wo auf der Wiese fortschreitend wieder die Rousseausche Liebhaberei erscheint. Die neue Wohnung auf dem Frauenplan behielt immer noch eine Art Anspruchslosigkeit des Gartenhaus bei, wo der Dichter sechs lange Jahre verbracht hat.

Zusammenfassend sei es gestattet zu sagen: Goethes neue Gedankenwelt von Rousseauscher Prägung und deren Einzelheiten in der frühen Periode wurden bereits durch die Literatur - und Philosophiegeschichte fast unwiderleglich nachgewiesen. Vorliegender Vortrag wollte bloss auf das Wichtigste hinweisen.

Zu Herders Rousseau-Rezeption sei es erlaubt zu erwähnen, dass der junge Herder im wesentlichen methodologischen Weg der Rousseauschen Bestrebungen betritt, indem er sich bemüht, bei der Entstehung der Sprache den sog. „Abfall des Menschen von der Natur“ aufzuzeigen. Rousseaus grosses Verdienst war also, dass er als Sprachdenker die wissenschaftliche Forschung seiner Zeit auch auf diesem Gebiet vorangetrieben hat.

¹¹ Albrecht von Heinemann, Walther Scheidig, *Goethes Gartenhaus In Weimar*, Volksverlag Weimar, 1959.

Bibliographie

1. Goethe, Johann Wolfgang (1975), *Dichtung und Wahrheit*, Bd. II. Achtes Buch, Inser Verlag.
2. Herder, J.G. (1987), „Über den Ursprung der Sprache“ In: J. G. Herder, *Werke Bd. II*, München—Wien : Carl Hanser Verlag.
3. Heinemann, A. von; Scheidig W. (1959), *Goethes Gartenhaus in Weimar*, Volksverlag Weimar
4. Herders Vorlesungsnachschriften (1964), Hrsg. v. H.-D. Irscher. Köln: Kölner Universitätsverlag.
5. Irscher, H.-D. (1972), *Herder-Nachlass*, I. Bd.: Katalog des Berliner Nachlasses Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
6. Kantzenbach, F.W. (1970), *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek: Rowohlt.
7. Keller, W. (1972), *Goethes dichterische Bildlichkeit*, München: Fink Verlag.
8. Lange, V. (1983), „Goethes Geschichtsauffassung“, In *Etudes Germaniques*, 38.

**JEAN JACQUES ROUSSEAU ET LA
POLITIQUE COLONIALE DE LA TROISIEME REPUBLIQUE
FRANÇAISE**

Leonte Ioana - Mara*

Title in English: Jean Jacques Rousseau and the Colonial Policies of the Third French Republic

Abstract

One of the first French political thinkers interested in the matters of colonialism and the attitude towards the Other, Jean-Jacques Rousseau reemerges in the theoretical debates in the Third French Republic at the end of the 19th century. The myth of the Noble Savage (le bon sauvage), the innocent and joyous individual, sheltered from the degradation of the western world, creation of the Enlightenment utopist literature, is modeled according to the new necessities of the colonial propaganda. For the new nationalist and colonial movement emerging in French Indochina, Rousseau becomes a reference in the fight for the modernization of the traditional colonial society.

Keywords: colonial discourse, anti-colonialism, the Noble savage, Jean Jacques Rousseau, French Indochina

Introduction

En liant Jean Jacques Rousseau à l'évolution de la politique coloniale de la Troisième République française, en incluant ici les différents mouvements au niveau de la métropole ou des colonies, on observe premièrement que Rousseau dépasse l'hypostase du philosophe politique dont l'œuvre est

* Ioana-Mara Leonte est doctorante en histoire à l'Université Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, et en science politique à l'Université Paris-Est Marne-la-Vallée. Contact : mara.leonte@yahoo.com

appréciée et interprétée d'une manière positive ou négative et devient lui-même un symbole d'une époque disparue et un élément dans la construction du discours. En parlant du discours colonial français, nous avons identifié deux éléments fondamentaux de sa pensée qui sont significatifs pour la politique coloniale et ses pratiques discursives :

- Le mythe de *bon sauvage* en tant que image idéalisée ou contre-exemple de l'indigène
- Le contrat social comme argument de l'autonomisation et la lutte pour la liberté dans les projets anticoloniaux dans l'Indochine française

Le bon sauvage – orgueil théorique et préjugé contemporain

Nourrie par les textes classiques de l'époque gréco-latine et par la découverte des territoires plus ou moins exotiques, la pensée française, à travers des auteurs comme Fénelon¹, Lafitau², Lahontan³ ou Montaigne⁴, invente une image idéalisée d'un sauvage qui habite ou qui a habité le nouveau monde. Cette pensée, nommée dans beaucoup des cas utopique, arrive à son zénith avec Rousseau au dix-huitième siècle.

Le *bon sauvage* a représenté pour la pensée politique et pour les sciences et idées nées avant et du colonialisme un des premiers pas dans un projet de construction de l'image de l'Autre. Dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les Hommes* publié en 1755, Rousseau imagine une époque heureuse, hypothétique, de la nature quand les gens vivaient absolument libres avant l'existence d'une société. Le *sauvage* est un individu fondamentalement bon, généreux par nature⁵ qui vit exclusivement dans le présent qu'il perçoit. Il craigne la douleur et la faim⁶ et il est soumis complètement à la nature qui, grâce à la sélection naturelle, aidera les plus

¹ François de Salignac de la Mothe-Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, 1699.

² Joseph-François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724.

³ Louis Armand De Lom D'Arce Lahontan, *Dialogues de Mr leBaron de Lahontan et d'un Sauvage*, 1704.

⁴ Michel de Montaigne, *Les cannibales*, 1580.

⁵ Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les Hommes*, 1775, [http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/discours_inegalite.pdf], 24.09.2012, p. 41.

⁶ *Ibidem*, p. 25.

forts à obtenir les qualités nécessaires pour survivre⁷. L'homme sauvage ne connaît pas la propriété⁸ et il ne travail pas la terre en vivant seulement de la cueillette des fruits et de la cache.⁹ Le discours colonial de la Troisième République s'assume comme partie de l'histoire coloniale les constructions théoriques de l'Illuminisme. Le mythe du *bon sauvage* en tant que création représentative de cette époque représente dans le même temps une raison de fierté du point de vu intellectuel et une limite dans les nouvelles perceptions de l'espace extra-européen.

Dans l'époque de la création du projet colonial moderne, la politique coloniale française et la propagande coloniale qui l'ont accompagnée ont été fondées, pour la plupart de cette période, sur les trois piliers énoncés par Jules Ferry en 1885: la restauration du prestige international de la France et la participation au projet politique de l'Europe contemporaine, le développement économique à travers l'identification des nouveaux débouchés et sources des matières premières¹⁰ et la mise en œuvre de la mission civilisatrice de la France.¹¹ Le discours qui se construit autour du projet colonial, fondé sur la nécessité et l'opportunité de l'expansion coloniale ne permet pas, à la fin de dix-neuvième siècle, l'existence des attitudes d'admiration ou de bienveillance vers les populations indigènes.

Pour ce raison, le mythe de *bon sauvage* est évité et beaucoup de fois dénigré par les publications pro-coloniales républicaines, publications qui fournissent à la société française informations et opinions sur les problèmes coloniales. Bien que Rousseau n'est ni le seul ni le premier théoricien du concept et dans son livre il parle plutôt de *l'homme naturel* ou du *sauvage*, l'importance historique de son œuvre fait, à la aube de l'empire colonial français moderne, le *sauvage* de Jean-Jacques devienne un mythe auquel on doit donner tort. La création d'une image idéalisée des autochtones, la confiance dans un âge de l'innocence qui a été détruite ou perturbée par le

⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰ Jules Ferry établit une relation directe entre le progrès économique et l'expansion coloniale en appelant la politique coloniale « la fille de la politique industrielle » (selon Raoul Girardet, *L'idée coloniale en France de 1872 à 1963*, Paris : La Table Ronde, 1972, p. 82.

¹¹ Jules Ferry, « Débats parlementaires, 28.07.1885 », cité Guy Pervillé, *De l'Empire français à la décolonisation*, Paris: Hachette, 1991, pp. 47-48.

présence des colonisateurs européens ne sont pas des idées qui puissent être trouvées dans le discours triomphaliste du projet colonial qui amène aux populations indigènes la liberté, l'égalité et la démocratie françaises.

Nous ne croyons plus dans le bon sauvage de Jean – Jacques devient un énoncé représentatif pour la nouvelle attitude vers le sauvage ou, plus précisément, une réaction assez habituelle quand on parle des qualités positives attribuées aux indigènes.

Le bon sauvage devient une préjugé, un *dogme rousseauiste* héritage du naturalisme ou, dans le meilleur cas, une légende qui s'obstine à résister, une appellation dérisoire, un mélange de barbarie et stupidité, gravement touché par l'idéalisation occidentale¹², un élément représentatif d'un siècle passé quand le monde était une glorification des anciennes forces colonisatrices et non d'une république France qui s'assume le rôle d'amener les Indigènes à la civilisation¹³. Parler du bon sauvage devient ridicule parce que les contacts réels et une meilleure connaissance des sociétés indigènes ont montré le contraire :

On a cessé de nous parler de bon sauvage, une connaissance moins superficielle de l'homme à l'état de la nature ayant assez vite dissipé cette illusion, mais on nous invite tous les jours à croire à bon civilisé.¹⁴

Les plus dures commentaires de ce type affirment que :

Que les Européens et surtout les français de la métropole qui déclament contre la civilisation et qui rêvent encore au mythe de bon sauvage et de l'heureuse nature voient la cruauté de la sélection naturelle en Afrique. Les enfants noirs viennent dans au monde dans la sorcellerie et la dureté. Pas d'hygiène. Peu de tendresse.¹⁵

On observe en réalité un complet renversement de valeurs attribuées au sauvage de Rousseau: du bon sauvage et mauvais européen on arrive au bon européen et mauvais sauvage, l'objet de la colonisation, la bête,

¹² "Défense de la langue française", *Le Temps*, 16.01.1936.

¹³ Alice L. Conklin, *A mission to civilize: the republican idea of empire in France and West Africa*, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 5-6.

¹⁴ "Opinions de province", *Le Temps*, 1.07.1924.

¹⁵ "L'enfant noir, ses parentes et ses maîtres", *Le Temps*, 1.12.1932.

l'indigène. Et si on admet que le sauvage existe dans ce type de dynamique coloniale, le discours colonial définit sa propre version de « bon » sauvage. Dans les hypostases plus modérées du discours colonial, en associant au travail et progrès technique une connotation moralement positive, le *bon* sauvage (l'indigène) est l'habitant des établissements sédentaires qui montre son adhésion aux valeurs européennes. Cette interprétation du rôle de la propriété est l'inverse de la théorie rousseauiste: la propriété et une vie sédentaire dédiée au travail de la terre sont les garants de la paix et d'équilibre dans les relations sociales. Au contraire, la manque de la propriété et une vie un commun donnent lieu aux querelles et vont encourager les tendances accaparatrices de l'homme :

Le bon sauvage ne se rencontre guère que parmi les sédentaires. En premier lieu, chez les agriculteurs, quand ceux-ci sont établis sur une terre fertile qui peut subvenir, et au-delà, à des besoins simples et limités. En second lieu, parmi les sédentaires chez qui le sol, plus riche et fertile encore, fournit à ces besoins, sans travail..... Ce bon sauvage, vous le rencontrez au contraire plus rarement chez les peuples vivant de la chasse, ou des troupeaux. Pour les chasseurs, la vie est dure ; et pour eux, pour les pasteurs, il y a questions de terrains de parcours qui amènent fatalement des conflits avec les voisins. Tout chasseur, tout pasteur est un nomade. Tout nomade devient aisément un pillard. Pur piller, il faut envahir, attaquer – faire la guerre. La guerre originellement, c'est un phénomène de migration armée...Le bon sauvage se rencontre donc habituellement chez les sédentaires. Le mauvais sauvage chez les nomades.¹⁶

Interprétée dans la logique de la politique coloniale, le bon sauvage est la population nomade va renoncer à sa manière de vivre. Bien que les effets positifs des changements soient glorifiés par la presse française, les indigènes sont en réalité forcés à s'adapter afin de survivre. En parlant des populations arabes de l'Algérie au début de vingtième siècle, le quotidien le Temps affirme que *l'exemple de notre activité économique les placent dans des conditions favorables, les tribus ou domine le sang berbère sentent réveiller leur goût pour le travail et leurs vieilles aptitudes pour l'agriculture et pour le commerce.*¹⁷ Pour ceux qui refusent cette adaptation le futur est déjà

¹⁶ "Chez les bobos", *Le Temps*, 10.10.1931

¹⁷ *Idem.*

déterminé: *L'élément arabe incapable de se plier à notre genre de vie, s'éliminera forcément*.¹⁸

Néanmoins, en tant que successeurs d'une longue histoire et tradition coloniale, le discours colonial français s'assume les premières essayent de théorisation du monde colonial et les expériences des explorateurs du nouveau monde. Montaigne, Voltaire et Rousseau sont toujours mentionnés dans la mesure où le *bon sauvage* représente une première image de *l'Autre*.¹⁹ Les exemples de ces types des publications, articles, livres, brochures, pamphlets sont nombreux et peuvent être rencontrés pendant toute la période coloniale de la Troisième République et surtout autour des grands événements qui ont fêté les accomplissements de la France, comme l'exposition coloniale de 1931. L'histoire coloniale de ce type devient une histoire romancée, racontant les aventures des conquérants bienveillants arrivés dans des régions où leur présence est nécessaire pour remporter la liberté et la tranquillité aux peuples opprimés. Le *bon sauvage* représente ici un être innocent, candide et impuissant qui vit dans un monde attardée et qui a maintenant la possibilité de changer. Même un des plus connu travaux d'histoire coloniale (écrite pendant l'époque coloniale), *Grandeur et servitude coloniales*, écrite par un des anciens gouverneurs générales de l'Indochine française, un livre apprécié même par l'histoire postcoloniale, Albert Sarraut, ne s'éloigne pas de l'idée que la présence française a préservé l'héritage culturel des colonies, a fournit un niveau de vie supérieur aux indigènes et a contribué à la mise ne valeur des ressources naturelles existantes.²⁰

Mais avant l'époque où la France commence à justifier son projet colonial, une autre partie du discours colonial a commencé à combiner les nécessités pragmatiques de la période de l'expansion coloniale avec le plaisir et le bonheur, en parcourant les premiers pas dans la construction d'une culture coloniale. La littérature et les journaux de voyages gardent la fascination et le mythe comme principaux outils pour captiver leurs

¹⁸ *Ibidem*, 24.08.1906.

¹⁹ Paul Deschamps, Joannés Tramond, Maurice Besson, J. Ladreit de Lacharrière, André Reussner, Georges Hardy, Léon Bérard, *Les colonies et la vie française pendant huit siècles*, Paris : Firmin – Didot, 1931, pp. 63-64.

²⁰ Albert Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, Paris : Editions du Sagittaire, 1931, p. 109, 220.

lecteurs. Tenant compte du fait que le niveau d'accessibilité des différentes régions de l'empire colonial est extrêmement variable et des territoires comme ceux de l'Indochine restent assez inaccessibles pour une grande partie des habitants de la métropole, ces publications vont représenter une importante source d'information pour la société française.

L'Indochine, la perle de l'empire colonial aux portes de l'empire Céleste, représente un bon exemple de l'ambivalence du discours colonial et l'espace où l'imaginaire a joué le plus important rôle dans la construction de la propagande coloniale. Et c'est aussi le lieu où le mythe de *bon sauvage* a survécu dans une version plus proche de celle ébauchée par Rousseau et les encyclopédistes : un espace assez isolé et presque protégé par la méchanceté du monde moderne. *Le Tour de Monde*, un des plus importants et peut-être le plus connu journal de voyages de la fin de dix-neuvième et début de vingtième siècle, publie dans ces pages les voyages des explorateurs français en Indochine.

Dans les régions du nord et de l'ouest de l'Indochine les explorateurs trouvent *des populations primitives, réfractaires à toute civilisation et à tout progrès, encore ancrés dans l'état sauvage. Les siècles passent depuis longtemps sur elles, les laissant stationnaires, et elles vivent presque ignorées du reste du monde, s'isolant de leurs voisins.*²¹

Une entière série des reportages nommés *Voyage d'exploration en Indochine*,²² *Chez les populations sauvages de Sud de l'Annam*,²³ *Sur les frontières de Tonkin*²⁴ ou *Trente mois au Tonkin*²⁵ racontent aux lecteurs les rencontres avec les populations qui vivent dans les forêts et les montagnes indochinoises. Effrayés aux premiers contacts avec les étrangers, les sauvages les accueillent après avec gaieté en montrant de la confiance et fascination pour les cadeaux reçus : des boutons de métal, des chaussures, le savon qui pourrait blanchir leur peau de cuivre.

²¹ François Jules Armand, "Le Laos et les populations sauvages de l'Indochine", *Le Tour du Monde*, no. 2, 1879, p. 6.

²² Francis Garnier, "Voyage d'exploration en Indochine", *Le Tour du Monde*, no 1, 1872, p. 353 – 416, nr. 2, 1872, pp. 289 – 320.

²³ Paul Cupet, "Chez les populations sauvages de Sud de l'Annam", *Le Tour du Monde*, nr. 1, 1893, p. 177 – 256.

²⁴ P. Neis, "Sur les frontières de Tonkin", *Le Tour du Monde*, nr. 1, 1888, pp. 337 – 424.

²⁵ Charles Edouard Hocquard, "Trente mois au Tonkin", *Le Tour du Monde*, nr. 1, 1889, pp. 1 – 66.

Jean-Jacques Rousseau et les mouvements nationaux dans l'Indochine coloniale

Un article publié dans le quotidien *le Temps* au début de vingtième siècle pose une question surprenante pour les souteneurs de l'éducation coloniale selon le modèle de la métropole : *Que va-t-il se passer au moment où les indigènes seront eux-mêmes éduqués selon les principes de l'égalité et la démocratie que nous-mêmes les transmettons ? Risquons nous de les fournir les instruments nécessaires pour une autre révolution ?*²⁶ Ironiquement, en Indochine, ce n'était pas l'éducation coloniale sinon les lettrés modernistes chinois qui ont donné à la jeune élite intellectuelle accès à la philosophie et à la pensée politique européenne.

Traduites en vietnamien après des versions chinoises, les œuvres de Rousseau, Montesquieu et leurs théories sur la démocratie vont compléter l'éducation classique chinoise ou quelques fois japonaise, dans une époque où la génération des lettrés qui arrivait à la maturité environ en 1900²⁷ et était obsédée par ce qu'on appelait la *perte de la patrie et la perte de soi*²⁸. A Hanoi les œuvres ou histoires des *Lu-thoa* (Rousseau), *Ti-tu-mach* (Bismarck) ou *Cach-lan-tu-don* (Gladstone) peuvent être trouvées à l'*Ecole Libre de Tonkin* (Dong Kinh Nghia Thuc), école fondée en 1906 par Phan Chau Trinh et Phan Boi Chau avec le but d'assurer l'éducation et l'enlèvement de l'élite locale²⁹.

Une des plus connus messages de cette école dit :

Drop stupid practices,
Dump childish things,
Speak openly and frankly
Study western customs
Don't cheat or bluff
Don't lie.³⁰

²⁶ *Le Temps*, 22.08.1897.

²⁷ David G. Marr, *Vietnamese anticolonialism, 1885 -1925*, Los Angeles: University of California Press, 1971, p. 275.

²⁸ Truong Buu Lam, *Colonialism Experienced: Vietnamese Writings on Colonialism, 1900-1931*, pp. 81-82.

²⁹ David G. Marr, *op. cit.*, p. 172.

³⁰ *Ibidem*, p. 170.

Grace à cette bibliothèque qui va résister seulement quelques années, les leaders intellectuels indigènes, membres et fondateurs de Viet Nam Duy Tan Hoi (la Société de Réformation Vietnamienne), vont se familiariser avec le *Contrat Social*, *l'Esprit des Lois* et la tradition révolutionnaire de Mazzini qui deviennent de cette manière partie du discours anticolonial et reformant en Vietnam. Leur projet de réforme reflètent dans des différentes mesures ces idées empruntées du monde européen.

Phan Boi Chau, un des premiers représentants du mouvement national et anticolonialiste,³¹ demande la libération complète de la société tonkinoise et analyse pour la première fois en détail les sources de mécontentement du peuple, les injustices dont les Français sont coupables³². En ce qui concerne la relation avec la France, pour lui un seul futur est possible: l'unification des toutes les classes sociales qui ont souffert à cause du pouvoir colonisateur du Vietnam et l'organisation d'une action armée pour chasser les envahisseurs Français hors de frontières du pays.³³

A son tour, Phan Chau Trinh essayé de proposer un projet de réforme qui allait contre la structure classique de la société. Dans une lettre publique envoyée au gouverneur-général Paul Beau en 1907, la première lettre de ce type dans l'Orient français,³⁴ Phan Chau Trinh parle des besoins de modernisation et demande à l'état français de veiller sur la démocratisation de l'état en citant les arguments de Rousseau sur la démocratie et les droits du citoyen. Pour lui la modernisation du Vietnam devait se produire graduellement à travers l'abolition de la monarchie et des anciennes structures administratives (les mandarins), l'emploi des principes démocratiques occidentaux et l'indépendance.³⁵ Dans son œuvre

³¹ Nguyen the Anh, "Phan Boi Chau et les débuts du mouvement Dong-du", en *Phan Boi Chau and the Dong-du movement*, Ed. Vinh Sinh, New Haven: Yale Southeast Asia Publications, 1988, p. 11.

³² David Marr, *op cit*, p. 117.

³³ *Ibidem*, pp. 118 – 119.

³⁴ Sinh, Vinh, *Phan Chau Trinh and his Political Writings*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Publications, 2009, pp. 19 – 20.

³⁵ Ronald J. Cima, *Vietnam country study*, 1989, p. 5, [http://www.marines.mil/news/publications/Documents/Vietnam%20Study_1.pdf], 20.09.2012.

De la moralité et éthique à l'est et à l'ouest, Phan Chau Trinh essaye une parallèle entre Rousseau, Montesquieu, Pascal, Voltaire et Confucius et Lao-Tzu³⁶ afin de trouver une alternative au Confucianisme qui a la nécessité dans l'esprit moral des peuples du Vietnam tenant compte des exemples donnés par les Occidentaux.

Conclusions

Quelques gens qui ont lu les œuvres du Jean Jacques Rousseau peuvent arriver à la fin de cet article à se demander si nous avons vraiment parler de Rousseau. Et oui, nous avons essayé d'observer les présences diverses que les contributions et même la personnalité politique de philosophe français à la fin de dix-neuvième et début de vingtième siècle. Sous l'influence de discours et de la propagande coloniale de la Troisième République, le *sauvage* de Rousseau reçoit des nouvelles traits en s'éloignant sa signification originelle. Il devient un prétexte, un mythe lié à une époque disparue qui doit être annihilé. Nous nous sommes penchés sur la grande presse, surtout le quotidien *le Temps*, qui même si adhère à la vision pro-coloniale officielle de l'état français, rajoute à la propagande une quantité importante d'informations en créant un mélange entre formation de l'opinion et information.

Même Rousseau dépasse l'hypostase d'habituelle, l'image d'un important philosophe qui a vécu il y a quelques siècles, et devient lui-même un symbole: pour les nouveaux théoriciens Français l'image d'une politique désuète et pour les leaders du mouvement anticolonial, une source d'inspiration et un argument dans leur lutte contre la métropole.

Bibliographie :

1. "Chez les bobos" (1931), en *le Temps*, 10/10.
2. "Comment organiser l'Afrique du Nord" (1897), en *Le Temps*, 22/08.
3. "Défense de la langue française" (1936), en *le Temps*, 16/01.
4. "L'enfant noir, ses parentes et ses maîtres" (1932), en *Le Temps*, nr. 1/12.
5. "Opinions de province" (1924) en *le Temps*, 1/07.

³⁶ David G. Marr, *op.cit.*, p. 269.

6. Armand, François Jules, (1879), "Le Laos et les populations sauvages de l'Indochine", en *Le Tour du Monde*, nr. 2, pp. 2 – 28,
7. Cima Ronald (1989), *Vietnam country study*, [http://www.marines.mil/news/publications/Documents/Vietnam%20Study_1.pdf], 20.09.2012.
8. Conklin, Alice L. (1997), *A mission to civilize: the republican idea of empire in France and West Africa*, California: Stanford University Press,
9. Cupet, Paul (1895), "Chez les populations sauvages de Sud de l'Annam 1887 - 1891", en *Le Tour du Monde*, nr. 1, 177 – 256.
10. Deschamps Paul; Tramond, Joannés; Besson, Maurice; Ladreit de Lacharrière, J.; Reussner, André; Hardy, Georges; Bérard, Léon (1931), *Les colonies et la vie française pendant huit siècles*, Paris : Firmin – Didot.
11. Ganiage, Jean (1968), *L'expansion coloniale de la France sous la Troisième République (1870- 1914)*, Paris: Payot.
12. Garnier, Francis (1872), "Voyage d'exploration en Indochine", en *Le Tour du Monde*, nr. 1, 353 – 416.
13. Garnier, Francis (1872), "Voyage d'exploration en Indochine", en *Le Tour du Monde*, nr. 2, 289 – 320.
14. Girardet, Raoul (1972), *L'idée coloniale en France de 1872 à 1963*, Paris : La Table Ronde.
15. Hocquard, Charles Edouard (1889), "Trente mois au Tonkin", en *Le Tour du Monde*, nr. 1, 1 – 66.
16. Lam, Truong Buu (2000), *Colonialism Experienced: Vietnamese Writings on Colonialism, 1900-1931*, Michigan: University of Michigan Press.
17. Marr, David G. (1971), *Vietnamese anticolonialism. 1885 -1925*, Los Angeles: University of California Press.
18. Neis, P. (1888), "Sur les frontières de Tonkin", en *Le Tour du Monde*, nr. 1, 337 – 424.
19. Nguyen the Anh (1988), "Phan Boi Chau et les débuts du mouvement Dong-du", en Vinh Sinh (ed.), *Phan Boi Chau and the Dong-du movement*, New Haven: Yale Southeast Asia Publications, 3-12.

20. Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les Hommes*, [http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/discours_inegalite.pdf], 24.09.2012.
21. Sarraut, Albert (1931), *Grandeur et servitude coloniales*, Paris : Editions du Sagittaire.
22. Sinh, Vinh (2009), *Phan Chau Trinh and his Political Writings*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Publications.

FAUT-IL RENONCER À JUGER LES FAITS DE CULTURE ?

Paul Moreau *

Title in English: Should We Abandon the Judgement of Cultural Facts?

Abstract

This article analyses the possibility and the opportunity to renounce to the judgement of the cultural facts. Taking an anti-relativistic stance, the author develops the arguments that back the conservative view on the critical assessment of cultural values as a classical tool for generating social progress and emancipation though by taking into account the traditional foundations of each society.

Keywords: culture, humanism, cultural values, morality.

On est tenté aujourd'hui, spécialement en Occident, de dénoncer la référence à l'universel comme relevant de l'idéologie, de l'impérialisme culturel, c'est-à-dire de la prétention pour une culture d'imposer sa propre vision de l'homme. Une tendance à récuser tout jugement des faits de culture, comme politiquement incorrect, s'impose progressivement dans les milieux humanistes, spécialement chrétiens ; cette vulgate s'inscrit dans une théorie scientifique, devenue conception philosophique, selon laquelle une culture est un système clos, tel que le sens de ses éléments ne doit pas être cherché en dehors d'elle. Mais alors, s'il faut être vigilant par rapport aux préjugés que l'on peut avoir à propos d'une culture, il convient cependant de se demander si l'on peut légitimement renoncer à une conception de l'homme qui mérite d'être reconnue comme universelle et je dirai même éternelle, c'est-à-dire digne d'être reçue de tous les hommes

* Paul Moreau is Professor at the Faculty of Philosophy, Université Catholique de Lyon.
Contact: paul.moreau7@libertysurf.fr

partout et toujours. C'est ainsi que l'on peut se demander si toutes les cultures, en tous leurs aspects, concourent également au bien de l'homme, spécialement au respect et à la promotion de sa dignité. S'il convient de les examiner dans leurs différences, sans préjugé, s'il convient de chercher à les comprendre, peut-on se dispenser de les évaluer ? Faut-il renoncer à les juger ? Si l'on peut considérer les cultures comme autant de façons dont l'humanité se réalise, n'est-on pas en droit d'évaluer les formes que revêt ce développement, et précisément au nom d'une autre dimension de la culture, qui fasse droit à un principe universel, éternel, en somme absolu ? Il faudra alors penser l'histoire comme dimension de la révélation, à travers les différentes cultures, de cet absolu qui les transcende.¹

Les cultures comme formes diverses d'humanité

Considérons pour commencer l'apologie de l'égalité dans la différence entre les cultures, telle qu'elle semble être aujourd'hui l'objet d'un réel consensus ; un tel consensus, manifestement sympathique, est affirmé en particulier par les grands textes fondateurs de l'UNESCO, dont je retiens les trois indications suivantes : Les cultures sont des éléments du patrimoine de l'humanité²; il faut reconnaître l'égalité des cultures, la

¹ Cet article développe une réflexion exposée dans une communication donnée sous le titre « Toutes les cultures se valent-elle ? » au 32^{ème} Congrès de l'ASPLF (Association des sociétés de philosophie de langue française), organisé du 21 août au 1^{er} septembre 2008 par l'Académie des sciences, des lettres et des Arts de Carthage, qui portait sur le thème « L'universel et le devenir de l'humain ». L'argument présenté par les organisateurs du Congrès portait des trois recommandations suivantes : 1) Il faut surmonter le soupçon d'hégémonie et de volonté de puissance lié à l'idée d'universalité 2) Il est dangereux, dans les domaines de l'éthique, de la politique, du droit, de renoncer à l'idée d'universel .3) Il convient de réintroduire dans la pensée des objectifs telle que la poursuite de la dignité humaine. Ces trois recommandations offraient comme un plan dont s'était inspirée très largement ma communication.» Ma communication comme cet article reprend les grands lignes du premier chapitre du cours que je donne à l'Université catholique de Lyon dans le Cycle Sciences humaine et sociales sous le titre 'Culture occidentale et sens de l'homme ».

² *Déclaration des principes de coopération culturelle, 4 novembre 2006 ; « Article premier*

1. Toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées.

dignité de chacune (1966, art. 1) ; Les cultures doivent être l'objet d'un choix individuel libre (2001, art. 5).³

Il convient donc de respecter toutes les cultures, de les protéger, dans leurs différents aspects. En effet, les différentes cultures, prises au sens ethnologique, peuvent apparaître comme autant de façons différentes d'offrir, au-delà de la nature (ou animalité), des manières de vivre dans ce qu'il est convenu d'appeler, d'un point de vue anthropologique, *la culture* ; chaque culture peut alors apparaître comme révélant une forme originale d'humanité, ou en révéler un aspect particulier. De ce fait, conformément aux grands textes fondateurs de l'Unesco, elles doivent être considérées comme éléments du patrimoine de l'humanité, et qu'il convient à cet égard de protéger ou du moins d'en archiver les éléments avant leur disparition possible ou inéluctable.

On dira alors que la culture est à considérer dans une dimension à la fois générale et particulière. Générale d'abord, la culture représente

2. Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture.

3. Dans leur variété féconde, leur diversité et l'influence réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité. »

Cf. aussi *La Déclaration sur la diversité culturelle*, 2 novembre 2001 ; « **Article Premier : La diversité culturelle, patrimoine commun de l'humanité.** La culture prend des formes diverses à travers le temps et l'espace. Cette diversité s'incarne dans l'originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les groupes et les sociétés composant l'humanité. Source d'échanges, d'innovation et de créativité, la diversité culturelle est, pour le genre humain, aussi nécessaire que l'est la biodiversité dans l'ordre du vivant. En ce sens, elle constitue le patrimoine commun de l'humanité et elle doit être reconnue et affirmée au bénéfice des générations présentes et des générations futures. »

³ **Article 5** – « **Les droits culturels, cadre propice à la diversité culturelle** Les droits culturels sont partie intégrante des droits de l'homme, qui sont universels, indissociables et interdépendants. L'épanouissement d'une diversité créatrice exige la pleine réalisation des droits culturels, tels qu'ils sont définis à l'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et aux articles 13 et 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Toute personne doit ainsi pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses œuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle ; toute personne a le droit à une éducation et une formation de qualité qui respectent pleinement son identité culturelle ; toute personne doit pouvoir participer à la vie culturelle de son choix et exercer ses propres pratiques culturelles, dans les limites qu'impose le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. »

l'ensemble des façon de vivre, de penser, de sentir, de percevoir, propres aux membres d'un même groupe social à une époque donnée ; la culture englobe la langue, la religion, la façon de s'habiller, de faire la cuisine, d'éduquer les enfants, d'organiser la vie familiale, de vivre la sexualité ; à cet égard il n'y a pas d'humanité sans ces aspects, qui doivent être l'objet d'une transmission comme dimension irréductible de l'éducation. Particulière ensuite, parce que tous ces aspects divergent dans leur contenu, ce qui se voit de façon évidente à propos de la langue ; à cet égard l'éducation comme socialisation revêt toujours un aspect éminemment particulier.

Toute pratique culturelle est alors relative par rapport à l'espace et au temps, et à l'ensemble auquel elle appartient. Sur ce dernier point on peut reconnaître l'influence de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss : une culture est un système dont la cohérence est seul critère de sens. Comme pour la langue, qui en est un aspect primordial, le sens doit être considéré comme purement immanent ; il est donné dans la relation entre les éléments à l'intérieur d'un tout. Il faudra alors dénoncer comme *ethnocentriste* la prétention pour une culture de tenir ses valeurs pour supérieures à d'autres, ou du moins de vouloir, d'après elles, juger celles des autres, *a fortiori* de vouloir les leur imposer. Tout jugement au nom d'un principe transcendant d'universalité n'est qu'une illusion, l'illusion pour une culture donnée de vouloir imposer ses normes. Face à une culture donnée doit s'imposer le regard de l'ethnologue qui consiste, au-delà de la description minutieuse, à comprendre, c'est à dire à tenir ensemble tous les éléments de la culture et en particulier de chercher le sens de tel ou tel aspect particulier dans la relation qu'il entretient tant avec le tout qu'avec les autres parties.

Face à sa prétention d'être dépositaire de l'universel, l'Europe en particulier se voit alors sommée de faire amende honorable, elle qui a cherché, par la colonisation, et en même temps par l'activité missionnaire, à imposer ses valeurs au monde. Il semble d'ailleurs qu'une telle contrition se soit déjà largement imposée dans toute une frange de *l'intelligencia* occidentale. Elle a été décrite, pour être dénoncée, par l'essayiste Pascal Bruckner, dans un ouvrage récent au titre ironique : *La tyrannie de la*

pénitence ; essai sur le masochisme occidental.⁴ L'intellectuel occidental devrait récuser comme violence inadmissible l'action passée de l'Occident en vue de faire connaître et propager ses valeurs dans le monde. Là où l'Occident, au nom du souci de l'universalité, avait cherché à faire partager ses valeurs, dont l'esprit critique, le respect de la liberté, le souci de l'égalité, il ne faut plus voir que l'expression d'une honteuse volonté de puissance. Dans le même esprit, quelques années plus tôt, Alain Finkielkraut avait décrit, également pour la critiquer, la conception chère au romantisme allemand, du *Volksgeist* (esprit du peuple), selon laquelle, contre le souci d'universalité propre aux Lumières, il faut affirmer que les valeurs sont relatives à une époque, à une culture donnée.⁵

Selon cette logique il faut donc reconnaître les cultures comme différentes façons collectives d'organiser la vie humaine, être attentif à l'exigence de comprendre le sens de tel élément particulier par rapport au tout, de se garder du danger d'ethnocentrisme. Est-il pour autant satisfaisant de renoncer à se référer à des principes ? En somme, peut-on raisonnablement renoncer à évaluer les cultures, à les juger ? Avant d'examiner cette question, il convient de dégager, pour la culture, deux autres niveaux de sens.

La culture comme développement de l'humanité

Les débats souvent passionnés autour de la culture sont minés par une ambiguïté du terme ; il convient en effet de décrire, au-delà de la culture au sens ethnologique, dont il a été question dans la partie précédente, la culture, au sens anthropologique comme processus par lequel se développe l'humanité, puis la culture, au sens moral comme dimension des plus hautes manifestations auxquelles puisse parvenir l'humanité.⁶

⁴ Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence ; essai sur le masochisme occidental*, Paris : Grasset, 2006.

⁵ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris : Gallimard, 1987. Il faut rappeler que l'apartheid se justifie souvent par une injonction apparemment séduisante : chacun chez soi dans le respect des différences.

⁶ Il n'est malheureusement pas certain que ces trois niveaux de sens soient suffisamment distingués dans les grands textes du Magistère catholique, comme le Discours du Pape Jean

Voyons d'abord ce qu'il en est de la culture au sens anthropologique, elle est en fait à la fois processus par lequel dans le temps l'humanité se construit en se dégageant progressivement de la nature ou de l'animalité et résultat, plus ou moins provisoire, de ce processus ; comme processus : il faut prendre ici le terme au sens de participe présent, comme lorsque l'on parle de la culture de la vigne ; cette dimension de participe présent se voit assez bien en français dans le terme de civilisation, lequel avant de désigner un état, un résultat, désigne un processus.⁷ Cette double dimension, de processus et de résultat, se décline à son tour de deux manières : d'abord pour l'humanité comme espèce, ensuite pour l'individu : la culture (*Bildung* en allemand) est le processus qui conduit à ce qu'un individu puisse être dit cultivé ; cette culture suppose tout à la fois la volonté d'un tiers (c'est l'éducation comme hétéronomie) et la volonté du sujet (c'est l'éducation comme acte autonome de qui demande à être instruit). Pour l'humanité la culture est processus (on parle aussi de civilisation) et résultat, toujours fragile, de l'humanisation, au point que l'on peut craindre des régressions lorsque des acquis, notamment techniques, sont perdus,⁸ ce qui représente un aspect du retour à la barbarie.

Mais il y a barbarie plus subtile ; considérons maintenant une troisième dimension, qui intéresse la morale : la culture comme désignant ce que l'homme peut atteindre de plus haut, tant du point de vue de l'individu que de l'espèce. Parmi les différentes conquêtes de l'humanité, celles qui relèvent de la science et de la technique sont évidemment très

Paul II à l'UNESCO de 1980, qui a été présenté dans le numéro 4/2011 de cette revue par Emmanuel GABELLIERI dans sa contribution intitulée

« Culture, personne et histoire, philosophie de la culture et anthropologie fondamentale : de Jean Paul II à Karol Wojtyła et retour ».

⁷ Il en va de même pour le terme institution.

⁸ A la suite de Levi-Strauss, il est devenu politiquement incorrect de parler d'évolutionnisme culturel ; ce refus se comprend s'il signifie qu'aucun progrès n'est inéluctable ; il est contestable s'il signifie qu'il ne faut plus désormais parler de progrès ou de régression dans l'histoire de l'humanité ; sans aborder encore l'aspect moral de la culture dont il sera question dans le § suivant, comment nier que des progrès, ou des reculs, puissent être accomplis, au moins du point de vue technique et scientifique ?

nobles. Mais toutes les manifestations de la culture ont-elles la même valeur ? Que penser de la façon dont se trouve négligé, dans l'école, ce qui ne vise pas l'utilité, à savoir les arts : la littérature, la peinture, la musique, et aussi une certaine conception de la science, non subordonnée à la technique, en somme tout ce que l'Antiquité grecque rassemblait sous le terme de *scholè* ? Par ailleurs ne faut-il pas, dans l'éducation, donner la préférence, au-delà de la seule transmission, aux activités qui requièrent l'autonomie du sujet, l'indépendance de la pensée, comme on le voit dans cette formule fameuse que l'on prête à Edouard Herriot : « la culture c'est ce qui reste lorsque l'on a tout oublié » ? Où la capacité d'apprendre par soi-même, de réfléchir, de procéder de façon méthodique l'emporte sur les savoirs simplement transmis ou acquis en vue de l'utilité.⁹

Mais il faut aller plus loin encore : au sens moral la barbarie apparaît déjà avec l'inversion dans la hiérarchie des valeurs et au bout du compte la confusion quant aux fins ou pire l'illusion de prendre les moyens pour les fins¹⁰. Il est plus que temps aujourd'hui de méditer sur l'adage fameux de Rabelais : science sans conscience n'est que ruine de l'âme ; ou encore sur cette formule terrible du nazi Baldur von Schirach : « Lorsque j'entends parler de culture je sors mon revolver » ; ces deux formules évoquent la barbarie au sens proprement moral, c'est-à-dire, au-delà de la régression dans l'ordre des savoirs scientifiques et techniques, l'oubli ou le mépris de ce qui peut donner sens à la vie humaine et plus radicalement encore la volonté de la déshumaniser.

En considérant ensemble les différentes significations du mot culture on peut affirmer que les cultures représentent différentes façons de réaliser l'humanité ; mais, spécialement d'un point de vue moral, il n'est pas évident qu'on puisse les considérer comme équivalentes, d'égale valeur. Plus précisément, au sein d'une culture donnée tous les aspects n'ont ni le même sens ni la même valeur. Ne peut-on pas alors considérer que, lorsqu'elle conjugue de nombreux aspects qui vont dans un sens

⁹ Cf. Guy Coq, *Petits pas vers la barbarie*, Presses de la Renaissance, 2002. Cf. aussi le beau discours du Pape Benoît XVI aux universitaires, prononcé le 19 août à l'Escurial, dans le cadre des 16èmes *Journées mondiales de la Jeunesse*, Madrid 2011, où l'Université est présentée comme institution au service de la vérité.

¹⁰ Cf. Michel Henry, *La Barbarie*, Grasset, 1987.

défavorable à la dignité de l'homme, une culture puisse être dite moralement inférieure à une autre et même représenter une grave régression dans le processus historique par lequel l'humanité grandit ?

Critères et valeurs pour juger les cultures

Si la culture est un fait, à la fois général dans sa forme et particulier dans son contenu, et qui intéresse les sciences humaines comme la sociologie, l'ethnologie, l'histoire, l'anthropologie ainsi qu'une certaine dimension de l'éducation comme socialisation, peut-on renoncer à la considérer depuis des principes, transcendants, qui surplombent l'histoire ? Évaluer, juger les cultures, c'est alors récuser la conception structuraliste selon laquelle il n'y a de sens qu'immanent, et qui est à chercher à l'intérieur de chaque culture.

Avant d'examiner les critères d'ordre transcendant, on peut considérer cependant un critère immanent que peut offrir paradoxalement la conception structuraliste de la culture. Si l'on revient en effet à la conception de Lévi-Strauss selon laquelle une culture, comme une langue d'après Ferdinand de Saussure¹¹, est un système de différences, d'oppositions, qui ne porte du sens qu'à la condition qu'elle ménage en son sein de la non-coïncidence, il n'est pas impossible que certaines formes de culture contemporaine présentent comme une régression du fait d'une uniformisation des modes de vie, de la perte du sens des règles et convenances ; à cet égard significative est la critique faite par Richard Sennett de la société contemporaine qui tend à niveler les usages, les rôles depuis un modèle dominant, celui de la vie privée, ce qui conduit, dit-il, à une perte du sens de la théâtralité.¹² Avec la disparition des costumes et vêtements spécifiques par lesquels se distinguent les rôles, les fonctions, les activités, les sexes, tout se passe comme si la vérité de l'homme se trouvait finalement dans sa nudité.¹³ C'est aussi l'espace et le temps qui cessent

¹¹ *Cours de Linguistique générale*, Payot, 1969.

¹² *Les Tyrannies de l'intimité*, Seuil, 1979. On peut noter comme aspect de ce modèle imposé par la vie privée la généralisation du tutoiement.

¹³ Sur la critique de l'idéal de nudité cf. aussi chez Edmund Burke, l'idée d'une « critique de la raison nue », c'est -à -dire d'une raison abstraite, telle qu'elle s'impose avec la

d'être marqués par la différence, comme on le voit notamment avec la banalisation du dimanche réduit à un jour ordinaire, ouvert au travail professionnel.¹⁴

Par ailleurs l'individualisme libertaire contemporain, tel qu'on l'observe à propos de la vie familiale, et que certains sociologues tendent curieusement à présenter comme inéluctable, peut marquer comme une grave régression dans l'ordre de la culture. Je pense en particulier à l'affirmation du caractère indifférent, pour une nation ou l'humanité en général, de la différence entre les sexes, qui prétend notamment justifier, au nom de la liberté et de l'égalité, et en lien avec la théorie du « gender », la revendication du mariage homosexuel et de l'homoparentalité.¹⁵ La volonté de nier la différence sexuelle, caractéristique de la théorie du « gender », est présentée par Yves Charles Zarka comme caractéristique de l'idéologie libérale et capitaliste selon laquelle chacun peut disposer de soi sans égard aux règles, rôles, coutumes et usages habituellement élaborés par les sociétés.¹⁶ Cette remarque s'inscrit dans le sillage de l'observation ironique faite par Marx et Engels selon laquelle le capitalisme supprime les hiérarchies sociales, les distinctions entre les métiers, le caractère propre des activités scientifiques, artistiques ou religieuses ; c'est le sacré, c'est-à-

Révolution Française (*Essai sur la Révolution de France*, Hachette, Collection Pluriel, 1989, p. 110) et Hannah Arendt les réserves vis-à-vis de la dimension internationaliste des droits de l'homme, d'un homme sans appartenance à une communauté politique particulière, *L'impérialisme*, Fayard, 1982, p. 282. A noter aussi que, si coutume et costume sont de la même famille, on peut méditer sur cette belle formule de Pascal : « la coutume, qui veut la ramener à son principe, l'anéantit. »

¹⁴ Il faut ici rappeler, depuis l'étymologie (du latin *sancire*), le sens anthropologique du sacré : ce qui est séparé du monde profane, c'est à dire de ce qui se tient devant, donc en dehors, du sanctuaire ; le sacré, en tant que séparé est moralement, socialement de l'ordre de l'indisponible. Cf. Henri Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1950. C'est précisément l'indisponibilité, jusqu'à celle de l'homme, que récuse le capitalisme libéral. Avant l'indisponibilité de l'homme c'est celle de la nature qui est récusée, ce qui a conduit à l'exploitation de la nature, caractéristique de la culture occidentale. Alors une telle conception de la nature et de l'homme, comme fait de culture, mérite à l'évidence d'être jugée, ce dont ne se prive heureusement pas le courant écologiste.

¹⁵ On voit mal ce qui pourrait empêcher que ne soit mis un jour en question, au nom de la liberté individuelle souveraine, ce que l'anthropologie structurale de Levi-Strauss présente comme un universel, à savoir la prohibition de l'inceste.

¹⁶ Yves Charles Zarka, « Le genre, théorie ou idéologie ? », *La Croix*, 2 août 2011.

dire, au sens anthropologique de ce qui est séparé, et par là indisponible, qui se trouve récusé par le capitalisme et le libéralisme économique.¹⁷

A contrario, si l'on considère le point de vue structuraliste de Lévi-Strauss, on peut admirer, de façon quasi esthétique, la façon dont une culture organise en son sein tout un système de différences, de non coïncidences, d'oppositions, en particulier dans l'organisation de la relation entre les sexes, par la marquage du corps, la distinction des vêtements, la spécialisation des rôles, places et fonctions, non seulement dans les activités laborieuses, mais aussi dans les activités ludiques, et plus encore esthétiques comme la danse : c'est la distinction, la réunion, l'enlacement entre l'homme et la femme qui donnent sens et charme à ces danses comme la valse, le tango, le rock, qui représentent un des plus hauts degrés esthétiques auquel ait été portée, dans la sublimation, l'exaltation du couple. Par ailleurs c'est la volonté de conjurer l'uniformité, l'immobilité, l'homogénéité sociale que vise, selon Lévi-Strauss, la fameuse prohibition de l'inceste qui interdit le mariage entre personnes de la même famille, du même clan.

Mais il faut prendre garde au fait que la mise en place, par la société, des différences, passe souvent par l'inégalité. Il faut alors recourir, au-delà des logiques esthétique, fonctionnaliste, anthropologique, à une forme de jugement qui soit proprement moral, et prendre en compte la dimension morale des cultures. Si donc l'on revient sur la vie familiale, comment ne pas voir que vont contre le respect de la dignité de l'homme certaines atteintes à la liberté et à l'égalité comme le mariage forcé de jeunes filles mineures, les fiançailles arrangées pour des fillettes non nubiles ; ou encore l'inégalité des époux dans les séparations avec la pratique de la répudiation de la femme par son mari, l'absence de réciprocité que dénote la polygamie?¹⁸ Que penser de la divisions en castes ? Que dire des

¹⁷ Cf. Karl Marx, Frederich Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, Edition sociales, 1976, p 34. Cf. à la suite des critiques de Régis Debray, l'ouvrage de Luc Ferry et d'Alain Renault, *La pensée 68, essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, collection « Folio Essais », 1988.

¹⁸ La dénonciation par Kant, dans la *Doctrine du droit*, § 26, du caractère injuste de la polygamie se fonde sur un argument que l'on peut formuler le façon lapidaire : il n'y a pas

mutilations sexuelles (excision, infibulation) pratiquées encore aujourd'hui en certaines régions du monde ? Face à ces différentes pratiques peut-on se contenter d'une approche éthno-structuraliste, qui cherche à comprendre, c'est à dire, en répondant à la question du pourquoi, à dégager des raisons ?¹⁹ Plus radicalement comment ne pas voir qu'est contraire à la dignité des personnes la subordination des membres de la famille à l'intérêt matériel ou moral de la famille, comme on le voit dans la conception méditerranéenne de la famille,²⁰ et tout spécialement dans la défense de l'honneur familial et ce qu'il est convenu d'appeler, hélas ! « crime d'honneur » ?²¹

Et puis, si l'on considère les sacrifices humains, tels que par exemple les découvrent les Espagnols arrivant avec Cortes à Mexico au début du XVIème siècle, l'ethnologue peut bien les présenter comme s'inscrivant dans une logique parfaitement compréhensible : offrir au soleil, source de la vie, ce qu'il y a de plus précieux pour les hommes, à savoir le sang humain ; reste que ces pratiques ont été considérées comme abominables au nom de la conception chrétienne du respect des personnes ; en langage kantien on dira que faire des personnes humaines les victimes d'un sacrifice, c'est les réduire au statut de moyens.

On voit d'ailleurs ici les grands textes de l'UNESCO, précédemment évoqués, tempérer sensiblement le principe de l'égalité valeur des cultures ; il est en effet demandé aux cultures d'avoir le souci de

de réciprocité là où la femme se donne totalement à un homme qui ne se donne que partiellement.

¹⁹ On sait que , pour ce qui concerne l'excision, elle est justifiée, par les cultures qui la pratiquent au nom de la nécessité de supprimer, avec l'ablation du clitoris , toute ressemblance avec le sexe masculin.

²⁰ Cf. Piergiorgio Solinas, « La famille » in Fernand Braudel, *La Méditerranée*, Flammarion, Collection Champs, 1986.

²¹ Pour ce qui concerne la vie familiale et la façon dont elle peut contribuer à la promotion de la dignité des personnes, il faut se garder de tout excès : si la liberté et l'égalité sont des principes qui méritent évidemment d'être pris en compte, ils ne sont pas les seuls ; le sens de la communauté, de l'entraide et du partage, tel qu'il est vécu dans les communautés traditionnelles, par exemple en Afrique, tend aussi à réaliser le bien de l'homme ; et puis la liberté elle-même ne peut être tenue comme équivalant au désir, encore moins au caprice ; elle doit être pensée aussi comme engagement et fidélité . C'est dire que ne doit pas être négligé, comme critère d'évaluation des cultures , celui, simple et formulé par Aristote, à savoir la prudence comme art d'éviter les extrêmes, par excès ou par défaut.

la recherche de la vérité (1966, préambule) ; de l'éducation morale et intellectuelle (1966, art. 10) ; de la volonté d'épanouissement de la personne humaine (1966, art. 7) ; du respect des droits de l'homme (ibidem, art. 11 ; 2001, article 4)²². Ces exigences sont présentées comme des devoirs sacrés pour les nations (2001, préambule). Ce qui s'impose alors ici c'est la culture dans la troisième dimension précédemment dégagée, au nom de quoi peuvent être jugées les cultures. On voit alors que la dimension patrimoniale d'une culture ne suffit pas à la justifier d'un point de vue moral. Certes, pour une culture qui a ignoré ou bafoué la dignité de l'homme, on peut en conserver les traces, mais alors ce sera comme en un musée des horreurs, en vue de prévenir contre le retour de la barbarie, et rappeler, comprendre, les étapes que l'humanité a péniblement parcourues.

Le principe de la dignité de l'homme, qui doit être pensé comme transcendant ou encore comme proprement métaphysique, surplombe tant la nature que la culture dans ses aspects socio-historiques ; il invite à dépasser une vision purement immanentiste du sens. Seule une telle perspective peut ouvrir au sens de l'universel, mais aussi de l'éternel qui est l'autre dimension de l'absolu. Ceci dit, l'absolu n'est jamais donné dans sa pureté ; ce serait contradictoire ; si par définition il est indépendant de l'espace et du temps,²³ c'est bien cependant seulement dans l'espace et le temps qu'il se donne.

²² « Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée ». On peut alors distinguer dans l'éducation deux dimensions : l'une, particulière comme apprentissage des façons de penser et d'agir propres à une culture, et qui revient à la socialisation ; l'autre, qui peut être en tension avec la première, et dont la vocation est l'ouverture à l'universel, en particulier comme souci de la vérité.

²³ Rappelons qu'absolu vient du participe passé du verbe latin *absolvere* qui veut dire détacher ; l'absolu est donc ce qui est détaché, indépendant de toute condition d'espace et de temps.

L'histoire comme dimension de la révélation de l'absolu

Si les différentes cultures représentent différentes façons d'être humain et qui n'ont pas nécessairement la même valeur par rapport au principe de la dignité de l'homme, il ne faut cependant pas exclure la possibilité qu'elles puissent se succéder dans l'histoire des hommes en ce qu'il faut bien appeler un progrès.

Certes le progrès n'a rien d'inéluctable ; le temps peut en effet apporter le meilleur comme le pire.²⁴ Reste que, pour ce qui concerne le meilleur, et qui ne peut être évalué que depuis un principe reconnu par la raison, on peut le considérer comme apparaissant dans l'histoire par l'intermédiaire des philosophes ou des prophètes, ou, comme le dit Bergson, des héros ou des saints ; et ceci en des périodes, des cultures, des civilisations parfaitement repérables. On peut alors parler avec Jaspers de périodes axiales,²⁵ où l'on voit en quelque sorte, comme en une échelle de Jacob, mis en relation privilégiée le ciel et la terre, le temps et l'éternité, l'humanité découvrant progressivement un sens qui la dépasse.²⁶ Chaque peuple, chaque nation, chaque culture, chaque civilisation peut alors être tour à tour dépositaire de l'absolu, pour en transmettre en quelque sorte le flambeau à d'autres, qui l'approcheront sous des formes diverses.²⁷

De ce fait, serviteur de l'absolu, aucun peuple, aucune culture ne peut s'en prétendre possesseur ou en tenir la formulation culturelle décisive, que ce soit dans une philosophie ou une religion, en particulier en un corpus définitif, *a fortiori* par une langue sacrée. Prendre pour l'absolu, sous ses deux modalités que sont l'universel et l'éternel, ce qui n'en est que représentation dans le temps serait dogmatisme, intégrisme,

²⁴ A cet égard si le progrès n'est pas inscrit dans l'histoire comme la constituant, pour autant il n'est pas interdit d'évaluer les différentes cultures qui se succèdent dans les différentes époques comme pouvant marquer un progrès dans le développement de l'humanité.

²⁵ Cette belle idée de Jaspers a été présentée par le professeur Abdou Filali Al Ansari dans la conférence par laquelle a été inaugurée le congrès de l'ASPLF de Carthage en 2008.

²⁶ On parle ici seulement de la découverte de l'absolu ; dire qu'il se manifeste ou se révèle, c'est le considérer comme être, ou mieux comme personne, ce qui, au-delà de la philosophie, et précisément de la métaphysique, introduit dans l'ordre de la foi religieuse.

²⁷ Si l'Europe a été pendant des siècles dépositaire des valeurs caractéristiques du christianisme, c'est de l'Orient qu'il les a reçues ; il est bien probable que ces valeurs soient actuellement déjà prises en charge par d'autres régions du monde comme l'Afrique, l'Amérique Latine.

fondamentalisme, plus encore *idolâtrie*. L'universel, pas plus que l'éternel n'est jamais donné, jamais atteint de façon décisive ; il est, comme le dirait Kant, idée régulatrice. Le chercher, c'est se poser cette question : qu'est-ce qui est digne d'être reconnu par tous les hommes de tous les temps ? Une telle question relève de la philosophie. Avec Kant on pourrait dire que, de même que pour les religions, chacun est libre ensuite d'accueillir comme satisfaisantes, ou de récuser comme illégitimes, les réponses qui peuvent lui être proposées par les cultures. Reste que toute prétention à posséder la vérité, comme on le voit quelquefois dans les religions, conduit quasiment nécessairement à la violence ; à cet égard on aurait tort de s'indigner du fait que l'on puisse faire la guerre au nom de Dieu ; en effet quiconque prétend connaître parfaitement Dieu, être le porte parole de sa volonté, perd toute humilité, est gonflé d'orgueil, cherche à imposer ce qu'il considère comme la vérité ; il en va ainsi pour les hommes comme pour les civilisations. L'idolâtre est alors celui qui prend pour le divin, donc pour l'absolu, ce qui n'en est que représentation, image, nécessairement relative.

C'est ainsi par exemple que, au risque de passer pour iconoclaste, l'on peut aujourd'hui parler d'idolâtrie des droits de l'homme, lorsque se trouvent confondues les expressions *droits de l'homme* et *dignité de l'homme*. Les droits de l'homme en effet n'apparaissent qu'avec la modernité, en cette région du monde qu'il est convenu d'appeler l'Occident. Les droits de l'homme ne sont donc que des médiations en vue du respect de la dignité de la personne humaine ; ils ne se confondent pas avec elle. Le respect de la dignité de l'homme ne passe pas nécessairement par la défense de ses droits. Plus gravement, par leur caractère subjectiviste et individualiste, ainsi que par leur suspicion face aux communautés naturelles comme la famille, ils peuvent conduire à de graves régressions quant au respect effectif de la personne humaine. C'est ainsi que l'on peut douter de l'opportunité de vouloir décliner, en les particularisant, les droits de l'homme pour différents contextes culturels comme l'Asie, l'Afrique, l'Islam.²⁸

²⁸ Sur le danger d'une vénération quasiment religieuse des droits de l'homme, cf. la critique faite par Jean Carbonnier, *Droit et passion du droit sous la V^{ème} République*, Flammarion, 1996.

Si l'histoire est la dimension dans laquelle se déploie l'activité de l'homme, à la recherche de son humanité, elle mérite d'apparaître comme lieu d'un possible progrès moral ; un tel progrès n'a cependant rien d'inéluctable ; à cet égard il faut dénoncer la conception selon laquelle le présent serait naturellement marqué par l'avènement d'un mieux, conception que l'on pourrait appeler *néophilie*, étymologiquement amour du nouveau, et qui tend aujourd'hui à s'imposer par rapport à la vie privée (famille, couple, sexualité), dont on affirme qu'il n'est pas souhaitable et plus possible de vouloir en limiter l'évolution commandée par la logique égalitaire et libertaire. Cette tendance n'est pas plus fondée que celle que l'on pourrait appeler *misonéiste*, étymologiquement haine du nouveau, et qui revient à l'intégrisme, selon laquelle le sens aurait été donné de façon décisive dans le passé, de telle sorte que le présent et l'avenir ne puissent que le dégrader inéluctablement. De l'histoire, comme d'ailleurs de la nature, on peut dire qu'elle n'a pas de sens par elle-même ; elle doit être jugée depuis des principes qui la transcendent, qui la surplombent et qui, avant d'être considérés depuis la foi religieuse, relèvent d'une approche proprement métaphysique, plus précisément ici méta-historique.

Il faut alors affirmer que, au-delà de l'histoire, telle qu'elle peut être objet d'évaluation pour la philosophie spéculative, en somme comme *devenir* de l'humanité, l'histoire, selon une philosophie pratique, est à penser comme *avenir*, lequel sera finalement ce qu'en feront les hommes, depuis leur réflexion, leur engagement, leur responsabilité. Le processus de culture (ou de civilisation), la possibilité de fonder de nouvelles cultures doivent alors être commandés par le souci de respecter les plus hautes valeurs, ce qui revient au troisième sens de la culture, celui qui désigne la vie de l'esprit.

Au-delà des sciences humaines, que ce soit l'histoire, la sociologie, l'ethnologie, qui se contentent de décrire, d'expliquer, voire de comprendre les cultures, l'anthropologie déjà offre des critères en vue de leur évaluation. Mais il revient à la philosophie de les juger selon un principe, qui est transcendant, celui de la dignité de l'homme et d'ouvrir ainsi les

voies à la volonté, quelle soit individuelle ou collective, pour qu'elle agisse dans le sens de cette dignité. On ne peut donc affirmer que toutes les cultures se valent, ou du moins que tous les éléments en leur sein aient autant de valeur. Il est certes dangereux que, en certaines régions du monde, l'on prétende, au nom d'une vérité incontestée, interdire ou alors seulement tolérer des minorités culturelles, en particulier religieuses. En retour les sociétés occidentales, fondées sur les principes de la liberté et de l'égalité, en somme le respect des différences, pourraient être tentées d'accepter que, au sein des Etats, des groupes puissent avoir leur propre culture, leur propre morale, voire leurs propres lois, ce qui revient au *communautarisme*. Plus radicalement on serait tenté d'affirmer que chacun, à titre individuel, peut choisir son mode d'existence, en particulier en matière sexuelle, conjugale, familiale, et qu'il faudrait ainsi renoncer à l'idée d'une culture commune. Or liberté et égalité ne suffisent pas à fonder une vie sociale. Il convient alors de bien saisir le sens du principe de laïcité ; il consiste, pour ce qui concerne les lois civiles, d'en accepter l'aspect nécessairement contractuel, positif et provisoire, mais, au-delà de la logique purement utilitaire, égalitaire, libertaire, sans renoncer à l'idée d'une morale commune. La démocratie serait dévoyée si, au nom du seul intérêt individuel, on refusait, non seulement le souci du bien commun, mais aussi la possibilité de se référer à des valeurs universelles. L'universel est alors bien dimension de la vérité, qui doit être l'objet d'une recherche jamais close.

Bibliographie

1. Arendt, Hannah (1982), *L'impérialisme*, Paris: Fayard.
2. Bruckner, Pascal (2006), *La tyrannie de la pénitence ; essai sur le masochisme occidental*, Paris: Grasset.
3. Burke Edmund (1989), *Essai sur la Révolution de France*, Paris: Hachette, Collection Pluriel.
4. Caillois, Henri (1950), *L'homme et le sacré*, Paris: Gallimard.
5. Carbonnier, Jean (1996), *Droit et passion du droit sous la Vème République*, Paris : Flammarion.

6. Coq, Guy (2002), *Petits pas vers la barbarie*, Paris : Presses de la Renaissance.
7. De Saussure, Ferdinand (1969), *Cours de Linguistique générale*, Paris : Payot.
8. Ferry, Luc et Renaut, Alain (1988), *La pensée 68, essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris : Gallimard, collection « Folio Essais ».
9. Finkielkraut, Alain (1987), *La défaite de la pensée*, Paris: Grasset.
10. Gabellieri, Emmanuel (2011), « Culture, personne et histoire, philosophie de la culture et anthropologie fondamentale : de Jean Paul II à Karol Wojtyla et retour » in *Etudes Interculturelles*. 4/2011, Lyon.
11. Henry, Michel (1987), *La Barbarie*, Paris : Grasset.
12. Kant, Emmanuel (1971), *la Doctrine du droit*, § 26, Paris: Vrin.
13. Levi-Strauss, Claude (1961), *Race et histoire*, Paris: Gonthier.
14. Marx et Engels, (1976), *Le Manifeste du Parti communiste*, Paris: Edition sociales.
15. Sennett, Richard (1979), *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris: Seuil.
16. Solinas, Piergiorgio (1986), « La famille » in Braudel, Fernand, *La Méditerranée*, Paris : Flammarion, Collection Champs.
17. Zarkas, Charles (2011), « Le genre, théorie ou idéologie? » in *La Croix*, 2 aout 2011, Paris.

THE POSITION OF G20 WITHIN THE PRESENT STRUCTURES OF GLOBAL GOVERNANCE

Georgiana Ciceo*

Abstract

Over the past few decades, new patterns of governance had to be established in reaction to the need for solutions to an increasingly complex array of problems brought about in the context of globalization. The latest financial crisis highlighted the limits of these structures of global governance and brought underway an overarching discussion on the reform of these structures. The present paper tries to examine to what extent the turmoil has been able to contribute to addressing at least some of the misgivings brought about by the global governance and why the reform needs to proceed further on. Due to the limits imposed on this article, the emphasis will be laid on the reform of the international financial infrastructure of the present globalized world and the role assumed by G20.

Keywords: *economic crisis, global governance, G8, G20, IMF*

The 20-th century witnessed the proliferation of a wealth of „planet-spanning regulatory agencies“¹ in response to a huge variety of problems such as climate change, terrorism, ethnic conflicts, failed states, weapons of mass destruction, pandemics. The response to each category was dealt upon in a different framework, more or less formal in its setup as for example international organizations, international courts, global conferences, non-governmental organizations or ad-hoc conferences. It

* Georgiana Ciceo is a PhD Lecturer at the Faculty of European Studies, Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca (Romania). E-mail: gciceo@yahoo.com.

¹ Jan Aart Scholte, *Building Global Democracy? Civil Society and Accountable Global Governance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 2-3.

could also take the form of an international regime consisting of linked principles, norms, rules, decision-making structures for a given issue area². As a whole, the impact has been stunning. Its many faces cover international rules or laws including over 3000 multilateral agreements as well as customary practices and judicial opinions, international norms that do not generate binding obligations for states, but rather standards of behavior generally referred to as ‘soft law’ that supplements the initial framework convention.³

However, the precise outline of the concept of global governance has remained difficult to be determined. For James Rosenau, it refers to activities “backed by shared goals that may or may not derive from legal and formally prescribed responsibilities and that do not necessarily rely on police powers to overcome defiance and attain compliance”.⁴ In essence, it has a fragmented character, being split “among governmental and nongovernmental actors at the national and international level” with the states still occupying central stage, but with the international organizations, NGOs and multinational corporations increasingly involved in the “formulation, implementation and monitoring of international policies, rules and regulations”.⁵ It is about “shifting the location of authority”.⁶ For Professor James Rosenau, it involves “systems of rule at all levels of human activity – from family to the international organization – in which the pursuit of goals through the exercise of control has transnational repercussions”⁷. According to Margaret Karns and Karen Mingst it is easier to define global governance by what it is not: “it is not global government, it is not a single world order, and it is not a top-down, hierarchical structure of authority”.⁸ Nevertheless, global governance as a concept is not

² Margaret Karns and Karen Mingst, *International organizations: the politics and processes of global governance*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2004, pp. 4-15.

³ *Ibidem*, p. 5.

⁴ James Rosenau, “Governance in the Twenty-First Century” in: *Global Governance*, Vol. 1, No. 1, 1995, p. 4.

⁵ Elke Krahmhann, “National, Regional and Global Governance: One Phenomenon or Many?” in: *Global Governance*, Vol. 9, No. 3, 2003, p. 329.

⁶ Thomas G. Weiss, “Governance, good governance and global governance: conceptual and actual challenges” in: *Third World Quarterly*, Vol. 21, No. 5, 2000, p. 806.

⁷ James Rosenau, “Governance...”, p. 13.

⁸ M. Karns and K. Mingst, *International organizations...*, p. 4.

entirely new. Its roots can be traced back to the European conquests of the fifteenth century, but its current form and structures came to become increasingly difficult to be explained.⁹

Moreover, it generated a “governance dilemma” as defined by the distinguished professor Robert Keohane¹⁰ that has persistently come under the scrutiny of the political scientists who tried to settle it in different ways. It basically referred to the fact that although we stand to benefit from this network of institutions that increase the potential for cooperation we tend to resist their creation as they are perceived as having the potential to limit our liberties with the rules that they create. Anne-Marie Slaughter reshaped the governance dilemma and turned it into a “globalization paradox”, as she reframed the terms under scrutiny. In her opinion, the paradox stems from the fact that on the one hand “[p]eoples and their governments around the world need global institutions to solve collective problems” whereas on the other hand an excessive centralization of power at the international level that might gradually lead to the creation of a world government can become a “dangerous threat to individual liberty”.¹¹ Under these circumstances, she advances the solution of “government networks” in the form of loose, cooperative, coordinated arrangements across borders among regulatory agents and agencies.¹² A different kind of answer has been put forward by Jan Aart Scholte, who considers that the most evident expression of the paradox lies in the democratic deficit of the institutions of global governance. Under these circumstances, his response to the issue in question was to make the structures of global governance accountable to the civil society understood as a “political arena where associations of citizens seek from outside political parties to shape societal rules”.¹³ Although proceeding from a similar hypothesis, but advancing a somehow different solution, Thorsten Benner, Wolfgang Reinicke and Jan Martin

⁹ Craig N. Murphy, “Global governance: poorly done and poorly understood” in: *International Affairs*, Vol. 76, No. 4, 2000, p. 789.

¹⁰ Robert Keohane, “Governance in a Partially Globalized World” in: *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 1, 2001, p. 1.

¹¹ Anne-Marie Slaughter, *A New World Order*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 8.

¹² *Ibidem*, p. 14.

¹³ J. A. Scholte, *Building Global Democracy*, p. 36.

Witte proposed a pluralistic system of accountability for the institutions of global governance in the form of multisectoral public policy networks that bring together “the public sector (government and international organizations), civil society and business”.¹⁴ Dani Rodrik, in his turn, acknowledges the existence of the globalization paradox and warns that we have to limit our ambitions with regard to economic globalization as otherwise we risk running one of the two risks of either deepening the legitimacy deficit if we advance too far in imposing global rules or of intensifying instability when we let global markets move on too far. The only way out according to his opinion is a return to the preceding version of globalization in which the nation-states preserved a central position.

Over the final part of the last century, the global governance received an increased attention due to the fact that the substantial thicker network of globalized relations altered the conduct of world affairs. Although it did not question the preeminence of states and international institutions, global governance involved also an increased number of other actors than the customarily public ones. At the same time, it underscored the recourse to very innovative practices and instruments, more informal in character than the long established ones existing in the relations between states and/or states and international institutions. Finally yet importantly, it heightened the multi-layered character of governance activities while overcoming at the same time the division between international, supranational and national.¹⁵ The crisis that started in 2008 in the US made the reassessment of the role and functioning of the present structures of global governance a top priority. Under the current circumstances, an evaluation of the role that groupings like G20, which came to play a key role in any discussion on the reform of the global forums an institutions becomes mandatory.

*

¹⁴ Thorsten Benner, Wolfgang Reinicke and Jan Martin Witte, “Multisectoral Networks in Global Governance: Towards a Pluralistic System of Accountability” in: *Government and Opposition*, Vol. 39, No. 2, 2004, pp. 191-92.

¹⁵ Armin von Bogdany, Philipp Dann and Matthias Goldmann, “Developing the Publicness of Public International Law: Towards a Legal Framework for Global Governance Activities” in: *German Law Journal*, Special Issue: Public Authority and International Institutions, Vol. 9, No. 11, 2008, p. 1378.

Nevertheless, any judgment on the present structures of global governance cannot be based only on considerations with regard to the degree of achievement of the goals laid down for them. On the contrary, without playing down their accomplishments one has to bear in mind the fact that they have been constantly lambasted for their lack of *effectiveness*, *legitimacy*, and *accountability*. More often than ever, any detraction of their merits was accompanied by an appeal for their restructuring. As such, the endeavors aimed at their reform are not new in themselves. They reemerged with increased strength in the context of the Asian crisis of 1997, but did not lead to any breakthrough. Only almost ten years later when a new crisis broke out with increased strength the need of finding ways out for overcoming the misgivings of the existing structures of global governance became stringent. The reforms have to proceed however from assessing the current situation and the criticism addressed to them, to value their relevance for overcoming the crisis and to appraise their value once the crisis is over.

Generally speaking, the *effectiveness* of an international institution depends on its transparency or its ease of monitoring and verifying compliance, on the robustness of its social-choice mechanisms or the capacity to withstand perturbations or disruptive occurrences in connection with the activities it governs, on its transformation rules or the procedures governing change, on the capacity of its governments to implement its provisions, on the fairness of its distribution of power, on the level of interdependence of its participants and on the power of its intellectual substructures to resist transforming pressures¹⁶. Assessing the effectiveness of an international institution is difficult and depends on the goals set for it, especially if we take into consideration that sometimes it is hard to make a distinction between output-, outcome- and impact oriented objectives.¹⁷ However, it is widely accepted that an institution can be regarded as

¹⁶ Oran R. Young, "The Effectiveness of International Institutions: Hard Cases and Critical Variables" in: James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel, *Governance without government: order and change in world politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 175-192.

¹⁷ Marianne Beisheim and Harald Fuhr, „Vorwort“ in: Marianne Beisheim and Harald Fuhr (ed.), *Governance durch Interaktion nicht-staatlicher und staatlicher Akteure. Entstehungsbedingungen, Effektivität und Legitimität sowie Nachhaltigkeit*, SFB-Governance Working Paper Series, Nr. 16, August 2008, p. 6.

effective “when it fulfills the demands placed on it”¹⁸ which is basically equivalent with advancing common objectives in a way in which the individual member states could not accomplish them alone.

The *legitimacy* as a concept was originally developed for assessing the democratic legitimacy of the states not of international institutions, but it was enlarged gradually to embrace also international institutions¹⁹. In relation to international institutions, legitimacy was defined as “a property of a rule or rulemaking institution which itself exerts a pull towards compliance on those addressed normatively because those addressed believe that the rule or institution has come into being and operates in accordance with generally accepted principles of right process”²⁰. The legitimacy of global governance institutions matters especially if we take into consideration the fact that although they do not control major means of coercion and only rarely exert direct authority over individuals, it becomes increasingly difficult to elude the norms and practices that stem from them (which in fact were once settled almost exclusively by the states) and at the same time pretend to be integrated in the international affairs.²¹

The *accountability* of international governance institutions takes into consideration not only the ways in which these are held accountable for their conduct, but in a more general manner how responsible they are in “developing policies and procedures for shaping mission and values, and for assessing performance in relation to goals”.²² If traditionally accountability was viewed as a retrospective process of evaluation of what has already been done, undertaken by those who have authority over the international organization (usually, its member states), nowadays there is

¹⁸ Katharina Gnath, Stormy-Annika Mildner and Claudia Schmucker, *G20, IMF, and WTO in Turbulent Times: Legitimacy and Effectiveness Put to the Test*, SWP Research Paper RP 10, August 2012, p. 7.

¹⁹ *Ibidem*, p. 6.

²⁰ Thomas Franck, *The power of legitimacy among nations*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 24.

²¹ Allen Buchanan and Robert Keohane, “The Legitimacy of Global Governance Institutions” in: *Ethics & International Affairs*, Vol. 20, Issue 4, 2006, pp. 405–6.

²² Simon Burrell and Caroline Neligan, Burrell, Simon and Caroline Neligan, *The Accountability of International Organizations*, Global Public Policy Institute Research Paper Series, No.2, 2005 [http://www.gppi.net/fileadmin/gppi/IO_Acct_Burall_05012005.pdf], 03 October 2012, p. 7.

increasing pressure for transforming the process into one which is more ongoing and participative in the sense of expanding the circle of those to which the organization is answerable to those broadly affected by its decisions especially where there are substantial risks of negative externalities such as financial crisis.

In brief, any reform of the institutions of global governance is bound to proceed from addressing the issues that affect the credibility of their entire activity. It is true that international institutions “should not be compared to ideal democratic systems”. They only have to approximate the ‘real world’ democracy since they also “face constraints of limited public information and interest, regulatory capture, the credibility of commitments, and bounded consensus”. What is of importance is to “calibrate” them in order to make them “the best that are feasible under ‘real-world’ circumstances”.²³

When the latest economic crisis was at its peak, the willpower for speeding up the pace of reform of some of the key institutions of global governance gained considerable ground. The process of reform though did not begin with the latest crisis. On the contrary, it was already in progress at the outbreak of the downturn as the deficiencies exposed by the structures of global governance have long been acknowledged. The reform was only further accelerated and deepened by the adverse economic conditions. In other words, despite its seriousness, the latest crisis contributed to the strengthening of multilateralism by bolstering the efforts of making the international financial institutions more effective, legitimate and accountable.

*

Against the background of the global economic decline the limits of G8, which has been long diagnosed of suffering on all three accounts discussed above,²⁴ became more than apparent. The questions concerning

²³ Andrew Moravcsik, “Is there a ‘Democratic Deficit’ in World Politics? A Framework for Analysis” in: *Government and Opposition*, vol. 39, no. 2, 2004, p. 337.

²⁴ Katharina Gnath and Niklas Reimers, “Die G8-Gipfelarchitektur im Wandel: Neue Herausforderungen an globales Regieren am Beispiel von Indiens wirtschaftlichen Aufstieg” in: *DGAPAnalyse*, no. 6, 2009. For a wider discussions on the problems raised by the implication of the new multilateral forums in the global governance see Ulrich Schneekener, *The Opportunities and Limits of Global Governance by Clubs*, SWP Comments, no. 22, September 2009, pp. 4-6.

G8's effectiveness stem more or less from the remoteness of its decision-making and its lack of resources for carrying out these decisions. The legitimacy problem is connected with the fact that its members were not elected, but invited to participate based on their capacity of being representative for the worldwide political and economic agenda. As far as the accountability is concerned, G8 has not developed any sort of mechanisms in this respect. However, it was not only the need to address these flaws the only reason for the transformation of G8. The change can be better understood in the context of the ongoing evolution of the international setup towards global networks at the expense of international hierarchies.²⁵ The crisis only added up to the need for a return to multilateralism in international relations requiring a new "style of leadership and diplomacy that is flatter, less hierarchical, and more inclusive".²⁶

After decade-long attempts to reconsider the format of G8 by extending invitations to different Third World countries,²⁷ G-20,²⁸ a wider

²⁵ Richard Higgott, *Multilateralism and the Limits of Global Governance*, CSGR University of Warwick, Working Paper No. 134/04, May 2004, p. 30.

²⁶ *Ibidem*, pp. 34-5.

²⁷ In 2001, the then Canadian Prime Minister Paul Martin proposed a thorough reform of G8 through its transformation into L20 (Leaders 20) comprising almost the same countries that belong to G20. Two years later the president of France made a new attempt to make the grouping more representative by inviting a number of countries regarded as having a systemic importance: Algeria, Brazil, China, Egypt, India, Malaysia, Mexico, Nigeria, Saudi Arabia, Senegal and South Africa to the 2003 Evian summit. Another two years on, it was the turn of Tony Blair to propose a new formula for a more representative G8 summit. By inviting Brazil, China, India, Mexico and South Africa to the 2005 Gleneagles meeting, Blair attempted to transform the group into a G8+5 club, but unfortunately neither this formula did survive the presidency of its designer. When Germany took over the G8 presidency in 2007, it tried to revive the old British proposal and added to it the idea of embedding the five countries into a thorough results-oriented discussion on cross-border investment, innovation and intellectual property rights, energy and climate change and development. The German initiative became better known as Heiligendamm Process. The results of the dialogue were to be evaluated by a G8+5 summit in 2009.

²⁸ G-20 consists of 19 countries – Argentina, Australia, Brazil, Canada, China, France, Germany, India, Indonesia, Italy, Japan, Mexico, Republic of Korea, Russia, Saudi Arabia, South Africa, Turkey, United Kingdom, United States – and the European Union. Since 2008, the leaders of these countries met four times. In 2010, one additional summit was held in South Korea. From 2011, the G-20 summits will be held annually. The meetings of the leaders are supported by the activities of a number of working and expert groups and the

group of nations, including beyond the G8 members the fast-growing China, Brazil and India, evolved into a leading forum for deliberating on the future economic and financial cooperation. G20 was not new in its entirety since its finance ministers and central bankers started already ten years before, in the aftermath of the Asian financial crisis, to work together on technical matters of international cooperation in their area of competence. The November 2008 G20 summit in Washington was a first positive signal that the grouping is capable of taking rapid action. However, the first meetings held firstly in Washington and then in London (April 2009) had a rather narrow agenda, limited to the coordination of the fiscal stimuli and financial bailouts necessary to put an end. A sea change in the G20 area of interest occurred on the Pittsburgh summit of September 2009. It is considered that from that point onward G20 started to evolve “from crisis response to global economic governance”.²⁹ Beyond creating a Framework for Strong, Sustainable and Balanced Growth that enclosed a firm commitment “to promote a resilient international financial system, and to reap the benefits of an open global economy”, the Leader’s Statement of the Pittsburgh Summit made unambiguous pronouncements on the measures to be taken for the policy and institutional reform of IMF and World Bank, the completion of the Doha Round or the establishment of a climate change regime with the help of the World Bank and other regional development banks.³⁰

The first three summits with their focus on immediate crisis management contributed directly to establishing for G20 a reputation of effective crisis manager. They placed high on the agenda of G20 some overarching goals that have ever since retained preeminence regardless of any of the subsequent attempts to recast these priorities and to add new ones. They are connected with the reviving of the global economy, strengthening of the financial system and improving the international

expertise of the leading international organizations such as World Bank, the IMF, the Organization for Economic Co-operation and Development, and the International Labor Organization.

²⁹ Geoffrey Garrett, “G2 in G20: China, The United States and the World after the Global Financial Crisis” in: *Global Policy*, vol. 1, no. 1, 2010, p. 37.

³⁰ *Pittsburgh Summit – Leader’s Statement*, Pittsburgh, 25 November 2009 on [<http://www.g20.org/Documents/final-communique.pdf>], 30 September 2012.

financial architecture,³¹ in order to be concise. They launched an overly ambitious Mutual Assessment Process (MAP) according to which, on the request of the G20, the IMF has to provide the grouping with the necessary technical analysis for evaluating how members' policies fit together and contribute to achieving G20's goals.

Although the Toronto summit of June 2010 did not manage to rise up to the high expectations attached to it due primarily to the disagreement between the European countries interested in laying sound foundations for international finance and the United States which emphasize the need for stimulating economic growth in the first place while deciding on the financial problems at a later point and a general lack of agreement on a future bank levy, the Seoul Summit of November 2010 managed to surmount some of the misunderstandings and created the premises for reinforcing the G20 position in the structures of global governance. It offered at least G20 the perspective of moving from crisis management to sustainable economic strategies. On this very occasion, G20 tackled complex problems as for instance the adoption of Basel III, the reform of the IMF or the redressing of global imbalances. It is obvious that in 2010 G20 benefited from a very proactive Korean leadership, keen to make from the Seoul summit, the first to be chaired by a non-G7 country, a success. If on the front of MAP the controversies were overwhelming, the Korean presidency was able to set in motion a far-reaching review of the IMF governance. The 14-th General Review of Quotas agreed upon by the Board of Governors of the IMF at its summit from December 2010 will, upon its entering into force, double the amount of quotas, shift more than 6 percent of quota shares to dynamic emergent markets and significantly realign quota shares³². As a result, China will become the third largest economy within the IMF whereas Brazil, China, India and Russia will enter the club of the ten largest shareholders. This will have as a result a change in the veto power of these countries. As a result, in the IMF Executive Board there will be two seats less for European countries and two seats more for emergent economies.

³¹ K. Gnath, S.-A. Mildner and C. Schmucker, *G20, IMF, and WTO...*, pp. 10-11.

³² International Monetary Fund, *Factsheet – IMF Quotas*, 24 August 2012, [<http://www.imf.org/external/np/exr/facts/quotas.htm>], 30 September 2012.

The last and one of the most dynamic stages in the up to now history of G20 began in 2011 and marked a new comeback of G20 in matters of crisis management. This was in fact a direct outcome of the rekindle of the euro-area sovereign debt crisis, which absorbed to a certain extent all the energies of the G20s presidencies and summits from then onwards. After the G20 members tripled the resources available to IMF to \$750 billion, including \$250 billion in Special Drawing Rights, at their summit in Los Cabos in June 2012 the G20 leaders undertook to provide the Fund with another \$456 billion in bilateral credit to increase its resources. Apart from this, G20 failed to deliver as the “premier forum for international economic cooperation” that has aimed to become. Of course, a number of reasons have already been put forward as for instance the fact that the European problems are difficult to be tackled because of the difficulties posed by the internal coordination mechanisms or the reality that any help offered to the Europeans will pave the way for a further alteration of their power inside international organizations.³³ Although the results of the last two G20 summits did not rise to the high expectations attached to them, it will be nevertheless difficult to ignore the fact that if a forum like G20 did not exist, it would have been necessary to invent it.

Sweeping G20 into a central position among the international forums of global governance can be construed as a strong signal that emerging markets are ever more significant and in the long term will keep growing in importance. The ascendancy of G20 can be nevertheless assigned to a certain number of factors. Firstly, it was recognized as a leading forum for managing and steering political processes during the latest financial crisis. It proved to be more supple than the existing “hard” legalized organizations of the United Nations” as it could decide with increased flexibility on issues like the frequency of the meetings, agenda or future directions of action.³⁴ Secondly, it responds better to at least some of the problems that were raised in connection with G8 namely those regarding its capacity of being representative and legitimate. G20 accounts

³³ Jean Pisani-Ferry, “Macroeconomic Coordination: What Has the G20 Achieved?” in: *Think Tank 20: New Challenges for the Global Economy, New Uncertainties for the G-20*, Washington D.C.: Brookings, 2012, p. 33.

³⁴ John Kirton, “The Group of Twenty” in: Thomas Hale and David Held (ed.), *Handbook of Transnational Governance: Institutions & Innovations*, Malden: Polity Press, 2011, p. 54.

for almost 85 per cent of the world's gross domestic product, some 80 per cent of the global trade and 65 per cent of the entire population. Thirdly, it involves in global decision-making countries, which play a progressively more significant weight in world economic affairs. Finally, it allows a country like China a smoother integration in a leading club while avoiding a humiliating probation period as it was the case with Russia³⁵ and, at the same time, to maintain a relative low profile until reaching the position of global leadership it is striving for so long.³⁶

Nevertheless, the fact that the crisis has given G20 a hefty thrust and moved it to the forefront do by any means not connote that G8 is going to become obsolescent. On the contrary, when taking a closer look to the documents adopted on the occasion of their last summits held in June 2010 in Canada, G8 appears to have stepped aside from the economic realm and accepted the precedence of G20 in dealing with this sort of issues, while maintaining at the top of its agenda non-economic issues such as development, environmental sustainability, maternal and child health and, extremely important, international peace and security.³⁷ This is actually another recognition of the fact that G20 is now to be regarded as the most important economic consultative body. Although G20 assumed increased responsibilities there is no sign that in the near future this forum will replace the more mature G8. On the contrary, it is to be expected that the division of responsibilities will be furthered.

Despite its already established usefulness in times of crisis, in its up-to-now existence of G20 could not escape the critics. They span from the observation that the leaders of the member states although competent for making difficult political decisions lack the necessary expertise for dealing with the technicalities of financial challenges and reach to the observation that the grouping is nothing more than a steering committee for G8.³⁸

³⁵ Anthony Payne, "The G8 in a changing global economic order" in: *International Affairs*, vol. 84, no. 3, 2008, p. 532.

³⁶ G. Garrett, "G2 in G20...", p. 37.

³⁷ *Muskoka Declaration: Recovery and New Beginnings*, Muskoka, Canada, 26 June 2010 [<http://www.g8.utoronto.ca/summit/2010muskoka/communique.html>] 30 September 2012.

³⁸ *Ibidem*, pp. 57-8.

Conclusions

It is true that G20 assuaged to a certain extent the legitimacy concerns that accompanied the existence of G8 from its very beginning.³⁹ It cannot however eliminate these apprehensions as long as its membership does little to alleviate older wounds such as the overrepresentation of the European countries (with four full members plus the European Union represented by the president of the European Council) whereas entire regions are not present at its meetings or are obviously underrepresented (for instance, for the whole African continent there is only one seat occupied by South Africa). As a consequence we can consider this forum as more representative than the previous G8, but still far from being representative of the entire international community as its membership remains selective, self-selective, to be more precise.

The process of reforming the institutions of global governance, so intensely discussed in the years that followed the Asian economic crisis, was finally set into motion although its ultimate outcome is now still difficult to be predicted. There is however high expectations that the “growing pressure for more inclusive, secure and sustainable globalization” is likely to give additional momentum to the emergence of new patterns, institutions and processes in global governance that can address “the need for proactive global systemic risk management”.⁴⁰ However “in a world where economic globalization has outpaced political globalization”,⁴¹ the necessity to adjust the existing institutions of global governance to the structural changes both inside and outside their own organizations in order to better cope with future economic systemic risks is and will continue to remain at least for the foreseeable future a very demanding task. From the onset of the crisis, the difficult issue of reforming the institutions of global governance was addressed most thoroughly on the last G-20 summits. When the crisis was at its peak, G20 proved to be flexible in easily adapting its agenda, imaginative in coming out with solutions to difficult issues and efficient in the sense suggested

³⁹ Gokhan Ozkan, “The global governance reform and the role of the G20 in recovery from the global crisis” in: *Procedia Social and Behavioural Sciences*, vol. 24, 2011, p. 162.

⁴⁰ Ulrich Schneekener, *The Opportunities and Limits of Global Governance by Clubs*, p. 7.

⁴¹ Joseph Stiglitz, “Making Globalization Work” in: *The Economic and Social Review*, vol. 39, no. 3, 2008, p. 177.

above by Oran Young, that is to say in coming up with transformation rules and procedures for governing change.⁴² Still, one important issue for the G20 will be to prove its usefulness also in times when there is no crisis to demand a decisive response.

Bibliography

1. Beisheim, Marianne and Harald Fuhr (2008), „Vorwort“ in: Marianne Beisheim and Harald Fuhr (ed.), *Governance durch Interaktion nicht-staatlicher und staatlicher Akteure. Entstehungsbedingungen, Effektivität und Legitimität sowie Nachhaltigkeit*, SFB-Governance Working Paper Series, Nr. 16, August 2008.
2. von Bogdany, Armin, Philipp Dann and Matthias Goldmann (2008), “Developing the Publicness of Public International Law: Towards a Legal Framework for Global Governance Activities” in: *German Law Journal*, Special Issue: Public Authority and International Institutions, Vol. 9, No. 11, 1375-1401.
3. Benner, Thorsten, Wolfgang Reinicke and Jan Martin Witte (2004), “Multisectoral Networks in Global Governance: Towards a Pluralistic System of Accountability” in: *Government and Opposition*, Vol. 39, No. 2, 191-210.
4. Buchanan, Allen and Robert Keohane (2006), “The Legitimacy of Global Governance Institutions” in: *Ethics & International Affairs*, Vol. 20, Issue 4, 2006, p. 405–37.
5. Burrell, Simon and Caroline Neligan (2005), *The Accountability of International Organizations*, Global Public Policy Institute Research Paper Series, No.2, [http://www.gppi.net/fileadmin/gppi/IO_Acct_Burall_05012005.pdf]
6. Commission on Global Governance (1995), *Our Global Neighborhood. The Report of the Commission on Global Governance*, Oxford: Oxford University Press.

⁴² Oran Young, “The Effectiveness of International Institutions...”, pp. 175-92.

7. Jean Pisani-Ferry (2012), "Macroeconomic Coordination: What Has the G20 Achieved?" in: *Think Tank 20: New Challenges for the Global Economy, New Uncertainties for the G-20*, Washington D.C.: Brookings, 28-33.
8. Franck, Thomas (1990), *The power of legitimacy among nations*, New York: Oxford University Press.
9. Garrett, Geoffrey (2010), "G2 in G20: China, The United States and the World after the Global Financial Crisis" in: *Global Policy*, vol. 1, no. 1, 29-39.
10. Gnath, Katharina and Niklas Reimers (2009), *Die G8-Gipfelarchitektur im Wandel: Neue Herausforderungen an globales Regieren am Beispiel von Indiens wirtschaftlichen Aufstieg*, DGAP Analyse, no. 6.
11. Gnath, Katharina, Stormy-Annika Mildner and Claudia Schmucker (2012), *G20, IMF, and WTO in Turbulent Times: Legitimacy and Effectiveness Put to the Test*, SWP Research Paper RP 10, August 2012.
12. Higgott, Richard, *Multilateralism and the Limits of Global Governance*, CSGR University of Warwick, Working Paper No. 134/04, May 2004.
13. International Monetary Fund, *Factsheet – IMF Quotas*, 24 August 2012, [<http://www.imf.org/external/np/exr/facts/quotas.htm>].
14. Karns, Margaret and Karen Mingst (2004), *International organizations: the politics and processes of global governance*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
15. Keohane, Robert, "Governance in a Partially Globalized World" in: *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 1, 2001, p. 1-13.
16. Kirton, John (2011), "The Group of Twenty" in: Thomas Hale and David Held (ed.), *Handbook of Transnational Governance: Institutions & Innovations*, Malden: Polity Press, pp. 55-61.
17. Krahmman, Elke (2003), "National, Regional and Global Governance: One Phenomenon or Many?" in: *Global Governance*, Vol. 9, No. 3, 323-346.
18. Moravcsik, Andrew (2004), "Is there a 'Democratic Deficit' in World Politics? A Framework for Analysis" in: *Government and Opposition*, vol. 39, no. 2, 336-363.
19. Murphy, Craig N. (2004), "Global governance: poorly done and poorly understood" in: *International Affairs*, Vol. 76, No. 4, 789-803.

20. Ozkan, Gokhan (2011), "The global governance reform and the role of the G20 in recovery from the global crisis" in: *Procedia Social and Behavioural Sciences*, vol. 24, 159-166.
21. Payne, Anthony (2008), "The G8 in a changing global economic order" in: *International Affairs*, vol. 84, no. 3, p. 519-533.
22. Scholte, Jan Aart (2011), *Building Global Democracy? Civil Society and Accountable Global Governance*, Cambridge: Cambridge University Press.
23. Rosenau, James (1995), "Governance in the Twenty-First Century" in: *Global Governance*, Vol. 1, No. 1, 13-43.
24. Schneckener, Ulrich (2009), *The opportunities and Limits of Global Governance by Clubs*, SWP Comments, no. 22, September 2009.
25. Slaughter, Anne-Marie (2004), *A New World Order*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
26. Stiglitz, Joseph (2008), "Making Globalization Work" in: *The Economic and Social Review*, vol. 39, no. 3, 171-190.
27. Weiss, Thomas G. (2000), "Governance, good governance and global governance: conceptual and actual challenges" in: *Third World Quarterly*, Vol. 21, No. 5, 795-814.
28. Young, Oran R. (1992), "The Effectiveness of International Institutions: Hard Cases and Critical Variables" in: James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel (ed.), *Governance without government: order and change in world politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

BORDERS, MIGRATION, AND THE CHANGING NATURE OF SOVEREIGNTY

Ruxandra Ivan*

Abstract: *Our contribution will try to map the main interrogations that cross the relation between democracy, migration and sovereignty in the 21st century. We will argue that, while the political body of the nation-State is fragilized by immigration, new ways of re-instituting the cohesiveness of its political community are set up by the State in order to enhance its identity through difference with respect to others. These include the consolidation of external borders, but also enhancing the symbolic internal boundaries between “us” and “the others”. The recent discourse of the European leaders about the failure of multiculturalism is an example of this attempt to re-institute difference.*

Keywords: borders; migration; sovereignty; globalization; fences.

The purpose of this article is, briefly stated, to retrace the link between borders, immigration and sovereignty. In other words, our main thesis is that we are witnessing a transformation of the nature of sovereignty – as we have known it since the Treaty of Westphalia – which is, at least partially, due to the increasing permeability of borders and to the way in which contemporary states cope with the issue of immigration. Our argument unfolds in three steps. First, we will show how the sovereign state constitutes its identity by clearly demarcating two of its most important identity markers: territory and political community. Territory has been historically constituted by a sharp distinction between a domestic space, ordered, hierarchical, where the state exercises its sovereignty, and

* Ruxandra Ivan is a Lecturer in International Politics at the University of Bucharest. Contact: ruxandra.ivan@fspub.unibuc.ro

which is delineated by physical borders, and an international space which is portrayed as anarchical and dangerous. Political community, on the other hand, is constituted by the demarcation of symbolic borders marking 'otherness': the cohesiveness of the nation is guaranteed by the shared language, culture, traditions and, eventually, ethnicity. The role of the alien inside this political community is precisely to mark difference and to strengthen the unity of the nation.

We will next underline the way in which both these identity markers are fragilized in the context of globalization. Frontiers have lost much of their capacity to keep the domestic space in: numerous flows are now crossing the borders hence and forth, beyond the control of the state. Moreover, the body politic of the nowadays nation-state is fragilized by immigration. As a result, the state seeks for new ways of consolidating the cohesiveness of the political community and of re-instituting sovereignty. It manages to do this by re-instituting borders: both physical, external borders and symbolic, internal ones, aimed at clearly delimiting the domestic from the international space, and the political community ('us') from the strangers ('them'). This dichotomy is perceived by the state as being necessary in order to survive globalization. The response of the state to its increasing incapacity to control the flows that cross its frontiers, thus rendering irrelevant the strong distinction inside/outside, is a reconstitution of its sovereign core through more control over its territory and population.

Constituting Identity (I): Territoriality

Territory is the foundational basis of sovereignty. Various definitions of sovereignty refer to the territorial nature of the state and specify territory as crucial to the delimitation of the political space.¹ The Treaty of Westphalia, which is considered the basis of the modern system of states, enhances two important principles: *Rex imperator in regno suo* and *Cujus regius, ejus religio*. The first of these principles refers to territory; the second, to the political community. The fact that the king ought to be considered an emperor *on its*

¹ E.g. Ian Brownlie, *Principles of Public International Law*, 5th edition, Oxford and New York: Oxford University Press, 1998, p. 106; Martin Griffith, Therry O'Callaghan, *International Relations: The Key Concepts*, London: Routledge, 2002, p. 297.

territory is intended to prevent foreign interference on a clearly delimited space. The political organization of space thus shifts at the dawn of modernity: during the Middle Ages, states were not centralized and the political power was ordered in a pyramid-type structure. Control over territory was strong at the center, but more and more diffuse at the margins, depending on the capacity of the center to radiate power, and borders shifted frequently as a result of wars and conquests. The spatial organization of the world was significantly affected by the shift of the nature of political power brought about by the Treaty of Westphalia: "As a consequence of sovereignty, political lines upon maps assumed great importance. The concept of the powerful city-state, radiating and concentrating power, and of overlapping circles of influence, was replaced with the idea of homogeneity within linear territorial borders".² The idea of homogeneity is very important here, as it has become increasingly difficult nowadays for the state to show the capacity to exercise the same amount of control and sovereignty over the entirety of its territory.

In order to enhance control and sovereignty, a whole range of symbolic narratives have been initiated by the state. The physical demarcation of borders is accompanied by a discourse of delineation of the domestic space with respect to the external realm. Thus, sovereignty is associated with "a rational identity; a homogeneous and continuous presence that is hierarchically ordered, that has a unique centre of decision presiding over a coherent 'self', and that is demarcated from, and in opposition to, an external domain of difference and change...", while the international anarchical space is "an aleatory domain characterized by difference and discontinuity, contingency and ambiguity, that can be known only for its lack of the coherent truth and meaning expressed by a sovereign presence".³ The state presents itself as the sole authority capable of safeguarding this separation between a safe domestic space and a dangerous foreign environment, and it can only do this by maintaining very precise separation lines between *inside* and *outside*. Not only the outside is dangerous, but all that comes from outside the boundaries of the

² M. Griffith, T. O'Callaghan, *op. cit.*, p. 297.

³ Richard Ashley, "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique", in *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 17, 1988, pp. 227-262, p. 230.

state has the potential of becoming so: hence, the foreigners have always been regarded with distrust by nation states.

The historical process by which the modern state has constituted itself territorially is marked by violence.⁴ Of course, no one can deny that wars are a constant of history, and that violence has been an instrument for politics ever since human societies exist; but a difference needs to be made here between violence as a tool of policy and violence as a founding principle, although not explicitly assumed, of the state. In other words, for the modern state, violence is not only “configurative”,⁵ but it is “constitutive”: the state cannot be thought of in its absence. Violence “is fundamental to the ontological structuring of the states, and is not merely something to which fully formed states resort for power-political reasons”.⁶

Violence is intimately linked to the constitution of borders. Most of the times, wars are territorially motivated; moreover, they strengthen the cohesiveness of the body politic by sharply posing the distinction between the native and the foreigners. From this point of view, violence fulfills a double role: it is necessary in order to circumscribe the political space of the state within its physical borders, and it establishes symbolic borders between communities. But the two are never separated during the modern period. The powerful symbolic weight of physical borders survived globalization, if we think of the more and more invading practices of border controls through which the state violently marks its authority. The distinction inside/outside also refers to the way violence is managed by the state, who claims to possess the “monopoly over legitimate violence”: no one is authorized to exercise violence except for the state itself; while outside, in the international realm, violence is neither controlled nor regulated by a higher authority.

⁴ Bradley Klein, *Strategic Studies and World Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

⁵ As argued by John G. Ruggie, “Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations”, in *International Organization*, vol. 47, no. 1, 1993, pp. 139-174, pp. 162-3.

⁶ Richard Devetak, “Postmodernism”, in Scott Burchill *et al.*, *Theories of International Relations*, London: Palgrave Macmillan, 2001, pp. 181-208, p. 191.

Another truth-effect⁷ of boundary-drawing, which further links sovereignty to borders, is completion: borders institute a visible and tangible difference between the inner and the outer space, rendering the state complete, total, round – and thus further suggesting its naturalness and perfection as a form of political organization. Or, as postmodern international thinkers have argued, “the sovereign state, as the currently dominant mode of subjectivity, is by no means natural”;⁸ it has been historically constructed as an instrument of domination.

Territory and political community are intimately linked. The ideal of superposition between a political community conceived in terms of nationality and a clearly demarcated territory has been a constant of modern European politics. This has become an ontological link in the European mentalities: there is an ontological necessity of correspondence between the territory (topos) and the nation, that Jacques Derrida called 'ontopology'.⁹ The issue has been investigated by David Campbell, who showed that it is precisely this norm of correspondence that led to the violent Yugoslav wars in the 1990s, because it leads to a desire of a coherent, bounded, mono-cultural community.¹⁰ And the fact that globalization weakens, on the one hand, the superposition between territory and nation, and on the other hand the borders between communities and states, generates a counter-reaction of protection from the state and the political community which consists in re-inscribing borders and re-asserting cultural and national differences, in order to hold on to their ontological identity.

How are borders affected by the advent of globalization? First, the phenomena that accompany globalization have virtualized much of the traditionally physical exchanges – such as money transfers, communication, and even commerce. Physical borders have become

⁷ I use the term “truth effect” to indicate the way in which human action (or discourse) is able to generate truth in a manner described by Michel Foucault in « Verité et pouvoir: entretien avec M. Fontana », *L'Arc*, no. 70, 1977. More on the 'truth effects' in Foucault's work in Karlis Racevskis, “Interpreting Foucault”, *Papers on Language and Literature*, no. 29, 1993.

⁸ Richard Devetak, *art. cit.*, 196.

⁹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.

¹⁰ David Campbell, *National Deconstruction. Violence, Identity and Justice in Bosnia*, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1998, pp. 168-9.

irrelevant for this kind of exchanges. Moreover, the existence of the world wide web allows for the creation of *virtual communities* which are not territorially coherent. Before globalization, the very idea of community was linked to a contiguous space; this is one of the reasons for the success of the political communities based on the idea of nation in the 19th century. The internet made possible for people to federate around shared ideas, interests or principles without being conditioned by proximity and in a transnational manner. This de-territorialization, this lack of boundaries is a great blow for traditional political communities and a direct threat to the cohesiveness of the nation-state. The latter sees itself obliged to find new ways of reconstituting the borders of its political body.

We are thus witnessing the “displacement of a world order of nested territorial formations composed of a discernible inside and outside” in favor of a new order in which “spatial configurations and spatial boundaries are no longer necessarily or purposively territorial or scalar, since the social, economic, political and cultural inside and outside are constituted through the topologies of actor networks....”.¹¹ The network is, nowadays, the prevailing mode of space structuring, after the model of the radiating center in the Middle Ages and the territorial organization in similar and clearly differentiated units – states – during the modern period. Or, the corollary of this network structure of world politics is the lesser relevance of borders.

But the consequences of globalization go further than rendering borders irrelevant. Another important result is the fact that the states have been losing more and more of their powers of control – first, over the economy, but also over different types of flows that are crossing their frontiers – people, information, illegal merchandise. The impact of the globalization of the markets on state authority has been underlined by several researchers¹² and goes beyond the scope of our study. What interests us more here is the way in which states deal with the flows of

¹¹ Ash Amin, “Regions Unbound. Towards a new politics of place”, in *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, vol. 86, no. 1, 2004, pp. 33-44, p. 33.

¹² Susan Strange, “The Declining Authority of States”, in Anthony McGrew and David Held (eds.), *The Global Transformations Reader*, Cambridge: Polity Press, 2000, pp. 148-155; Susan Strange, *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

people which are becoming more and more dynamic and difficult to manage. This is why the next section will address more in depth the issue of immigration and its consequences upon state identity in the 21st century.

Constituting identity (II): The Stranger

Any political community needs a binding principle, an idea capable of holding it together. In Europe, since the 19th century, this role has been accomplished by the idea of nation. Being understood, in the German tradition, as community of race, culture and language, and in the French tradition as the will of living together (in the words of Ernest Renan, the nation is a “daily plebiscite”¹³), the nation has been the privileged form of political community, the depository of state's sovereignty. However, Renan's voluntary definition of the nation is somehow idealistic, since neither will, nor culture seem to be enough for holding together a nation.¹⁴ Something else is necessary: a centralized political apparatus and an educational system that promotes the official culture that is subsequently embraced by all the members of the nation. „People wish to unite politically with (and only with) those who share their culture”.¹⁵ Moreover, the nation is a primary referent of identity for those who are part of it: in the 20th century, people define themselves first as French, Romanian, German or Italian, and only secondly with other identity marks such as European, liberal, environmentalist etc. A nation can be thought of in terms of “a politically autonomous identity community” - where an *identity community* is defined as “an autonomous human group whose members consider, explicitly or implicitly, that they belong above all to the respective community”.¹⁶ Or, globalization not only obliterates borders, but it also transforms political communities. The nation is no longer the privileged referent of identity. “*Mourir pour la patrie*” has a totally different meaning and appeal today than it had a century ago. Loyalties shifted from the nation-state to other forms of communities, hence the growing importance of regions and local communities. Moreover, the possibility of instant

¹³ Ernest Renan, “Qu'est-ce qu'une nation?”, conférence faite à la Sorbonne, le 11 mars 1882.

¹⁴ Ernest Gellner, *Națiuni și naționalism*, București: Antet, 1997, pp. 85-87.

¹⁵ *Ibidem*, p. 87.

¹⁶ Sergiu Mișcoiu, *Formarea națiunii. O teorie socio-constructivistă*, Cluj-Napoca: Efes, 2006, p. 41.

communication through the Internet has allowed for the existence of *virtual* communities: thus, the idea of community is no longer territorially-dependent. One can declare oneself an anti-statalist, a Marxist, a Basque, a Berliner or a human rights activist before he/she is French, Dutch, Spanish or German. Thus, globalization has eroded not only frontiers, but also the identity foundation of the nation-state and has weakened the bonds that held together the national political communities. Or, the nation has been such a successful story for the 19th and 20th century states, that they continue to hold on to it with all the means available – including criminalizing the immigrant as the 'illegal alien', a portrait intended to create an image of the stranger as a threat to the political community.

Even if we choose not to appeal to the concept of 'nation' in order to understand the place of the immigrant in the contemporary political communities, we nevertheless find that the State is an exclusionary form of political organization.¹⁷ The sovereign state generates exclusion, by posing a rigid distinction between 'us' and 'them'. In other words, it needs 'otherness' in order to constitute its own identity. Difference with respect to the stranger, as well as borders that demarcate the domestic political space, create identity.

Andrew Linklater has developed a strong argument about the "sovereignty-territory-nationality-citizenship nexus".¹⁸ He argues that the modern state has put in practice a totalizing project that is based on the assumption that the boundaries of sovereignty, territory, nationality and citizenship must coincide.¹⁹ This is why boundaries have to be clearly demarcated both in what concerns territory and the political community – the nation. The result of this project is the creation of an exclusionary form of community, that Linklater calls 'bounded community', which is based on the principle of difference and separation with respect to the rest of the world. This observation about the process of identity-creation of the modern state is also shared by other theorists from the reflectivist strand,²⁰

¹⁷ Richard Devetak, "Critical Theory", in Scott Burchill *et al.*, *op. cit.*, pp. 155-180.

¹⁸ Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

²⁰ The distinction between 'rationalist' and 'reflectivist' schools of International Relations has been made by Robert Keohane, "International Institutions. Two Approaches", in *International Studies Quarterly*, vol. 32, no. 4, Dec. 1988, pp. 379-396. He distinguishes

such as David Campbell. In *National Deconstruction*, he deploys the same type of argument, concluding that the institution of boundaries between communities will always have, as result, some form of violence.²¹ Researches of the critical theorists and postmodern thinkers of International Relations lead to the same conclusion about the constitution of the modern state around the notions of territory and political community: "Identity (...) is an effect forged, on the one hand, by disciplinary practices which attempt to normalize a population, giving it a sense of unity, and on the other, by exclusionary practices which attempt to secure the domestic identity through processes of spatial differentiation, and various diplomatic, military, and defence practices".²²

The sense of unity of the political body of the nation-state is also consolidated through collective violence, as shown by René Girard. Persecution is a primordial mechanism of the constitution of a community. The latter is bond by the foundational sacrifice which has to be renewed periodically, as a form of remembrance of its identity. Moreover, crisis moments favor collective persecutions. Marginals and outsiders constitute the perfect victims for these secularized rituals: "Ethnic and religious minorities tend to polarize majorities against them. We can identify here a victim-selection criterion which is, of course, specific to each society, but which is also trans-cultural in its principle. There are no societies which don't subject their minorities, the less integrated groups or simply those who are different, to certain forms of discrimination, if not persecution (...). The victim selection has universal characteristics...".²³ Without reference to Girard, but arguing the same type of marginality of the stranger, Nedim Karakayali provides empirical proof to show that in modern societies, the strangers fulfill social roles that none of the natives are willing or able to perform.²⁴

between theorists informed by a materialist ontology and a positivist epistemology (the 'rationalists') and those who base their arguments on an idealist ontology and a post-positivist, or hermeneutic, epistemology (the 'reflectivists'). Among the latter are several schools such as postmodernism, critical theory, or feminism.

²¹ David Campbell, *op. cit.*, p. 13.

²² Devetak, *art. cit.*, pp. 194-5.

²³ René Girard, *Țapul ispășitor*, București: Nemira, 2000, p. 26.

²⁴ Nedim Karakayali, "The Uses of the Stranger: Circulation, Arbitration, Secrecy, and Dirt", in *Sociological Theory*, vol. 24, no. 4, Dec. 2006, pp. 312-330.

The 9/11 terrorist attacks also constituted the occasion of the radicalization of the discourse that criminalized the stranger. The stranger is a suspect by the very fact that he/she does not belong, that he/she is different. Its position in the western societies became more and more unstable. In all Western states, the immigration policies hardened. Actually, the 9/11 attacks marked the beginning of a wave of policies that restricted individual freedoms, instituted controls and surveillance of the state over the private lives of the citizens, marginalized even more the non-natives and, last but not least, re-instituted strong borders in the forms of stricter controls at the frontiers, but also as physical walls and fences, as we will show in the next section.

Meanwhile, at the beginning of the 2000s, researchers began to investigate the assertion that governments control immigration in order to re-affirm their sovereignty. The first study to make this argument is a research of the US immigration policy during a century (1890-1990) which shows that the main factor influencing the policy change in this period was not economic or social, but international.²⁵ The author analyzes the debates of the US Congress and the Acts it released during this period. Transformations of the international environment (such as the Cold War or the relations with Latin America) led to a re-interpretation of American national identity, which in its turn led to shifts in immigration policy. A case in point is the period of the 1990s, when a stereotype of the “migrant as criminal”²⁶ is circulated in US policy circles and public opinion, having as result a radical policy of stopping immigration at the Mexican border.

This is, thus, the role of the stranger in contemporary western societies. First, it reminds them about *difference*, and consequently about identity. Second, it offers the perfect victim necessary for a ritualized sacrifice that reenacts the foundational moment. Third, it can be constructed as a threat, and thus constitute a stimulus for the cohesion of the political community. The portrait of the ‘illegal immigrant’ was in fact constructed as a threat for the security of the political community through discourse – political discourse, by which politicians try to gain popularity

²⁵ Cheryl Shanks, *Immigration and the Politics of American Sovereignty, 1890-1990*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

²⁶ Joseph Nevins, *Operation Gatekeeper: The Rise of the ‘Illegal Alien’ and the Making of the US-Mexico Boundary*, New York and London: Routledge, 2002.

(because the language of exclusion and victimization is easy to understand by the masses), but also legal discourse, since it is written in law. The construction of the portrait of the alien through political discourse but especially through law-making is intended to create a truth effect that will consolidate this negative image of the stranger in western societies.

Re-constituting Sovereignty

In his now famous discourse in Toulon on December the 1st, 2011, the President of France, Nicholas Sarkozy, spoke of the need to consolidate the external frontiers of the EU.²⁷ Earlier that year, Chancellor Angela Merkel mentioned “the failure of multiculturalism” in Europe.²⁸ In the autumn of 2011, Hungary passed a law which obliged homeless people to pay a fine for living in the street.²⁹ Although different with respect to their target, these are manifestations of the same attitude and which address the same problem of the state: the need to re-constitute the political community through drawing boundaries – physical boundaries, to stop the foreigners from getting in; cultural boundaries, or status boundaries. The foreigner, the culturally different and the homeless are three types of 'otherness', which is necessary for the definition of political identity. All the three gestures of state officials mentioned above are part of the same register of identity-formation, attempting to define a group through difference with respect to others. This tendency is more and more salient in our times and it is a hypostasis of the efforts made by the state to recover what has been lost in the process of globalization. Together with this radicalization of the discourse about the 'other' (be it an ethnic 'other', a cultural 'other' or a socio-economic 'other'), the state develops policies that are rhetorically used to deepen the conscience of 'otherness'. We will not directly address the issue of the socio-economic statuses, as it does not make the object of our inquiry; but we will present two types of policies implemented by states or by the EU: the building of fences/walls and the creation of foreigners'

²⁷ Nicholas Sarkozy, *Discours du Président de la République à Toulon*, 1 décembre 2011, [<http://www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2011/discours-du-president-de-la-republique-a-toulon.12553.html>], retrieved on 18 February 2012.

²⁸ BBC News, *Merkel says German multicultural society has failed*, 17 October 2010, [<http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451>], retrieved on 18 February 2012.

²⁹ [<http://www.politics.hu/20120217/un-experts-urge-hungary-to-review-law-criminalizing-homelessness/>], accessed on February 19, 2012.

camps. Both policies are purportedly intended to stop illegal immigration. We will argue that the results are rather rhetorical than efficient: both policies are quite ineffective in terms of stopping immigration; in exchange, they have a strong symbolic impact because they are very visible – physically visible. Thus, they have a great symbolic impact on the communities they are destined to – the political communities that states are trying to re-constitute – by clearly indicating the boundaries between 'us' and 'the others'.

a. Fences

In an era where borders are so permeable, a number of states have sought to consolidate their frontiers by building fences or walls intended to protect them from illegal immigration or from enemy neighbors.

The border between the US and Mexico is 3141 km long. Illegal immigration has been considered a problem by US authorities since the beginning of the 1990s. In the autumn of 1994, Bill Clinton launched a policy intended to reduce illegal immigration from Mexico: 'Operation Gatekeeper'. This policy consolidated the role of several national agencies such as the US Border Patrol or the Immigration and Naturalization Service, the budget of which doubled between 1994 and 1997, reaching 800 million dollars. Another component of the Operation was the erection of fences along several sectors of the US-Mexico border. This policy was enforced in 2005 by another initiative of the Department of Homeland Security, the 'Secure Border Initiative' (SBI), which has two major components: virtual surveillance of borders, through cameras, sensors, and radars; and the building of infrastructure such as fences or roads to be patrolled along the border. In 2006, the Congress passed the 'Secure Fence Act', a law that authorized and funded the construction of a physical fence.³⁰ By 2010, 1035 km of fences were completed.³¹ The wall is made of concrete, it reaches 6.4m in its highest points and 1.8 m deep underground.

³⁰ "An Act To establish operational control over the international land and maritime borders of the United States", HR 6061, Public Law 109-367, [<http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-109publ367/html/PLAW-109publ367.htm>], retrieved on 20 February 2012.

³¹ [<http://www.globalsecurity.org/security/systems/mexico-wall.htm>], retrieved on 20 February 2012.

At the moment of its launching, 'Operation Gatekeeper' may have had a primarily economic rationale, as Noam Chomsky thinks: "The timing of the Operation Gatekeeper was surely not accidental. It was anticipated by rational analysts that opening Mexico to a flood of highly-subsidized US agribusiness exports would sooner or later undermine Mexican farming, and that Mexican businesses would not be able to withstand competition from huge state-supported corporations that must be allowed to operate freely in Mexico under the Treaty [the NAFTA Treaty]. One likely consequence would be flight to the US, joined by those fleeing the countries of Central America (...). Militarization of the border was a natural remedy".³² But it slowly became a lot more symbolic in its nature, especially after the 9/11 attacks which consolidated the myth of the 'illegal alien'.

In 2010, President Obama stopped the expansion of the wall. One of the reasons might be the huge costs for building and maintenance (in certain areas, the fence cost 1.7 billion dollars per mile³³). Other issues raised by the construction were the impact on the environment and the impact on the native American (Indian) communities along the border. But let us not be illusioned: in spite of all this, public support for the fence in the US was at 68% in 2010.³⁴

The second most notorious fence is the Israeli West Bank Barrier. Built by the state of Israel with the purpose to protect civilians from Palestinian terrorism and suicide bombers, after an idea launched in 1992 by Ytzak Rabin, it should be 760 km long; in some areas, it reaches 8m high. The first segment was erected between 2000 and 2003. Because the terrain did not allow its construction on the exact green line of delimitation between Israel and the Palestinian territories, it enters *inside* 9.5% of the

³² Noam Chomsky, *The Unipolar Moment and the Obama Era*, Lecture at the National Autonomous University of Mexico (UNAM), 21 September 2009, [<http://www.chomsky.info/talks/20090921%281%29.htm>], retrieved on 20 February 2012.

³³ Jennifer McFayden, *Immigration Issues: US-Mexico Border Fence Pros and Cons*, [http://immigration.about.com/od/bordersportsandcustoms/i/Fence_Issue.html], retrieved on February 20, 2012.

³⁴

[http://www.rasmussenreports.com/public_content/politics/current_events/immigration/support_for_mexican_border_fence_up_to_68], retrieved on 20 February 2012.

West Bank territory.³⁵ Some towns or villages from the West Bank are enclaved, being completely surrounded by the walls – for example, Qalqilyah. Some other towns are cut through. The economic effects of the fence over the Palestinian population are quite harsh, as it limits their access to public services such as schools or hospitals, but also restricts the access of Palestinian farmers to their own land. In 2004, the General Assembly of the United Nations asked the International Court of Justice for an opinion about the erection of the wall. In its advisory opinion of 9 July 2004, the Court stated that the wall should be removed, and it calls for compensation for damages to the Arab residents: “The construction of the wall being built by Israel, the occupying Power [and the terminology here is very significant], in the Occupied Palestinian Territory, including in and around East Jerusalem, and its associated regime, are contrary to International Law...”³⁶ One could make a parenthesis here in order to point to the fact that even this instance can have a politicized character: out of its 15 judges, 14 voted in favor of the opinion condemning the wall. The 15th judge was the American, Thomas Buergenthal, who made a separate opinion arguing that the Court was not competent to judge on the matter and that it should have refused to accept the case.

Another wall is built by India, to separate itself from Pakistan, Burma and Bangladesh; in fact, India has used the discourse of the global war on terror in order to justify some parts of this wall: “the enemy other is represented as posing a global and interconnected threat that is no longer limited by geography”³⁷. Thus, the war on terror proved itself a strong argument for the consolidation of the sovereign power, one of its hypostases being precisely territorial delimitation.

³⁵ The fact that topography did not allow the construction otherwise is the official Israeli position. Other rationale, visible if we confront the map, might be that as it was built, the fence also incorporates Israeli settlements in the occupied Palestinian territory. More on the implications of the wall in Shaul E. Cohen, “Israel’s West Bank Barrier: An Impediment to Peace?”, in *Geographical Review*, vol. 96, no. 4, Oct. 2006, pp. 682-695.

³⁶ International Court of Justice, “Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Territory”, Advisory opinion of 9 July 2004, *ICJ Reports*, 2004, p. 136.

³⁷ Reece Jones, “Geopolitical Boundary Narratives, the Global War on Terror and Border Fencing in India”, in *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 34, no. 3, July 2009, pp. 290-304, p. 290.

Europe itself has not been hesitant to erect barriers when this was justifiable. These barriers have been built precisely to stop illegal immigration, more specifically, between Morocco and the Spanish towns of Ceuta and Mellila, and has been financed by the European Union.³⁸ The result of this fence was that more Moroccans tried to enter Spain by swimming across the Gibraltar strait, which caused more than 4000 death so far.³⁹ Other such walls were built in Italian city of Padoua, in 2006, surrounding a neighborhood of migrants and poor, in order to protect the 'normal' citizens: this is in no way different from a ghetto. The wall is 3m high and 84m long,⁴⁰ and to get through from one side to another you have to submit to a police control.

And the number of barriers and fences is continuously increasing: Morocco-Western Sahara; South Africa-Zimbabwe; Saudi Arabia-Yemen; South Korea-North Korea; Thailand-Malaysia; Turkey-Cyprus. These “new walls” are, according to the international theorist Wendy Brown, not a hypostasis of the strength of the state, but of its weakness: “Contemporary walls are icons of the failure of the nation-state sovereignty in late modernity (...) To the extent that they are hyperbolic tokens of the nation-state sovereignty, like all hyperbolae, they reveal a tremulousness, a vulnerability, a dubiousness, an instability at the core of what they aim to express... and those are qualities that are themselves antithetical to sovereignty”.⁴¹ Thus, although the state is attempting to re-constitute its border in order to reassert its sovereignty, this very attempt actually reveals its weakness. According to Brown, “the walls function theatrically”,⁴² because their effectiveness is limited in real terms.

³⁸ cf. http://www.wordiq.com/definition/Ceuta_border_fence , retrieved on 25 February, 2012.

³⁹ See also BBC News, *Attacking Europe's Border Fences*, [<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3604519.stm>], retrieved on 25 February 2012.

⁴⁰ [<http://www.indymedia.ie/article/77839>], retrieved on 25 February 2012.

⁴¹ Wendy Brown, “Porous Sovereignty, Walled Democracy”, conference at the symposium *Sovereignty and Security*, Duke University, 18 March, 2009, [www.vimeo.com/5599037], retrieved on 20 August 2011.

⁴² *Ibidem*.

b. Camps

We showed so far how globalization has eroded physical frontiers and how, on the other hand, the state is attempting to reconstitute them in a theatrical manner in order to reassert its sovereignty. We also showed that identity is based on difference, and thus states try to consolidate their identity, the 'we-feeling', and their political community, by exacerbating differences with respect to aliens and by creating a stereotypical portrait of the 'illegal migrant'. We will conclude with an assessment of the way in which the frontiers are re-constituted in a non-territorial, non-linear way, to separate the natives from immigrants.

One form of this re-constitution is the externalization of control areas. Immigration is no longer stopped at the frontiers, but, in the EU case at least, the barriers are set way beyond the European borders, into Northern Africa and Eastern Europe. "While facilitating increased mobility within its borders, the EU has created an extensive system of controlling mobility. It has instituted a system of policing at distance and externalizing exceptional sites of control, such as camps and deportation areas, which have been legitimated by securitizing mobility (...) Discriminatory visa regimes, the rise of camps, and immigrants dying in the Mediterranean pose significant challenges to its democratic identity".⁴³ There is a tendency towards creating refugee camps in the transit and origin countries of the immigrants, such as Morocco, Algeria, Tunisia, Libya, Lebanon, Turkey, Greece, Bulgaria and Romania. The camps can be either open (with the migrants having the possibility to leave to their origin countries) or closed; another classification distinguishes between camps for those waiting for admission and camps for those waiting to be deported.

According to Paolo Cuttitta, the former fixed, material and linear frontiers are becoming "mobile, immaterial and punctual",⁴⁴ which marks a "de-territorialization of the power relations".⁴⁵ Cuttitta makes an argument about the transformation of frontiers under the conditions of globalization. Since territorial boundaries loose their strength, other types of boundaries

⁴³ Jef Huysmans, Francesco Ragazzi (eds.), *Liberty & Security. Multimedia Teaching and Training Module*, Challenge DVD-rom, 2009.

⁴⁴ Paolo Cuttitta, « Le monde-frontière. Le contrôle de l'immigration dans l'espace globalisé », in *Cultures et Conflits*, no. 68, 2007, pp. 61-84, p. 61.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 64.

become more and more relevant – the “status frontiers”, which separates human groups such as classes, ethnic groups, cultures, on a non-territorial basis. Their frontiers, without being spatial in nature, are nevertheless very marked and are multiplying. Moreover, these new types of frontiers are more flexible, and they can manifest themselves in a multitude of hypostases. The world itself becomes the space of numerous frontiers – and hence the concept of “frontier-world”, *le monde-frontière*. Indeed the linear borders of states are no longer relevant and the authority of the state is no longer homogeneous over a fixed territory; state borders cannot reproduce the clear *difference* between political entities (inside/outside) that was specific to modernity. Instead, there are *border areas*, similar to what the Romans understood by *limes*, which are ambiguous, uncertain, without clear identity – “catch-all zones”.⁴⁶ In these border areas, the status frontiers are multiplying. The author gives several examples in support of this argument; we will only remind two of them, in order to illustrate our point about the link between borders, migration and sovereignty. First, immigration control through visa requirements is a manifestation of the new frontiers, which are established precisely in the country of origin of the possible migrants. This is not only a state border, but also a status frontier, since in most of the cases, in order to get a visa, you need to prove that you have enough material means of subsistence to visit a certain country *and to return* to the country of origin. Thus, “the visa office functions as an instrument for the extroverted flexibility of the linear frontiers of the state”.⁴⁷

The second example concerns certain exceptional measures taken by sovereign states in order to “securitize” borders and to prevent illegal immigration. A German law passed in 1998 allows for the federal police to perform house searches on an area of 30km near the state borders. A similar law exists in the United States, allowing the frontier guards to make arrests and searches *in derogation to the 4th Amendment of the US Constitution* within a range of 100 miles distance from the borders. This area also includes airports and ports, considered “functional equivalents of the

⁴⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 68.

border".⁴⁸ These areas are called by Cuttitta "a zone of introverted flexibility" of the frontier.⁴⁹

One can notice that these "border zones" tend to expand, and that they constitute a space of exception from the normal, constitutional rules. Or, if we think of Carl Schmitt's definition of sovereignty ("the Sovereign is he who decides on the exception"⁵⁰), we can understand that these border areas are precisely the space where sovereignty fully manifests itself, in a way intended to recover what has been lost in the process of permeabilization of territorial borders induced by globalization.

We tried to underline two connected processes brought about by globalization. The first is the increasing porousness of borders, which undermines sovereignty by erasing the distinction inside/outside, a territorial distinction which is foundational for the identity of the modern state. The second is the increasing mobility of populations, which leads to the transformation of the political community, formerly based on the idea of nation. Now, the stranger is no longer outside, in the undomesticated 'international' space, but inside, undermining the cohesiveness of the political body of the nation and hence, once more, its identity. Both identity markers (territory and political community) are at the bases of the state sovereignty, understood in its simplest form as the capacity of the state to exercise authority over a given territory and population. The response of the state to the two interconnected processes is an effort to re-constitute its sovereignty. It does this by theatrically reinforcing its physical borders, that is, by erecting fences and walls; by externalizing and multiplying its frontiers in the form of status frontiers, visa requirements or refugee camps; by instituting border zones in which exceptions to the constitutional rules are allowed; and, finally, by portraying the migrant as a threat. The result of all this policies is neither increased security for the citizens, nor a stronger state, but less liberty, more exclusion, and more violence.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁰ Carl Schmitt, *Political Theology*, translated from German by George Schwab, Cambridge and London: The MIT Press, 1985, p. 5.

Bibliography

1. Amin, Ash (2004), "Regions Unbound. Towards a new politics of place", in *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, vol. 86, no. 1, 33-44.
2. Ashley, Richard (1988), "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique", in *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 17, 227-262.
3. Brown, Wendy (2009), "Porous Sovereignty, Walled Democracy", conference at the symposium *Sovereignty and Security*, Duke University, 18 March, [www.vimeo.com/5599037], retrieved on 20 August 2011.
4. Brownlie, Ian (1998), *Principles of Public International Law*, 5th edition, Oxford and New York: Oxford University Press.
5. Chomsky, Noam (2009), *The Unipolar Moment and the Obama Era*, Lecture at the National Autonomous University of Mexico (UNAM), 21 September, [<http://www.chomsky.info/talks/20090921%281%29.htm>], retrieved on 20 February 2012.
6. Campbell, David (1998), *National Deconstruction. Violence, Identity and Justice in Bosnia*, Minneapolis: University of Minneapolis Press.
7. Cohen, Shaul E. (2006), "Israel's West Bank Barrier: An Impediment to Peace?", in *Geographical Review*, vol. 96, no. 4, 682-695.
8. Cuttitta, Paolo (2007), « Le monde-frontière. Le contrôle de l'immigration dans l'espace globalisé », in *Cultures et Conflits*, no. 68, 61-84.
9. Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.
10. Devetak, Richard (2001), "Critical Theory", in Scott Burchill *et al.*, *Theories of International Relations*, London: Palgrave Macmillan, 155-180.
11. Devetak, Richard (2001), "Postmodernism", in Scott Burchill *et al.*, *Theories of International Relations*, London: Palgrave Macmillan, 181-208.
12. Foucault, Michel (1977), « Verité et pouvoir: entretien avec M. Fontana », *L'Arc*, no. 70.
13. Gellner, Ernest (1997), *Națiuni și naționalism*, București: Antet.
14. Girard, René (2000), *Țapul ispășitor*, București: Nemira.

15. Griffith, Martin; O'Callaghan, Therry (2002), *International Relations: The Key Concepts*, London: Routledge.
16. Huysmans, Jef; Ragazzi, Francesco (eds.) (2009), *Liberty & Security. Multimedia Teaching and Training Module*, Challenge DVD-rom.
17. International Court of Justice (2004), "Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Territory", Advisory opinion of 9 July 2004, *ICJ Reports*.
18. Jones, Reece (2009), "Geopolitical Boundary Narratives, the Global War on Terror and Border Fencing in India", in *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 34, no. 3. 290-304.
19. Karakayali, Nedim (2006), "The Uses of the Stranger: Circulation, Arbitration, Secrecy, and Dirt", in *Sociological Theory*, vol. 24, no. 4, 312-330.
20. Keohane, Robert (1988), "International Institutions. Two Approaches", in *International Studies Quarterly*, vol. 32, no. 4, 379-396.
21. Klein, Bradley (1994), *Strategic Studies and World Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
22. Linklater, Andrew (1998), *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge: Cambridge University Press.
23. McFayden, Jennifer, *Immigration Issues: US-Mexico Border Fence Pros and Cons*,
[\[http://immigration.about.com/od/bordersportsandcustoms/i/Fence_Issue.htm\]](http://immigration.about.com/od/bordersportsandcustoms/i/Fence_Issue.htm), retrieved on February 20, 2012.
24. Mişcoiu, Sergiu (2006), *Formarea naţiunii. O teorie socio-constructivistă*, Cluj-Napoca: Efes.
25. Nevins, Joseph (2002), *Operation Gatekeeper: The Rise of the 'Illegal Alien' and the Making of the US-Mexico Boundary*, New York and London: Routledge.
26. Racevskis, Karlis (1993), "Interpreting Foucault", *Papers on Language and Literature*, no. 29.
27. Renan, Ernest (1882), "Qu'est-ce qu'une nation?", conférence faite à la Sorbonne, le 11 mars.

28. Ruggie, John G. (1993), "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations", in *International Organization*, vol. 47, no. 1, 139-174.
29. Sarkozy, Nicholas (2011), *Discours du Président de la République à Toulon*, 1 décembre, [<http://www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2011/discours-du-president-de-la-republique-a-toulon.12553.html>], retrieved on 18 February 2012.
30. Schmitt, Carl (1985), *Political Theology*, translated from German by George Schwab, Cambridge and London: The MIT Press.
31. Shanks, Cheryl (2001), *Immigration and the Politics of American Sovereignty, 1890-1990*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
32. Strange, Susan (1996), *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.
33. Strange, Susan (2000), "The Declining Authority of States", in McGrew, Anthony; Held, David (eds.), *The Global Transformations Reader*, Cambridge: Polity Press, 148-155.

**EUROPAWISSENSCHAFTLICHE ERKUNDUNGSGÄNGE IM
CHRISTLICHEN EUROPA: DAS LEITBILD DER PILGERSCHAFT
UND JOSEPH WEILERS ANSATZ ZWISCHEN RELIGION, RECHT
UND POLITIK**

Mariano Barbato*

Title in English: Exploring a European Studies Perspective on Christian Europe: the Concept of Pilgrimage and Joseph Weiler's Approach between Religion, Law and Politics

Abstract

For European studies Joseph Weiler's conceptual reflections on the religious semantics of a Christian Europe can open up new perspectives on the European integration process between politics, law and religion. Understanding the integration process depends on the one hand on finding appropriate semantics for describing form of the EU, and on the other hand on identifying the values of the integration process. Weiler's approach of religious semantics and concepts aims to offer both. This article seeks to make a contribution by drawing on the potentials of the concept of pilgrimage. An analogy from ecclesiology will be used to present the issue of the EU's form. The issue of European values will be discussed in the context of the papal patron saints for Europe.

Keywords: European Integration, Joseph Weiler, Pilgrimage, Patron Saints of Europe

* PD Dr. Mariano Barbato ist DAAD-Langzeitdozent und Gründungsdirektor des Zentrums für Europawissenschaften und Internationale Beziehungen an der BBU Cluj-Napoca sowie Privatdozent an der Universität Passau. Contact: mariano@barbato.de.

Joseph Weilers Erkundungsgänge religiöser Semantiken eröffnen der Europawissenschaft neue Perspektiven zwischen Politik, Recht und Religion auf den europäischen Integrationsprozesses. Relevant dafür sind zum einen neue Semantiken zu Beschreibung von Form und Gestalt der EU, zum anderen Wertmaßstäbe für die inhaltliche Ausgestaltung des Integrationsprozesses. Beides sollen religiöse Semantiken in der Forschungsagenda Weilers liefern. Anknüpfend an die Einführung der Figur der Pilgerschaft in die Europawissenschaft vertieft dieser Beitrag deren Potentiale in beiderlei Hinsicht. Die Frage der Form wird mit einer ekklesiologischen Analogie diskutiert. Die Frage der Werte wird mit von den päpstlichen Patronen und Patroninnen Europas beleuchtet.

Postsäkulare Europawissenschaft mit Joseph Weiler

Die Europawissenschaft versteht ihre Forschung zur EU als „disziplinübergreifende Beschäftigung mit dem Typus eines neuartigen, präzedenzlosen Herrschaftsgebildes jenseits des Nationalstaats, das den Nationalstaat als Form politischer Selbstorganisation abgelöst hat, ohne mit [...] der internationalen Politik identisch zu sein“.¹ Als forschungsleitend identifiziert Gunnar Folke Schuppert in seinem programmatischen Aufsatz dazu die Fragen nach Identität, Form und Regierungsweise Europas.² Dazu stellt er einen umfangreichen Forschungsatlas zusammen, der von der Grenzziehung über das Regieren in Europa bis zur EU als internationaler Akteur reicht.³ Die neuartige Form politischer Gemeinschaft jenseits des Nationalstaats, wirft zunächst die Frage nach dieser Form als dringliche auf. Daran schließt sich die Frage nach den Inhalten an. Denn Form und Inhalt bedingen und stützen sich gegenseitig. Die anhaltenden Wertedebatten bei sich verändernden Rahmenbedingungen können das illustrieren. Die politikwissenschaftliche Europaforschung sucht deswegen unter den Überschriften Identität und Legitimität zunehmend das

¹ Gunnar F. Schuppert, „Theorizing Europe‘ oder von der Überfälligkeit einer disziplinübergreifenden Europawissenschaft“, in Gunnar F. Schuppert, Ingolf Pernice, Ulrich R. Haltern, Maurizio Bach (Hg.), *Europawissenschaft*, Baden-Baden: Nomos, 2005, S. 3–35, S. 6.

² *Ibidem*, S. 6.

³ *Ibidem*, S. 25–26.

multidisziplinäre Gespräch mit Partnern in Kulturwissenschaft und Politischer Theorie.⁴

Schuppert bezieht sich auf Armin von Bogdandy, wenn er Joseph H.H. Weiler als den Namen heranzieht, mit dem dieses Bemühen „nach weiter führenden Perspektiven [...] am ehesten verbunden ist“.⁵ In der Tat hat Weiler hier Herausragendes geleistet.⁶ Als zweiter Name zu nennen wäre Jürgen Habermas, dessen Rede von der postnationalen Konstellation⁷ ebenfalls großen Einfluss hat⁸ und der sich immer wieder in der europapolitische Debatte engagiert.⁹

Weiler wie Habermas haben nun seit einiger Zeit eine innovative Forschungsagenda zu den postsäkularen Potentialen religiöser Semantiken vorgelegt; im Fall von Habermas parallel zu seinem europaorientierten

⁴ Daniel Göler, Mariano Barbato, „Politikwissenschaftliche Europaforschung: Perspektiven zwischen Kultur- und Sozialwissenschaft“, in Christoph Barmeyer et al. (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, Passau: Stutz, 2011.

⁵ Gunnar F. Schuppert, „Theorizing Europe. oder von der Überfälligkeit einer disziplinübergreifenden Europawissenschaft“, in Gunnar F. Schuppert, Ingolf Pernice, Ulrich R. Haltern, Maurizio Bach (Hg.), *Europawissenschaft*, Baden-Baden: Nomos, 2005, S. 3–35, S. 30.

⁶ Joseph H. H. Weiler, *The Constitution of Europe. "Do the new clothes have an emperor?" and other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁷ Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

⁸ Jürgen Neyer, *Postnationale politische Herrschaft. Vergesellschaftung und Verrechtlichung jenseits des Staates*, Baden-Baden: Nomos, 2004; Michael Zürn, Christian Joerges (Hg.), *Law and Governance in Postnational Europe. Compliance beyond the Nation-State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

⁹ Jürgen Habermas, Jacques Derrida, „Nach dem Krieg. Die Wiedergeburt Europas“, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. Mai 2003, S. 33; Peter Bofinger, Jürgen Habermas, Julian Nida-Rümelin, „Kurswechsel für Europa. Einspruch gegen die Fassadendemokratie“, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03. August 2012, [<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/europas-zukunft/kurswechsel-fuer-europa-einspruch-gegen-die-fassadendemokratie-11842820.html>], 7.08.2012. Jüngst: Jürgen Habermas, „Heraus aus dem Teufelskreis. Auch nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts geht es nicht anders: Die Nationalstaaten müssen Souveränität an ein demokratisches Europa abgeben“, in *Süddeutsche Zeitung*, 22./23. September 2012, S. 15.

Schaffen,¹⁰ im Fall von Weiler mit explizit europäischem Bezug.¹¹ Kern ihrer Bemühungen ist es, religiöse Semantiken auf ihr Potential für integrationstheoretische bzw. gesellschaftlich-politische Fragen zu untersuchen. Joseph Weiler hat „Erkundungsgänge“ eines christlichen Europas beschritten und explizit Anfragen an das christliche, konkret an das katholische, Denken nach seinem Potential für das europäische Integrationsprojekt gestellt. Weiler zielt auf eine christliche Geschichtsschreibung der europäischen Integration, von der er sich ein kritisches Deutungsangebot zum Verständnis des europäischen Projekts erhofft. Die zweite Dimension seiner Agenda liegt auf der konzeptionellen wie politischen Ebene. Er vermisst christliche Interpretationsangebote und fordert einen expliziten Beitrag christlichen Denkens ein. Weiler erkundet dabei in Probebohrungen lehramtlicher Texte die Möglichkeiten dieses Beitrags in formaler wie inhaltlicher Hinsicht. Weiler formuliert programmatisch:

Die erste Blickrichtung gilt einer christlichen Geschichtsschreibung der europäischen Integration. [...] Die Geschichtsschreibung ist im Grunde nichts anderes als der Versuch, den Fakten eine Bedeutung zuzuschreiben, diese Bedeutung zu verstehen und zu interpretieren. [...] Eine christliche Geschichtsschreibung muss nicht unbedingt politische Erzählung und religiöse Normen in Einklang bringen. Sie kann auch eine sehr kritische Geschichtsschreibung sein. Sie hat jedoch den Vorteil, eines der Übel der Moderne zu vermeiden, nämlich die Segmentierung der Existenz. Auch für Nichtchristen stellt sie eine Bereicherung dar: eine Lesart, die zusammen mit anderen unterschiedlichen Lesarten desselben Ereignisses zu einem volleren und tieferen Verständnis des europäischen Projekts beitragen kann. [...] Die zweite Dimension der intellektuellen Schnittstelle zwischen Europa und der christlichen Welt ist nicht historiographisch, sondern konzeptionell. Auch auf konzeptioneller Ebene und nicht nur auf der

¹⁰ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, S. 106-154, S. 216-323; Jürgen Habermas, *Glaube und Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. Jüngst: Jürgen Habermas, „Polyfonie der Meinungen. Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?“, in *Neue Zürcher Zeitung*, 6. August 2012 [<http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/literatur-und-kunst/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314>], 7.08.2012.

¹¹ Joseph Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg: Pustet, 2004.

Ebene der historischen Erzählung kann Europa in verschiedener Weise interpretiert werden.¹²

Die Europaforschung nimmt mit wenigen Ausnahmen¹³ diese Agenda kaum auf.¹⁴ Das gleiche gilt für Habermas' postsäkularen Ansatz. Er wurde zwar breit rezipiert,¹⁵ die Bemühungen, seine Agenda umzusetzen sind jedoch noch nicht bei europawissenschaftlichen Fragen angelangt.

Erklären lässt sich dieses Unterlassen am ehesten durch die Kontroverse um die Rolle der Religion im säkularen Europa,¹⁶ auch wenn gerade das Projekt der europäischen Integration christliche Wurzeln hat.¹⁷ Da zunächst sowohl die empirische Relevanz von Religion wie auch ihr Beitrag zur europäischen Identitätskonstruktion kontrovers diskutiert werden musste,¹⁸ bestand bisher anscheinend noch kein ausreichender Raum für eine Umsetzung dieser Forschungsagenda.¹⁹ Doch die breite Debatte um den allgemeinen Stellenwert religiös informierter

¹² *Ibidem*, S. 91-95.

¹³ Matthias Belafi, „Die christliche Identität Europas. Die Anerkennung einer Tatsache und ihr Nutzen für die Gesellschaft,“ in Markus Krienke, Matthias Belafi (Hg.), *Identitäten in Europa? Europäische Identität*, Wiesbaden: DUV, 2007, S. 47–76.

¹⁴ Ulrich Haltern, „Integration durch Recht“, in Hans J. Bieling, Marika Lerch (Hg.): *Theorien der europäischen Integration*, Wiesbaden: VS, 2006, S. 399–423, S. 415.

¹⁵ Vgl. Mariano Barbato, „Sünde, Kreuz und Pilgerschaft – Habermas' Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft“, in Marianne Heimbach-Steins, Harm Goris (Hg.), *Religion in Recht und politischer Ordnung heute / Religion in Law and Politics today*, Würzburg, 2008, S.109-131.

¹⁶ José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin: Berlin University Press, 2009.

¹⁷ Martin Greschat, *Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000; Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

¹⁸ Hartmut Behr (Hg.), *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*, Wiesbaden: VS, 2006; Timothy A Byrnes, Peter J. Katzenstein (Hg.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Michael H. Weninger, *Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*, Baden-Baden: Nomos, 2007.

¹⁹ Vergleiche auch: Christoph Mandry, *Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Untersuchung zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos, 2009.

Argumentation in der politischen Öffentlichkeit²⁰ ist fortgeschritten genug, um die Umsetzung von Weilers postsäkularer Agenda jetzt zu unternehmen.

Am augenfälligsten wird die Möglichkeit eines solchen Unternehmens vielleicht am Begriff der Subsidiarität, der sowohl in rechtlichen wie politischen Diskursen der europäischen Integration schwerlich wegzudenken ist. Selbst dem religiös unmusikalischen Zeitgenossen, könnte es zu denken geben, dass dieser Schlüsselbegriff der rechtlichen und politischen Europadebatte, eine Denkfigur der katholischen Soziallehre aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts darstellt. Er stammt aus der Enzyklika *Quadrogesima Anno* Papst Pius XI von 1931.²¹

Der Begriff der Subsidiarität sollte gegen die totalitären Ideologien der Zeit und ihrer Vergottung des Staates oder des Kollektivs die Bedeutung von personalen Strukturen, die sich in freien, kleinen Assoziationen zusammenschließen, verteidigen. Gegen liberale Positionen des Individualismus wurde in der personalen Betonung des Menschen aber auch die Familie stark gemacht und einer Vereinzelung, die dann in der Vermassung resultieren muss, widersprochen. Subsidiarität funktioniert damit in beide Richtungen. Die kleinere Einheit ist zwar aufgerufen, selbst aktiv zu werden und sich selbst zu verantworten. Dafür muss ihr Freiraum

²⁰ Tine Stein, *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt am Main: Campus, 2007; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

²¹ Pius XI, „Quadrogesimo anno (1931)“ in KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Kevelaer: Butzon und Bercker, 1992, S. 61-118, S. 90-91. Der entscheidende § 79 aus Abschnitt 5 lautet: „Wenn es nämlich auch zutrifft, [...], daß unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die frühere von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muß doch allzeit unverrückbar jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ich, nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleinere und untergeordnete Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“

gelassen werden. Doch sie bindet sich in Freiheit selbst an die größere Gemeinschaft, der sie dient und von der sie sich Hilfe erwarten kann. Die größere Einheit ist damit aufgerufen, Freiräume zu erhalten, dabei aber immer bereit zu sein, in diese Freiräume stützenden vorzustoßen, aber ausschließlich um sie für die kleinere Einheit in deren Schwäche zu erhalten. Ein entsprechend loyales Verhalten darf sie dann aber auch von der kleineren Einheit annehmen, die sich nicht als autonom konzipieren kann. Subsidiarität ist immer mit Solidarität und einem personalen Menschenbild zusammenzudenken.²²

Weiler steht dementsprechend dem, was in der Europadebatte daraus wurde, eher kritisch gegenüber. Schlechtes Eurospeak²³ nennt er den seit den 1990er grassierenden Subsidiaritätsdiskurs.

Weiler macht mit dieser Kritik deutlich, dass es ihm nicht um das klangvolle Importieren neuer Begriffe zur Verteidigung alter Positionen geht. Sein Ziel ist es mit der Sperrigkeit von religiösem Vokabular eine neue Perspektive auf Aspekte des Integrationsprozess zu eröffnen, durch die Besonderheiten deutlich und kritische Positionen möglich werden. Bereits in der Auseinandersetzung mit der europäischen Verfassungswirklichkeit vor seinen Erkundungsgängen wurde das in seinem Vergleich des Bundesschlusses zwischen Israel und Gott auf dem Sinai und dem Integrationsprozess nach Maastricht deutlich. Er knüpft hier an die Antwort Israels auf die Gebote Gottes mit dem der Bundesschluss vollzogen wurde an: „Wir werden es tun und gehorchen“ (Exodus 24,7). Selbst in der deutschen Fassung fällt auf, dass das Tun vor dem Gehorchen steht, wobei die logische Abfolge zunächst der Akt des Gehorsams und dann der der Umsetzung wäre. In der englischen Fassung wird es bei Weiler noch deutlicher: „We will do, and hearken.“ Das altertümliche *hearken* steht nicht für einen blinden Gehorsam, sondern für ein Hinhören, das über das Gehörte nachsinnt. Weiler legt aus:

Traditional commentary has noted the inversion in the act of acceptance by the people. First, we will do. Next, we will hearken, that is try and understand what it is we are doing. Normally we

²² Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Band 1*, Regensburg: Pustet, 2004, S. 265-326.

²³ Joseph Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg: Pustet, 2004, S. 86.

would expect the hearkening – a metaphor for the deliberative process of listening, debating, and understanding – to precede the commitment to do.²⁴

Mit Hilfe dieser Inversion legt Weiler dann die Besonderheit eines konstitutiv-konstitutionellen Moments aus, in dem nicht nur erst ein Subjekt entsteht, das seinen Willen bekundet – das Volk Israel als Gottesvolk, die Europäer als EU-Bürger – sondern in dem ein Schritt vollzogen wird der weder in seinen Detail noch in seinen Folgen abzuschätzen ist, der aber dennoch auf fundamentale Weise bindet. „The sequence is, well, history: an inevitable dynamic of doing first and thinking later.“²⁵

Weiler folgend kann die Auseinandersetzung mit explizit religiösen Semantiken gerade auch in ihrem Verfremdungseffekt von Bekanntem eine heuristische Wirkung erzielen. In diesem Sinne soll das Leitbild der Pilgerschaft, das an anderer Stelle für diesen Zweck schon eingeführt wurde,²⁶ in Form und Inhalt weiter vertieft werden.

Politische Form: Eine Ekklesiologie der Pilgerschaft

Eine Vertiefung der Form der Pilgerschaft in ihrer Analogie zu einer politischen Gemeinschaft des Prozesses soll hier über die Ekklesiologie versucht werden. Eine Entlehnung von Kirchenbildern zur Klärung politischer Form stößt auf Carl Schmitts Denken. Schmitt versteht die Kirche als Rechtsform statischer Repräsentation und thematisiert die Abhängigkeit politischer Begriffe von religiösen.²⁷

²⁴ Joseph H. H. Weiler, *The Constitution of Europe. „Do the new clothes have an emperor?“ and other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 5

²⁵ *Ibidem*, 7.

²⁶ Mariano Barbato, „Imperium, Staatsschiff, Pilgerschaft. Alternativen zur Europäischen Leitbilddebatte,“ in *Studia Europaea*, 3/2011, S. 5-24. Mariano Barbato, "Europäische Pilgerschaft" in *Forum Politikunterricht*, Nr. 23, 2, 2010, S. 2-6.

²⁷ Carl Schmitt, *Politische Theologie II Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996 (1970), Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002 (1954); Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Humblot, 2004 (1922).

Mit der Betonung eines offenen Prozesses in der Ausrichtung auf die Ekklesiologie der pilgernden Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Anknüpfung an Schmitt hier jedoch zur Kontroverse. Die Abgrenzung von Carl Schmitt beginnt in der methodischen Ausrichtung. Er betreibt Politische Theologie unter der Prämisse, dass „(a)lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe“²⁸ seien. Der Versuch, mit dem Konzept der Pilgerschaft den Prozess der Integration zu verstehen, kann zwar gerade auch mit Weiler auf eine Interpretation der Geschichtsschreibung hin angelegt werden. Dafür wäre mit der Generalisierung von Schmitt aber nichts gewonnen. Ziel dieser Auseinandersetzung ist damit auch nicht der Beweis einer historischen These und einer darauf aufbauenden normativen Diskussion, sondern die Vertiefung der konzeptionellen Herangehensweise.

Carl Schmitt versteht die römische Kirche als institutionalisierte Rechtsform. Wie das Recht die Idee der Gerechtigkeit repräsentiert, repräsentiert die Kirche Christus. Repräsentation heißt bei Schmitt dabei „ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar zu machen und vergegenwärtigen.“²⁹ Anders als die Jurisprudenz, deren Entscheidung an die souveräne Entscheidung der Politik gebunden ist, repräsentiert die Kirche, als Repräsentation Christi, selbst machtvolle Herrschaft und die Souveränität ihrer Entscheidung im Primat des Papstes als Stellvertreter Christi. Dennoch will sie als geistliche Macht den weltlichen Widerpart: „Sie braucht eine staatliche Form, weil sonst nichts vorhanden ist, das ihrer wesentlich repräsentativen Haltung korrespondiert. [...] Sie will mit dem Staat [verstanden als *societas perfecta*] in der besonderen Gemeinschaft leben, in der zwei Repräsentationen sich als Partner gegenüberstehen.“³⁰

Das Zweite Vatikanische Konzil modifiziert dieses Verhältnis. Von ihrem Selbstverständnis her ist die Kirche immer noch Leib Christi und der Papst immer noch sein Stellvertreter Christi auf Erden, doch die

²⁸ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S. 43.

²⁹ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot, 1954, S. 209. Vgl. Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Münster: Aschendorff, 2002.

³⁰ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002 (1954), S. 42.

zugespitzte Engführung wird zurückgeführt in die Weite pluraler biblischer Kirchenbilder. Nicht der aktuelle Zustand der Kirche zeugt von der Gegenwart Gottes in ihr, sondern ihre Pilgerschaft zu ihm. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hebt sich in dieser Hinsicht von den Kirchenbildern ab, die Schmitt vorschweben: Für de Maistre beruht das Christentum „gänzlich auf der Souveränität des Papstes.“³¹ Nach Schrader gleicht die Kirche „einer auf ihrer Spitze, nämlich Petrus, bzw. dem Papst, aufruhenden Pyramide: wenn das Fundament wankt, wankt der ganze Bau.“³² Statische Repräsentation, wie sie hier deutlich wird, kann nach der Verabschiedung dieser Engführung so nicht mehr gedacht werden. Der Schmitt nahestehende Kirchenrechtler Barion konstatiert, dass mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Ekklesiologie wie das Staatsverständnis katholischen Denkens, auf das sich Schmitt stützen konnte, zu Ende gegangen ist.³³

Der liberale Staat ist ohnehin unwillig in der Repräsentation des Unsichtbaren. Repräsentiert wird das Volk, vielleicht noch sein Wille oder sein Gemeinwohl, nichts darüber hinaus. In der Neuen Politischen Theologie nimmt Johann Baptist Metz den Gedanken der Repräsentation zwar wieder auf, in der Aufforderung an die Kirche, die unsichtbar Leidenden zu repräsentieren und damit sichtbar werden zu lassen, dreht er Schmitts Logik jedoch um und entwirft kirchliche Repräsentation als Alternative zur herrschenden Macht, nicht als ihren Partner.³⁴

Bei Metz wird deutlich, dass nicht Repräsentation als solches das Problem darstellt, sondern ihr statisches Verständnis zur Zementierung der Herrschaft des Status quo. Der Gedanke der Repräsentation ist damit nicht obsolet geworden, er ist nur auf der Suche nach einem anderen Modus. Die prozessuale Vorstellung im Unterwegssein der Pilgerschaft bietet sich dafür an.

³¹ Zitiert nach Hermann Josef Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, Mainz: Grünewald, 1975, S. 63.

³² Zitiert nach *Ibidem*, S. 339.

³³ Hans Barion, „Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils“, in Hans Barion, *et. al.* (Hg.), *Epirrhosis*, Berlin: Duncker & Humblot, 1968, S. 13-59.

³⁴ Johann Baptist Metz, „Exkurs. Zum ‚katholischen Prinzip‘ der Repräsentation,“ in Johann Baptist Metz (Hg.) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz: Grünewald, 1997, S. 192-196.

Die Kirche ist als pilgernde Gemeinschaft auf dem Weg zu Jesus Christus. *Lumen gentium*, die Dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils³⁵ beginnt mit einem Verweis auf einen anderen. Nicht die Kirche ist das Licht der Völker. „Christus ist das Licht der Völker“ (1.1). Wenn die Kirche ihr Selbstverständnis erläutern will, muss sie zuerst über einen anderen sprechen. Von daher versteht sie sich als pilgernde Kirche. In Abschnitt 48 von *Lumen Gentium* wird der zeitliche und damit vorläufige Charakter der Kirche betont:

Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3, 13) trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in den Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8, 19-22).

Anders als bei Schmitt repräsentiert die Kirche nicht schon selbst statisch die Vollendung. Sie repräsentiert vielmehr prozessual das Unterwegssein zur Vollendung, die sie nicht selbst herstellen muss oder auch nur kann, sondern die sie vielmehr mit allen Erwählten, was im Sinne des Konzils mit allen Menschen meint, geschenkt erhält. Um sich und die Welt auf die Annahme dieses Geschenks vorzubereiten, bricht sie immer wieder auf, um sich selbst zu erneuern und um andere aus ihren je eigenen partikularen Befindlichkeiten in den universalen Pilgerzug miteinzubeziehen.

Im zweiten Absatz des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche heißt es: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ In dieser Erneuerung und Ausdehnung liegt die handelnde Aufgabe ihrer Pilgerschaft. „Hinnieden“ formuliert John Henry Newman schon im Jahrhundert davor, „heißt leben sich wandeln, und vollkommen sein heißt sich oft gewandelt haben.“³⁶

³⁵ Alle Konzilstexte werden zitiert nach: Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994 (1966).

³⁶ John Henry Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz: Grünewald, 1969, S. 41.

Von dieser prozessualen Repräsentation her denkt Kirche nun auch Politik. „Natur und Endzweck der politischen Gemeinschaft“ besteht, wie das Konzil im so überschriebenen Abschnitt 74 von *Gaudium et Spes* ausführt, in der Sorge um das Gemeinwohl. „Das Gemeinwohl aber begreift in sich die Summe aller Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“ Im Zentrum dieser plural-prozessualen Konzeption der Gemeinschaft steht der konkrete Mensch in seinem Verhältnis zu anderen Menschen, keine abstrakte Einheit. Dementsprechend wird auch das Gemeinwohl „dynamisch verstanden“. Statt einer statischen Repräsentation von souveräner Herrschaft konzipiert das Konzil die politische Gemeinschaft so als plurale und wechselseitige Sorge um jeweilige Vervollkommnungsprozesse.

Statt dem Gegenüber von staatlicher und kirchlicher *societas perfecta* stehen sich nun zwei unvollkommene Entitäten gegenüber. Die statische Repräsentation bereits vollkommener Herrschaft tritt hinter die suchende Dynamik. Kirche und politische Gemeinschaft sind beide erst auf dem Weg; Kirche und politische Gemeinschaft repräsentieren beide das Noch-nicht.

Übertragen auf die europäische Situation lässt sich mit dieser Blickrichtung auf die pilgernde Kirche eine politische Form erahnen, die Bewegung als Dauerzustand kennt und die europäische Politik von Vertiefung und Erweiterung als stetiger Verbesserungsprozess mit dem Verständnis der *semper reformanda* annimmt und dabei noch die missionarische Integrationsleistung von immer neuen Mitgliedern vollzieht. Diese schon aufgezeigte Heuristik³⁷ lässt sich in weiteren Aspekten fortsetzen von hier ein paar angedeutet werden sollen:

In der missionarischen Perspektive versteht die Kirche diejenigen, die nicht zu ihr gehören, nicht als Gegner, sondern als zukünftige Glieder und wirbt für ein Einschwenken auf den Pilgerweg der Kirche, darauf baut sie ihre Identität. Europa versucht ähnliches. Identität wird nicht über eine Abgrenzung von Nicht-Europa erworben – die Grenzen sind viel zu sehr in Bewegung –, sondern vielmehr von dieser Bewegung der Grenzen her.

³⁷ Mariano Barbato, „Imperium, Staatsschiff, Pilgerschaft“, S. 5-24, S. 15-20.

Das fehlende souveräne Zentrum kann ebenfalls mit der pilgernden Kirche als Modell besser verstanden werden. In der liberalen Verfassungstradition wird die *invocatio dei* als Möglichkeit gesehen, klarzustellen, dass auch die Mehrheit nicht über alles entscheiden kann. Ohne die Souveränität des Volkes zu beschneiden, ist Gott die Chiffre für den Platz der unumschränkten Gewalt, der politisch leer bleiben muss. Gerade in der Neuen Politischen Theologie wird dafür gern Agnes Hellers Begriffsprägung des leeren Stuhls herangezogen.³⁸ Die formale Argumentation eines Gottesbezugs in der Verfassung vor dem Hintergrund einer Konzeption der pilgernden Kirche geht über diese Argumentation hinaus. Der Gottesbezug würde deutlich machen, dass das Projekt der europäischen Integration über seinen aktuellen Stand und seine Repräsentanten hinaus weist. Die europäischen Institutionen und die in ihnen und neben ihnen agierenden Regierungen sind so wenig die Herrn Europas wie der Papst und die Hierarchie die Herren der Kirche. Souveränes Zentrum der Kirche ist allein der unsichtbare Gott, an den sie glaubt. Ähnlich verhält es sich bei Europa, dessen souveränes Zentrum von niemandem besetzt wird, da das europäische Volk ausbleibt. Die Art dieses Volk zu denken lässt sich ebenfalls in der pilgernden Kirche finden. Sie versteht sich als Versammlung aller Völker, wobei sie die Völker nicht einschmilzt, sondern sie als eigenständige Einheiten erhält. Die Gleichzeitigkeit der Zugehörigkeit zum Volk Gottes und zu den Völkern, aus denen sich der Herr sein Volk herausruft, gehört hier genauso zur Grundkonzeption wie in der Verbindung von europäischen Nationen und der Bildung eines europäischen *demos*.

Inhaltliche Gestaltung der Form: Die Schutzpatrone des pilgernden Europas

Wenn es im Motiv der Pilgerschaft um das Unterwegssein in einer Gemeinschaft geht, dann rückt die Qualität der Beziehungen zwischen den Pilgern in den Mittelpunkt. Der Weg wird nicht einem festgelegten Ziel untergeordnet, sondern das offene und geschenkte Ziel wirkt in das Unterwegssein hinein.

³⁸ Vgl. auch zur Position Hellers: Johann Baptist Metz, „Exkurs. Zum ‚katholischen Prinzip‘ der Repräsentation,“ in Johann Baptist Metz (Hg.), *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz: Grünewald, 1997.

Von dieser Perspektive aus lässt sich nach dem Beitrag des Pilgermotivs für die politische Argumentation im Integrationsprozess fragen. In der Auseinandersetzung mit christlichem Denken zu Europa bietet es sich dazu an, auf die Heiligen zu schauen, die zum Patron bzw. zu Mitpatronen und Mitpatroninnen Europas ernannt wurden. Bereits 1964 erhob Paul VI. den heiligen Benedikt zum Patron Europas.³⁹ Johannes Paul II. erklärte 1980 Cyrill und Methodius zu Mitpatronen⁴⁰ und 1999 Birgitta von Schweden, Katharina von Siena und Teresia Benedicta a Cruce/Edith Stein zu Mitpatroninnen.⁴¹

Das Pilgermotiv tritt am deutlichsten im *Motu Proprio* zu den drei Mitpatroninnen hervor. Birgitta aus dem Norden, Katharina aus dem Süden und Teresia Benedicta a Cruce aus dem Zentrum Europas verbinden nicht nur auf dem Pilgerweg ihres Lebens, in traditionellen Wallfahrten wie in Auf- und Umbrüchen ihrer Biographien, den europäischen Kontinent wie europäische Lebensformen, sie stehen vor allem für das Aushalten krisenhafter Umwälzungen, in denen sie Stellung für einen Neuaufbruch bezogen haben.

Birgitta und Katharina ringen um den Aufbruch des Papstes aus dem Exil in Avignon nach Rom. Dieser Aufbruch, der nicht mehr in ihre Lebenszeit fällt, wird jedoch nicht zum Selbstzweck, sondern steht verwoben mit ihren anderen Aktivitäten für eine Gesellschaftsordnung, die Frieden und Gerechtigkeit in den Mittelpunkt stellt. Birgitta wirkt im Einspruch gegen die Unterdrückung der Armen so „manchmal wie ein Echo der großen alten Propheten“ (5). Bei Katharinas politisch-geistlichen

³⁹ Für das Wortlaut des Päpstlichen Breves vom 24.10.1964 vgl. Benediktinerabtei Münsterschwarzach (Hg.), *St. Benedikt von Nursia. Patron Europas. 480-1980*, Münsterschwarzach: Vier Türme, 1980, S. 32.

⁴⁰ Johannes Paul II., „Egregiae virtutis. Ad perpetuam rei memoriam“. Apostolisches Schreiben mit dem die hll. Kyrillos und Methodios zu Mitpatronen Europas erklärt werden (31.12.1980)“, in Jürgen Schwarz und Karin Schulz (Hg.), *Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980-1995*, Mainz: Grünewald, 1996, S. 25-28.

⁴¹ Johannes Paul II., „Apostolisches Schreiben als ‚Motu Proprio‘ erlassen zur Ausrufung der hl. Birgitta von Schweden, der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas (online) [http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe_ge.html], 12.09.2012. Die Ziffern in Klammern im Folgenden verweisen auf die Abschnitte dieses Dokuments.

Wirken sticht der Friedensdienst heraus (6). Bei Teresia Benedicta a Cruce wird der Text ganz deutlich:

Sie „verbrachte nicht nur ihr Leben in verschiedenen Ländern Europas, sondern schlug mit ihrer ganzen Existenz als Denkerin, Mystikerin und Märtyrerin gleichsam eine Brücke zwischen ihren jüdischen Wurzeln und der Zugehörigkeit zu Christus. [...] So ist sie zum Ausdruck einer menschlichen, kulturellen und religiösen Pilgerschaft geworden, die den tiefen Kern der Tragödie und der Hoffnungen des europäischen Kontinents verkörpert.(3)

Alles in ihr drückt die Qual der Suche und die Mühsal der existentiellen „Pilgerschaft“ aus.

Wenn heute Edith Stein zur Mitpatronin Europas erklärt wird, soll damit auf dem Horizont des alten Kontinents ein Banner gegenseitiger Achtung, Toleranz und Gastfreundschaft aufgezogen werden, das Männer und Frauen einlädt, sich über die ethnischen, kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus zu verstehen und anzunehmen, um eine wahrhaft geschwisterliche Gemeinschaft zu bilden.(9)

Aus dem Motiv der Pilgerschaft erwächst so die Fähigkeit zum Aufbruch im Umbruch. Aus der Zerrissenheit menschlicher und politischer Existenz entwickelt sich im Annehmen des Unterwegsseins als dem zentralen Modus auch der politischen Gemeinschaft eine Weite, die unterschiedliche Lebensformen tolerieren kann, aber kritisch gegen Ungerechtigkeiten aufsteht und so für Frieden streitet. Von hieraus lassen sich Wohlstand, Frieden und Einheit in Vielfalt als die zentralen politischen Motive der europäischen Integration kritisch diskutieren. Angeknüpft werden kann dabei an Konzeptionen, die europäische Identität ebenfalls aus dem Unterwegssein beleuchten wollen, beispielsweise aus der Perspektive der Gastlichkeit⁴² oder aus der einer exzentrischen Identität Europas.⁴³

⁴² Zum Motiv der Gastlichkeit vgl. Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; Burkhard Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit*, Weilerswist: Velbrück, 2005.

⁴³ Rémi Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt am Main: Campus, 1993.

Cyrrill und Methodius, die Missionare der Slawen, erschließen mit ihrer missionierenden Pilgerschaft im Osten den geographischen Raum Europas, der sich mit Asien verbindet. Mitten im Kalten Krieg erhebt der Papst aus Polen diese Missionare zu Mitpatronen, um klar zu machen, dass Europa nicht mit Westeuropa gleichzusetzen ist und die vergessene Hälfte Europas dazu gehört. Im Bild der zwei Lungenflügel, die Europa zum Atmen braucht, hat Johannes Paul dies immer wieder herausgestrichen. Cyrrill und Methodius werden als Grenzgänger zu Wegweisern der Erweiterung. 24 Jahre nach der Erhebung der beiden Heiligen wird die Wirklichkeit, was 1980 schwer vorstellbar war: die Osterweiterung der EU. Im Blick auf die mit diesen Heiligen verbundene Aussage kann sich Europa der Offenheit und Beweglichkeit seiner Grenzen bewusst bleiben, auch und gerade dann, wenn sich Erweiterungsmüdigkeit einstellt.

Der Wohlstand einer Arbeitsgesellschaft ist neben dem Frieden das zentrale Ziel der europäischen Integration. Wohlstand und Arbeitsweise des europäischen Wirtschafts- und Sozialmodells stehen jedoch in Frage. Wenn der heilige Benedikt dazu befragt werden soll, kann eingangs daran erinnert werden, dass Benedikt gleichsam fast im Alleingang die Wertschätzung der (Hand-)Arbeit gegen antike und germanische Vorstellungen begründet hat. Aus den Klöstern heraus wächst die Vorstellung der Verbindung von Gebet, Kultur und Arbeit, die Verbindung von „Kreuz, Buch und Arbeit“, wie es Paul der VI. im Apostolischen Schreiben zur Erhebung Benedikts zum Patron Europas ausdrückt.⁴⁴

Zur Neuzeit hin erlebt die Einstellung zur Arbeit mit dem etwas anders geratenen puritanischen Pilger, wie es Sennett⁴⁵ und diesem folgend Bauman⁴⁶ unter dem Eindruck Webers dargestellt haben, eine neue Konnotation, die zum kapitalistischen Arbeitsethos mit allen seine problematischen Begleiterscheinungen wird. Während der mönchische Pilger⁴⁷ zuerst die Flucht aus der Welt antritt, um dann – im besten Fall –

⁴⁴ Vgl. Benediktinerabtei Münsterschwarzach (Hg.), *St. Benedikt von Nursia. Patron Europas. 480-1980*, Münsterschwarzach: Vier Türme, 1980, S. 32.

⁴⁵ Richard Sennett, *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*, Frankfurt am Main: Fischer 1991.

⁴⁶ Zygmunt Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu mostmodernen Lebensformen*, Hamburg: Hamburger Edition, 1997.

⁴⁷ Den Benediktiner zeichnet natürlich auch die *stabilitas loci* aus, doch bleibt er Erdenpilger und unterwegs zum himmlischen Ziel.

aus der Klausur heraus die Welt zu formen, reduziert der puritanische Pilger die Welt zur einsamen Wüste, die er nur formt, um sich seines Heils zu vergewissern.⁴⁸

Müßiggang ist für Benedikt wie die Puritaner der gemeinsame Gegner. Arbeit wird in beiden Konzeptionen der Pilgerschaft zum andauernden Prozess. Doch während der idealtypische Puritaner nicht sicher weiß, ob er zu den Erwählten oder den Verdammten gehört und sich deswegen unermüdlich abarbeiten muss, um im wachsenden Reichtum Anzeichen seiner Erwählung zu finden, atmet Benedikts Regel⁴⁹ mit ihren fünf bis sechs Stunden Handarbeit und Lesung am Tag große Gelassenheit. Das Gebet kommt zuerst. Zuerst geht es darum, durch die Verbindung von Gebet und Arbeit, diese zum Gebet werden zu lassen. Gott und der Mensch stehen damit im Mittelpunkt. Das Ergebnis der Tätigkeit außerhalb dieser Beziehung zwischen Gott und Mensch, nämlich im Produkt, ist damit nebensächlich. In der Mitarbeit an der Schöpfung entfaltet der Mensch sein Menschsein als Ebenbild Gottes und damit seine aufgetragene gestaltende Herrschaft über die Welt. Auch die Mühe des Schweißes seit dem Sündenfall – im lateinischen *Labora* schwingt das Leiden mit – ändern an der Verbindung von Arbeit und Herrschaft nichts. Gerade auch in ihrer Mühsal gibt die Arbeit dem Mensch seine Würde, da er nicht nur die Natur formt, sondern an sich arbeitet und in der Gemeinschaft damit auch an sich arbeiten lässt.⁵⁰ Im gemeinsam Tun und Leiden geht es bei der Tätigkeit der Arbeit darum, an sich zu arbeiten, mit anderen und für andere, dabei an ihnen und für sie zu leiden und sich und die anderen dabei leiden zu können und damit auch die Tätigkeit der eigenen Arbeit. Gleichsam nebenbei entstehen die kulturprägenden Leistungen der benediktinischen Klöster. Das benediktinische *Ora et Labora* lässt sich so als offener Prozess verstehen, in der es nicht primär um das Herstellen von Gütern geht,

⁴⁸ Vgl. dazu Mariano Barbato, *Pilgrimage, Politics, and International Relations. Religious Semantics for World Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2012/ im Erscheinen, S. 8-11, 98-99.

⁴⁹ Benedictus, „Die Regel des heiligen Benedictus“, in Hans Urs von Balthasar (Hg.), *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974, S. 173-259, besonders S. 235f.

⁵⁰ Papst Johannes Paul II, „*Laborem exercens*“, in KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Kevelaer: Butzon und Bercker, 1981, S. 529-601, besonders S. 550-552, Abschnitt 9 §1-4.

sondern um den Wandel des individuellen Selbst im Dienst an der Gemeinschaft.

Und noch eine Seite ist interessant. Benedikt stiftet Kloostergemeinschaften, die alles gemeinsam haben, aber dabei keine materielle Armut geloben. Wenn aber die materielle Armut einzieht, setzt die Arbeitsgemeinschaft dennoch gemeinsam ihre Pilgerreise fort, weil es eben nicht primär um die Produkte und Erträge geht, sondern um einen Prozess, der sein Ziel in den arbeitenden Menschen hat. Auch daran kann das europäische Gesellschaftsmodell bei schrumpfendem Wachstum anknüpfen.

Weilers Erkundungsgänge fortsetzen

Weilers Erkundungsgänge eines christlichen Europas lassen sich vielfältig und interreligiös fortsetzen. Zwischen Recht, Politik und Religion liegt ein fruchtbares Feld von Vorstellungen deren kreative Verbindung die Neuartigkeit europäischer Politik auf den Begriff bringen kann. Das Feld dieser Auseinandersetzung kann so unterschiedliche methodische wie wertorientierte Vorstellungen wie Habermas und Schmitt in einer Forschungsagenda kritisch zusammenbringen und dabei Schriftexegese mit Analogien des Kirchenbilds und konkreten Beiträgen religiöser Diskurse zur Europadebatte verbinden. Weilers Agenda und Anspruch folgend gilt es die Vielschichtigkeit religiöser Semantiken auf ihren heuristischen Wert für neue Konzeptionen zum Verständnis der innovativen Wendungen des Integrationsprozess zu gewinnen.

Bibliographie

1. Barbato, Mariano (2008), "Sünde, Kreuz und Pilgerschaft – Habermas' Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft" in Heimbach-Steins, Marianne; Goris, Harm (Hg.), *Religion in Recht und politischer Ordnung heute / Religion in Law and Politics today*, Würzburg: Ergon Verlag, 109-131.
2. Barbato, Mariano; Kratochwil, Friedrich (2009), "Towards a Post-Secular Order?" in *European Political Science Review*, Nr. 1, 3, 317-340.
3. Barbato, Mariano (2010), "Europäische Pilgerschaft" in *Forum Politikunterricht*, Nr. 23, 2, 2-6.

4. Barbato, Mariano (2011), „Imperium, Staatsschiff, Pilgerschaft. Alternativen zur Europäischen Leitbilddebatte“, in *Studia Europaea*, Nr. 3, 5-24.
5. Barbato, Mariano (2012/im Erscheinen), *Pilgrimage, Politics, and International Relations. Religious Semantics for World Politics*, New York: Palgrave Macmillan.
6. Barion, Hans (1968), „Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils“, in Barion, Hans, et. al.(Hg.), *Epirrhosis*, Berlin: Duncker & Humblot.
7. Bauman, Zygmunt (1997), *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg: Hamburger Edition.
8. Behr, Hartmut (Hg.) (2006), *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*, Wiesbaden: VS.
9. Belafi, Matthias (2007), „Die christliche Identität Europas. Die Anerkennung einer Tatsache und ihr Nutzen für die Gesellschaft“, in Krienke, Markus; Belafi, Matthias (Hg.): *Identitäten in Europa? Europäische Identität*, Wiesbaden: DUV, 47–76.
10. Benedictus (1974), „Die Regel des heiligen Benedictus“, in von Balthasar, Hans Urs (Hg.), *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
11. Benediktinerabtei Münsterschwarzach (Hg.) (1980), *St. Benedikt von Nursia. Patron Europas. 480-1980*, Münsterschwarzach: Vier Türme.
12. Bofinger, Peter; Habermas, Jürgen, Nida-Rümelin, Julian (2012), „Kurswechsel für Europa. Einspruch gegen die Fassadendemokratie“, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03. August 2012, [<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/europas-zukunft/kurswechsel-fuer-europa-einspruch-gegen-die-fassadendemokratie-11842820.html>], 7.08.2012
13. Brague, Rémi (1993), *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/Main: Campus.
14. Byrnes, Timothy A; Peter J. Katzenstein (Hg.) (2006), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
15. Casanova, José (2009), *Europas Angst vor der Religion*, Berlin: Berlin University Press.

16. Derrida, Jacques (2000), *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
17. Göler, Daniel, Mariano Barbato (2011), „Politikwissenschaftliche Europaforschung: Perspektiven zwischen Kultur- und Sozialwissenschaft“, in Barmeyer, Christoph et al. (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, Passau: Stutz.
18. Greschat, Martin (2000), *Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft*, Stuttgart: Kohlhammer.
19. Habermas, Jürgen (2001), *Glaube und Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
20. Habermas, Jürgen (2001), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
21. Habermas, Jürgen; Derrida, Jaques (2003), „Nach dem Krieg. Die Wiedergeburt Europas“, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. Mai 2003, 33.
22. Habermas, Jürgen (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
23. Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph (2005), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder.
24. Habermas, Jürgen (2012), „Polyfonie der Meinungen. Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?“, in *Neue Züricher Zeitung*, 6. August 2012, [<http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/literatur-und-kunst/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314>], 7.08.2012.
25. Habermas, Jürgen (2012), „Heraus aus dem Teufelskreis. Auch nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts geht es nicht anders: Die Nationalstaaten müssen Souveränität an ein demokratisches Europa abgeben“, in *Süddeutsche Zeitung*, 22./23. September 2012, 15.
26. Haltern Ulrich (2006), „Integration durch Recht“, in Bieling, Hans J.; Lerch, Marika (Hg.), *Theorien der europäischen Integration*, Wiesbaden: VS, 399–423.
27. Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2004), *Christliche Sozialethik. Band 1*, Regensburg: Pustet, 265-326.
28. Johannes Paul II. (1980/1996), „'Egregiae virtutis. Ad perpetuam rei memoriam'. Apostolisches Schreiben mit dem die hll. Kyrillos und

- Methodios zu Mitpatronen Europas erklärt werden (31.12.1980)“, in Schwarz, Jürgen; Schulz, Karin (Hg.): *Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980-1995*, Mainz: Grünewald, 25-28.
29. Johannes Paul II. (1981), "Laborem exercens," in KAB (Hg.) (1992), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Kevelaer: Butzon und Bercker.
30. Johannes Paul II (1999), „Apostolisches Schreiben als ‚Motu Proprio‘ erlassen zur Ausrufung der hl. Brigitta von Schweden, der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas“ (online)
[http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe_ge.html], 12.09.2012.
31. Kaiser, Wolfram (2007), *Christian democracy and the Origins of European Union*, Cambridge: Cambridge University Press.
32. Liebsch, Burkhard (2005), *Gastlichkeit und Freiheit*, Weilerswist: Velbrück.
33. Mandry, Christoph (2009), *Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Untersuchung zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos.
34. Manemann, Jürgen (2002), *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothismus*, Münster: Aschendorff.
35. Metz, Johann Baptist (1997), „Exkurs. Zum ‚katholischen Prinzip‘ der Repräsentation“, in Metz, Johann Baptist (Hg.) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz: Grünewald.
36. Newman, John Henry (1969), *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz: Grünewald.
37. Neyer, Jürgen (2004), *Postnationale politische Herrschaft. Vergesellschaftung und Verrechtlichung jenseits des Staates*, Baden-Baden: Nomos.
38. Pius XI, „Quadregesimo anno (1931)“ in KAB (Hg.) (1992), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Kevelaer: Butzon und Bercker, 61-118.
39. Pottmeyer, Hermann Josef (1975), *Unfehlbarkeit und Souveränität*, Mainz: Grünewald.
40. Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (1994/ 1966), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau: Herder.
41. Schmitt, Carl (1954), *Verfassungslehre*, Berlin: Dunker & Humblot.

42. Schmitt, Carl (1996/ 1970), *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
43. Schmitt, Carl (2002/ 1954), *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Suttgart: Klett-Cotta.
44. Schmitt, Carl (2004/ 1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Humblot.
45. Schuppert, Gunnar F. (2005), in Schuppert, Gunnar F.; Pernice, Ingolf; Haltern, Ulrich, R.; Bach, Maurizio (Hg.), *Europawissenschaft*, Baden-Baden: Nomos, 3-35.
46. Sennett, Richard (1991), *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*, Frankfurt am Main: Fischer.
47. Stein, Tine (2007), *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt am Main: Campus.
48. Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
49. Weiler, Joseph H. H. (1999), *The Constitution of Europe. 'Do the New Clothes Have an Emperor?' and Other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press.
50. Weiler, Joseph (2004), *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*. Salzburg: Pustet.
51. Weninger Michael H. (2007), *Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
52. Zürn, Michael; Joerges, Christian (Hg.) (2005), *Law and Governance in Postnational Europe. Compliance beyond the Nation-State*, Cambridge: Cambridge University Press.

THE BETRAYAL OF INTELLECTUALS? REFLECTIONS ON THE CIVIC ALLIANCE PROJECT IN ROMANIA AFTER DECEMBER 1989

Gabriel C. Gherasim*

Abstract. The domestic and international public opinion has often drawn attention to the fact the Romanian realities in the aftermath of December 1989 did not undergo the expected radical transformation. The new political structures, both at the top level and at the local administration level, were made up of members who had belonged to the former communist political structures. In response, a part of the Romanian society showed the need for a civic organization model which would represent a genuine opposition to post-communist regime led by Ion Iliescu and his collaborators. Such a civic organization brought together a group of intellectuals around an ambitious project aimed at radically transforming civil society and public opinion. But one of the unsolved dilemmas in post-communist Romania refers to the general assessment of the public intellectuals' participation and activity in the process of democratic transition. The present study aims at highlighting the role that the intellectual members of the Civic Alliance played in Romania's public life after December 1989, by attempting to point out their involvement in forming civil society and informing public opinion. One probably expects for such a reality to be painted in absolute terms instead of being grayish; moreover, the public commitment of the Civic Alliance intellectuals to public issues is a matter of deciding on the limits of their actions and on the barriers between

* Gabriel C. Gherasim is a PhD in philosophy with a thesis on analytical philosophy and contemporary aesthetics. Since February 2009, he has been an assistant lecturer in the Department of American Studies, Babeş-Bolyai University. Contact: ggherasim@euro.ubbcluj.ro.

accomplishments and failures. That is, I think, a decision to be made at the level of a public debate.

Keywords: intellectuals, post-communism, civil society, public opinion, Civic Alliance.

Introduction

In post-communist Romania, the hope of the emerging civil society was associated more often than not with the role that the prominent intellectuals of the time conceived to play in politics. This being the case, in the absence of a clearly defined civil society prior to December 1989, an active part of society was supposed to stir up the civic spirit so that the democratic revival could become possible by amending any political dysfunctions. In order for this to become real, the intellectual's voice should have been heard both at the level of the various components of the civil society and that of exerting a beneficial influence on the general public opinion. The Civic Alliance (henceforth, CA) movement in Romania was probably the most visible embodiment of this aim; fundamentally, the goal of the CA was to form a civil society, on the one hand, and to inform public opinion, on the other. To fulfil this aim, the movement needed the participation of strong (i.e., competent) voices whose moral conduct had not been tainted during Ceaușescu's communist regime.

Considering this, the present study will explore the following directions: i) the overall assessment of the Romanian intellectual elites' involvement and participation in forming civil society; ii) the analysis of attempts made by Romanian intellectual elites to inform public opinion and iii) the examination of the intellectuals' participation in public life and of the impact of the CA project on the post-communist Romanian society. The three-fold structure of the present study (i.e., the understanding of civil society, the characteristics of public opinion and the role of post-communist intellectuals) is explained by the following assumption: if it is true that Romanian intellectuals were the driving force behind the formation of civil society and the education of public opinion, and equally true that the CA was that societal element by which they were able to articulate their points of view, then one needs to explain what exactly was accomplished from the

agenda of the CA, as well as what failed to be accomplished; on the other hand, the presence of the intellectuals in public life should be explained by the procedures they employed in order to reach their goals. It is evident that a comprehensive clarification of all these aspects cannot be done within the limitations of the present study, so that what follows is rather the result of some personal questions regarding an issue that, in my view, has not been satisfactorily elucidated yet and has not brought about a public evaluative debate.

Before proceeding with the sections outlined above, I would like to add a supplementary observation concerning why the CA wanted to be represented by the intellectuals' voice: in addition to the small number of Romanian political dissidents, an equally small number of intellectuals were supposed to fulfil a condition of morality without which their chief role in shaping public opinion could not be taken seriously. This was all the more so considering that morality should have corrected the "daytime drowsiness, the anaemic attitude, the grayish of values", as the Romanian intellectual Andrei Pleșu put it;¹ that is why, morality became the starting point in reforming the civil society.²

The CA and civil society in post-communist Romania

In a well-known work dedicated to the 1989 Eastern European revolutions, Ralf Dahrendorf³ identified three conditions necessary to bring these societies back to the path of democracy: social reform, economic reform and the foundation of the civil society; in a certain sense, the civil society

¹ Andrei Pleșu, *Minima Moralia. Elemente pentru o critică a intervalului*, 2nd edition, București: Humanitas, 1994, p. 145.

² The Romanian intellectual adds that the ethical manifestation is either a moral action, or a moral reaction: in the present case, the mission of the CA and the Romanian intellectuals was both to act for the foundation of a civil society in Romania and to react against the former moral practices of the communist era (*Ibidem*, pp. 145, 150). The translation of all the quotes from Romanian sources is done by the author.

An additional fact in support of this argument is: on Nov. 11, 1995, Corneliu Coposu, one of the mentors of the CA, died at an advanced age; because of the long imprisonment he suffered during the communist regime, he represented a symbol of the movement's morality and his death impacted decisively on the 1996 electoral victory of the CDR (Romanian Democratic Convention).

³ Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolutions in Europe*, New York: Random House, 1990, p. 100.

represented the most difficult challenge these post-communist societies had to face, as it was only the reform of civil society mentalities that could ensure the emergence of constitutional and economic changes. Even the traditional political science treatises revealed an ambiguity when it came to a clear definition of civil society: in his work, *History of Civilisation in Europe*, Francois Guizot⁴ associated civil society with the existence of general interests and public sphere; still in the 19th century, there was a principled opposition between the model of civil society put forward by Tocqueville (based on the principles of social solidarity, mutual tolerance, non-violence and the right to peaceably assembly) and the Hegelian model, founded upon the principles of individualism and private property (this model was based on the existence of individual rights prior to their assimilation in the civil society).⁵ What derives from the two models is a double approach to the idea of civil society: an assumption of the civil society as a *neutral space*, as a meeting place between particular individualities, and another one which conceives the civil society as a *positive space* which encompasses more than a neutral space with regard to the possibilities of assuming civic responsibility, for instance.

Various political scientists have attempted to formulate the concept of civil society in a synthetic manner; Charles Taylor defines civil society as a “web of autonomous associations, independent of the state which bonds citizens together in matters of common concern, and by their existence for action could have an effect on public policy”.⁶ In broader terms, they seem to have reached an agreement as far as the existence of three major components defining civil society is concerned: 1. the existence of autonomous institutions other than family, clan or regional groups; 2. the

⁴ Francois Guizot, *Istoria civilizației în Europa: De la căderea Imperiului Roman până la Revoluția Franceză*, București: Humanitas, 2000, p. 28.

⁵ This ambiguity as far as the meanings of civil society are concerned is visible in a well-known controversy between the Czech prime minister, Vaclav Klaus and the Czech president Vaclav Havel: the former stressed upon Hayek’s idea (in a certain sense, of Hegelian inspiration) that civil society was the place where individual transactions took place, while the latter was interested in a concept of civil society understood as a space of common responsibility, solidarity and sympathy for the community (inspired by Adam Smith’s “sympathy principle”) (Jeffrey C. Isaac, “The meanings of 1989”, in Vladimir Tismăneanu (ed.), *The Revolutions of 1989: Rewriting Histories*, London and New York: Routledge, 1999, pp. 144-145).

⁶ Charles S. Taylor, „Modes of Civil Society”, in *Public Culture*, no. 3, 1990, p. 96.

existence of a separation between these institutions and the state, together with the coexistence of interactions between the civil and political society; 3. the existence of a model of definition and application of civic rules.⁷

Let us return to the Romanian model of civil society. First, the same Andrei Pleșu (who was not an active member of the CA, but participated in some of the CA and the Group for Social Dialog meetings) noted, in a brief diary entry in November 1981, the existence of a precisely defined form of civil society during the political crisis in Poland at the time: in a literary manner, the Romanian intellectual drew attention to the solidarity of society members and to the manner in which they assumed civic responsibility for those events; moreover, the author observed certain liberties in Poland: the presence of the Western press, the lack of censorship with regard to Wajda's films, or the Poles' right of free circulation.⁸ The Romanian situation was, however, quite different: the civil society was non-existent and all liberties were denied. From a CA document dated March 13, 1991, we find out about the degradation of civil society in the context in which attempts to oppose Romania's post-communist Iliescu regime were deemed extremist and legionary; president Iliescu thanked the miners for "their high level of civic discipline" displayed during the events of June 13-15, 1990; even as late as 1997, the then minister of foreign affairs (member of the CDR, a coalition which won the elections with the support of the CA) formulated accusations of extremism against the CA actions.⁹ Considering this, the functioning of the Romanian civil society was marked by rupture and adversity: on the same note, the characterisation of the civil society by the Romanian intellectuals was negative during the first decade after the events of December 1989. Each of them attributed to civil society some features that were conspicuously absent: Gabriel Liiceanu (the

⁷ Edward Shils, "Virtue of Civil Society", in *Government and Opposition*, no. 26, 1991, pp. 3-20. However, a distinction between the commonly shared conception of civil society in social sciences and the communitarian view in this matter is necessary: the latter, in the works of Putnam or Etzioni, refers to civil society in terms of a tacit acceptance of its being made up of various groups with a precisely determined orientation. (Elliot Turiel, *The Culture of Morality. Social Development, Context, and Conflict*. New York: Cambridge University Press, 2004, pp. 27-28).

⁸ Andrei Pleșu, *Note, stări, zile: 1969-2009*, București: Humanitas, 2010, pp. 93-94.

⁹ All the textual considerations referring to the activity of the CA contain information which can be found on the organization's official website, www.aliantacivica.ro.

director of the Humanitas Publishing House and a prominent member of Romania's post-communist intelligentsia) characterized civil society as the citizen's place of free expression, as a space defined by correct information and democratic mentality;¹⁰ Horia-Roman Patapievi, an active member of the Group for Social Dialog and the current director of the Romanian Cultural Institute, spoke about the existence of a surrogate civil society, something whose existence was possible only as a civil society of culture, at best; moreover, he believed that one of the most important features of political modernization was linked to the existence of civil society, his general view being that post-communist civil society in Romania was characterized by aggressions coming from the public space and by adversity.¹¹

In a synthetic approach of the East European post-communist regimes, Leslie Holmes¹² puts forward a so-called fourteen-point agenda outlining the characteristics of post-communist societies, four of which referring to features of civil society: 1. absence of the consensus and compromise culture; 2. cynicism with regard to political institutions – a major cause of civic absenteeism; 3. ideological vacuum and 4. moral confusion. One should draw attention to the fact that all these descriptive features of civil society can be found in Romania. As far as the absence of public consensus is concerned, the CA struggled to correct this state of facts: in the spring of 1991, the organization initiated the *CA Dialogues*, the need for dialogue being reinforced on the anniversary of its ten years of existence (November 16, 2000) by the CA president, the poetess Ana Blandiana, who insisted upon the organization's role as mediator between the civil society and the political establishment. Moreover, the consensus of a society is clearly visible in the achievement of legislative reform: the absence of genuine dialogue and legislative consensus reflect the unfortunate legislative state of facts in Romania during the 2000 decade;

¹⁰ Gabriel Liiceanu, *Apel către lichele*, București: Humanitas, 1996, pp. 33-39.

¹¹ Horia-Roman Patapievi, *Discernământul modernizării. Șapte conferințe despre situația de fapt*, București: Humanitas, 2004, pp. 5, 26, 95). The political and civic culture of adversity is intertwined with a culture lacking civic solidarity and responsibility, in the context of an arbitrary consensus and a façade stability. The conclusion is that the political society succeeded in including and annihilating the protesting spirit of the civil society. (Daniel Barbu, *Politica pentru barbari*, București: Nemira, 2005, pp. 20, 23, 101-102).

¹² Leslie Holmes, *Post-communism. An Introduction*, Blackwell: Polity Press, 1998, pp. 16-19.

the CA was of the opinion that a series of crucial laws for the normal democratic evolution in Romania were supposed to have been adopted: the anti-corruption law, the statute of civil servants, the law permitting access to the Securitate (secret police) files, the law referring to denouncing former Securitate members, the law banning former Securitate members from acceding to public offices, the law repealing the communist political sentences and the reform of the electoral law.¹³ Ana Blandiana considered that achieving consensus within the civil society was possible by educating both the people and the politicians:

[we held] thousands of hours of public meetings in theatres or cultural institutions, facilitated meetings between citizens and authorities and published brochures, books, newspaper articles, communiqués, petitions, declarations, motions. [we also organized] meetings with orphans, elderly people in nursing homes, [we provided] aid to medical centres, juridical advice and contacted ministers and members of Parliament. *All these are little known, because they were done without thinking of a reward, and the press and TV stations did not find them interesting enough.* (emphasis mine)¹⁴

The cynicism of the population became gradually visible in Romania, a fact that can be easily observed in the surveys showing the low voting turnout since 1990 or in the way in which the majority of Romanians understood their commitment to political issues; mockery and the lack of seriousness and civic responsibility regarding the issue of democratic participation remain unfortunate constant features of the new political order in post-communist Romania.¹⁵

¹³ In brief, Ana Blandiana considered that a genuine civic consensus could only be achieved by educating the people and the politicians (“De ce trebuie să continuăm”, Report adopted as official document at the National Board Meeting of the CA, March 31, 2001).

¹⁴ Ana Blandiana, *De ce trebuie să continuăm*, 2001 [<http://www.aliantacivica.ro/documente/De%20ce%20trebuie%20sa%20continuum%20-%2031%20martie%202001.htm>], 26 November 2009. See also the Activity report presented on Dec. 3, 2005 during the CA seventh congress: the new president, the historian Șerban Rădulescu-Zoner, emphasized the need to bring about a sense of “normalcy in public life” and to “educate people so that they could not be manipulated”. My emphasis in the text points to the fact that even the CA leadership was aware of the negligible impact of their activities on the public opinion.

¹⁵ The CA Charter, adopted on December 15, 1990 with the motto “only together can we succeed”, stipulates the support of the organization for the establishment of participatory democracy in Romania.

No less important is the ideological vacuum in which the activity of the CA was carried out: shortly after its establishment, in January 1992, the CA made an appeal to the Romanian Orthodox Church to become involved in public life; this appeal had strong ideological connotations, as the church was always a cohesive factor of civil society in Romania. On the other hand, the ideological role of the civil society would be defined rather negatively by denying the communist mentalities and ideology or, at best, by hoping that eventually, gradual decommunization or a comprehensive reconstruction of mentalities would be possible.¹⁶

At the end of the present section of my paper, I would like to mention two more components of the CA activity: the first emphasizes the self-assumed legitimacy of the organization derived from the moral authority the new organization took on during its establishment in 1990 (see the CA Charter, art. 25). According to it, the goals of the CA were constitutional, juridical, economic, social and spiritual (the reform of the Romanian Academy and the emancipation of the Romanian Orthodox Church). The second refers to the way in which the CA approached the formation of the Romanian civil society, in accordance to its Statute: thus, it stipulated that the bases of the civil society were: morality, tolerance and trust (chapter 2, art. 9d); the goals of the CA included defending the individual's civic rights (art. 9e), carrying out civic education projects (art. 9f), initiating the dialogue between society and politicians (art. 9g), correctly informing the people through mass media or its own publications (art. 10b), cooperating with democratic organisations and associations (art. 10c), organising manifestations, meetings, symposia and conferences (art. 10d) and organising protests – declarations, petitions, meetings, marches (art. 10e).

Facing and informing post-communist public opinion in Romania

The post-1989 Romanian public opinion has a series of striking characteristics illustrating the flawed understanding of democratic mechanisms in the context of a normally functioning political regime and

¹⁶ The well-known Romanian political scientist Vladimir Tismăneanu (*Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism, and Myth in Post-communist Europe*, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 5) observed that the new ideological orientation of the civil society could take a dangerous pseudo-democratic turn towards corporatism, populism or authoritarianism.

civil society. I would like to mention here the most significant such features: i) the lack of knowledge on the part of the population regarding the status of reforms and democratic processes is intertwined with the large-scale disinformation and propaganda that the politicians constantly fuelled beginning with 1990; ii) the people's distrust in politicians and in their activity takes on an explicative function when it comes to justifying the democratic absenteeism, and the people's cynicism and lethargy; iii) the limited extent of active involvement on the part of the citizens and their restricted participation in influencing decision-making processes is due to a mistaken civic education and to the persistence of unfortunate communist mentalities; iv) mass media also contributed to the bad circulation of ideas and political actions that were supposed to be achieved, something that was facilitated by the existence of repeated attempts to subordinate mass media to politics; v) the limited scope of civic responsibility was a constant feature of the people's participation in public life: accepting election bribes both on an individual and group level was linked to the possibility of election frauds committed by the political authorities (Iliescu's post-communist regime was repeatedly accused of stealing elections, and the current Romanian president, Traian Băsescu, was also accused in 2008 of falsifying the vote counting and of having resorted to undemocratic means of appropriating the votes cast; in its turn, the activity of the Romanian Parliament was not free of such accusations in the post-communist era); vi) finally, probably the most significant aspect characterizing the evolution of post-communist public opinion was ignoring the moral dimension that any responsible active participation in democratic processes should presuppose.

Henceforth, I will draw attention to a number of succinct considerations on each of these characteristics. At any rate, the overall assessment of the Romanian public opinion in the post-communist age is overwhelmingly negative: from my point of view, the absence of public opinion represents the crucial flaw of the transition period to a democratic society in Romania. The refusal of the citizens to inform themselves coupled with their ignorance regarding the status of democratic reforms in Romania is a characteristic of public opinion that has been insufficiently researched: although the CA repeatedly insisted on the role of civic education in society, one should emphasize that its failure can be probably

attributed to a flawed communication between those able to inculcate a correct education and the recipients of this education, the citizens.¹⁷ For instance, the organization of a silent march in Suceava by the CA was meant to draw the politicians' attention to the fact that public opinion should be respected as a sum of particular individualities rather than treated as a diffuse and undifferentiated mass; this event – coupled with many similar ones – is illustrative for the fact that the CA decided that the task of informing public opinion was the responsibility of political authorities; in other words, the CA blamed the failure to correctly inform public opinion on the existence of political disinformation and propaganda at the highest level rather than on the inefficient communication of those objectives pertaining to a genuine Romanian democracy and on the failed dialogue between intellectuals and citizens, according to the principle of “it is not us who are wrong but them who are to blame”.¹⁸ In some cases, statements made by people who were close to the organisation and even by some of its leaders sound perplexing. To illustrate this point, I would like to make reference to two declarations belonging to strong intellectual voices coming from the ranks of the CA: first, in a declaration made by the then Romanian president Emil Constantinescu during the 2000 CA congress, the former CA member literally considered that the CDR plunge in public opinion polls was explained by the *disinformation* of the public opinion on the subject of the coalition's political activity. This statement coming from the leader of the political class of the time is both bizarre and unreasonable: who, other than the ruling political authorities of the time, should take responsibility for the failure of this disinformation during 1996-2000?! Later, during a press conference on December 7, 2004, the CA president, Șerban Rădulescu-Zoner, expressed the discombobulating statement that

¹⁷ How many of our fellow citizens know anything meaningful at all about the role of civic organisations such as LADO or Pro Democrația?

¹⁸ Gabriel Liiceanu makes reference to the disinformation of public opinion preceding the elections of May 1990 and the constitutional referendum: “A misinformed electorate cannot bestow legitimacy.” (Liiceanu, *op. cit.*, p. 25); on the same note, the author denounces the pettiness of the politicians who pervert the minds of the citizens, accusing them of irresponsible propaganda (p. 85). The political theorist Daniel Barbu (*op. cit.*, p. 7) also considers that the flawed process of information was, paradoxically, the result of their own political will, in the sense that Romanians would agree rather to be governed than represented.

public opinion was not familiar with the activity of the CA: but, who should be responsible for this?

The lack of popular trust in the ruling political class (something that the Code of political deontology, put forward by the CA on Oct. 13, 1993, mentions in the first paragraph), the absenteeism, cynicism and mockery are the natural results of this kind of attitude. The combination of unfortunate persisting communist mentalities and the insignificant level of education among the mass of citizens led, on the one hand, to the refusal of the public opinion to become involved in public life and, on the other, to the lack of public involvement strategies. Thus, if the citizens were unaware of the meaning of active responsible involvement in public life, I believe that the CA intellectuals' attempts to stir up the public opinion consciousness regarding the need for active involvement can be regarded, at best, as feeble or misguided.

Also, the CA denounced the active role played by the mass media in misinforming the public, something that was a feature of all post-1989 political regimes. In particular, the attempts to control the public television (TVR) and the written press caused public scandals at one time or another during the Romanian democratic process. For instance, the CA drew attention on July 21, 2004, to subtle attempts of the political authorities to bring mass media under their control through the takeover of *România Liberă* by the German WAZ Medien Gruppe and of *Evenimentul Zilei* by the Swiss Ringier Trust.

One should not ignore the fact that the Romanian public opinion itself was ignorant and irresponsible: electoral bribes or voting without being informed unfortunately characterize the "participation" of citizens in the post-communist democratic processes. Finally, the CA and the Romanian intellectuals repeatedly emphasized that the consolidation of our democracy was not possible without moral reforms: Vladimir Tismăneanu¹⁹ correctly noted that democratic participation and civic activism were necessarily dependent on the presence of a conscious memory of communism and the need to regain moral justice; Horia-Roman Patapievi²⁰ made the same point by stating that the post-communist

¹⁹ Vladimir Tismăneanu, „The Revolutions of 1989. Causes, Meanings, Consequences”, in *Contemporary European History*, no. 18, 2009, p. 271.

²⁰ Horia-Roman Patapievi, *Politice*, București: Humanitas, 1996, pp. 195-198.

Romanian public opinion was negatively characterised by the refusal of remembering communist atrocities and abuses.²¹

To sum up, a genuine public opinion is founded, in my view, on informed reflection and on the free circulation of ideas and beliefs, or, in other words, on the existence of a public space for debate and dialogue. The Romanian case represents a deviation from this rule.

On the role of intellectuals in public life. Reflections on the activity of CA intellectuals

One of the prominent figures of the “golden age” of Romanian intelligentsia (the so-called Generation '27) unequivocally stated that “Scientists and men of spirit need to command brutes, dictators or only those who clumsily manage theories they cannot understand, as well as petty empiricists.”²² Undoubtedly, this is a radical statement arguing for the radical involvement of intellectuals in public life. Naturally, the question is to what extent the Romanian intellectuals were involved in public life and especially which of their proposed aims they managed to achieve. Certainly, definite answers to such questions are hard to articulate; let us first consider a few aspects of the CA’s activity that presupposed the intellectuals’ involvement in politics. The well-known Romanian political scientist Vladimir Tismăneanu considered that the transition from communism to post-communism brought about a visible transformation in the activity of dissidents and intellectual critics: the model of the democratic intellectual was hard to attain, as they continued to act in a rather apolitical manner by insisting primarily upon expressing themselves in general and ambiguous terms regarding issues such as pluralism, diversity, or the negation of collective identities.²³

With regard to the CA, one should first note that it was founded by 216 representatives of the Romanian intellectual elite; according to chapter

²¹ In consolidated western democracies, the viewpoints of public opinion on morality are founded upon the concepts of welfare justice and rights, in the works of Rawls, Dworkin or Habermas. (Turiel, *op. cit.*, p. 187).

²² Eugene Ionesco, *Sub semnul întrebării*, București: Humanitas, 1994, p. 181.

²³ Vladimir Tismăneanu, „Fighting for the Public Sphere: Democratic Intellectuals under Postcommunism”, in Vladimir Tismăneanu, Sorin Antohi (eds.), *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, Budapest: CEU Press, 2000, pp. 154-155.

3, art. 18 of the CA Statute, the hierarchical structure of the organization had at the top the CA Senate made up of 20-30 members, all of whom were selected personalities of public life. Art. 19 of the Statute stipulated the existence of an Honorary College made up of 3-5 prominent members of the CA. In general terms, the activity of the CA intellectuals was divided along three lines: civic attitude, civic education and civic assistance. A number of prominent Romanian intellectuals took part in the CA Congress on May 6-7, 2000: the art historian Horia Bernea, the pianist Dan Grigore, the historian and literary critic Adrian Marino, His Holiness Nicolae Corneanu, the historian Victor Frunză, the philosopher Mihai Şora; understandably, these are but a few of the outstanding CA members at that time. The CA insisted throughout its activity both on the fact that it would support personalities and programmes in agreement with its own principles and on the absence of all political or other kinds of interests. The 2002 CA strategy considered the activity of the intellectuals to be linked to organizing conferences, publishing articles and giving interviews, with special attention being paid to attracting new members of the intellectual elite. One should mention that the intellectuals' activity within the CA was centered primarily upon moral criteria; the three examples below, taken from the actions of the CA, are relevant in this respect: 1. on April 21, 1994, the Civic Academy Foundation was established with the express purpose of setting up the Sighet Memorial of communist victims. The programme was internationally co-financed and coordinated by the CA president, Ana Blandiana; 2. on June 4, 1998, the *Black Book of Communism*, edited by Stephane Courtois, was translated into Romanian with the support of the Civic Academy and the Humanitas Publishing House managed by the Romanian philosopher Gabriel Liiceanu; 3. on March 8, 2000, the new CA president, Şerban Rădulescu-Zoner, went on parliamentary strike in order to draw attention to the urgent need for voting the CNSAS College (the National Council for Studying the Archives of the Former Securitate). From a moral standpoint, one can mention here another CA action: on April 6, 1998, the CA suspended its participation in the CDR coalition; this decision was motivated by their belief that the political activity of the ruling coalition during 1996-2000 was in profound disagreement with the founding principles of the organization.

Beyond these brief considerations regarding the CA activity, I would like to argue that the CA could have done more to reform Romanian society and direct it on a democratic path. The failure to fulfill these goals can be partially, yet decisively attributed to i) the disputes among intellectuals regarding the various objectives of the Romanian society; ii) the conflicts between Romanian intellectuals and the ruling class; and iii) the intellectuals' passivity during certain key moments of transition. Each of these reasons is emphasized by the intellectuals themselves: in the first case, I would like to mention two relevant examples. In 2002, *22 Magazine* published a polemic opposing the Romanian philosopher Andrei Cornea (a member of the Group for Social Dialog) and the CA president, Șerban Rădulescu-Zoner: the former accused the CA of being passive and inefficient in carrying out its goals, while the latter unconvincingly responded not by providing decisive counterarguments, but by accusing Cornea of non-commitment and living in an ivory tower. Nevertheless, the most relevant example for the conflicts among Romanian intellectuals is explicitly articulated in Ana Blandiana's report presented at the CA Board Meeting on March 31, 2001, where the poetess insisted upon the need for moral role models in the Romanian society:

Our appeal goes to the country's leading intellectuals. The more someone understands, the more responsible he is for what he understands. The intellectuals represent the country's intelligentsia and the hope of finding solutions to overcome this crisis lies with them. The way in which they contest and devour each other serves neither society nor them. They should first discover what unites them and acknowledge the fact that the pride dividing them is a luxury in a world on the brink of dissolution. By descending from their elitist world, they could be both more useful and more respected.²⁴

This long declaration reinforces the argument that there is no point in talking about principles without paying attention to the possibility and the ways in which these could be put to work.

The conflict opposing intellectuals and the ruling class is also a reality of post-communist Romania; the Romanian intellectuals who criticized the executive decisions and legislative initiatives of the political class were often considered agitators, anarchists or disturbing factors

²⁴ Blandiana, *art. cit.*

threatening the so-called social order. Curiously enough, although the majority of Romanian intellectuals were a thorn in the side of Ion Iliescu's post-communist regime, their criticism did not lead to any decisive discreditation of his image in the eyes of public opinion. I would like to mention here in passing the intellectuals' radical protests against the miners' revolts supported and encouraged by the political authorities or the often critical standpoints of the intelligentsia regarding the slow pace of economic reforms, especially privatization and the obstacles against the establishment of a free market economy. At any rate, the economic issues brought about a division between a part of the intellectual elite, who supported the idea of a slow transition to liberal democracy and those in favour of a radical right-wing orientation, who defended the idea of swift reforms.

It is no less true that the intellectuals' inexplicable indifference regarding precise aspects of transition is often visible in the statements made by some of them.²⁵

Even though the way in which the intellectual elites distanced themselves from politics and public opinion can be considered a rushed generalization by western political theorists,²⁶ it is equally true that their involvement in public life is not risk-free; as Norberto Bobbio put it, the intellectuals' involvement in politics can be understood in a sense other than the expected one, in terms of what could be called "politics of culture".²⁷ Probably considering this possible version of the intellectuals' involvement in politics, Horia-Roman Patapieviçi mentioned the danger coming from the principle of political correctness understood as "social

²⁵ "Today, more than ever, we need political action, strategy, tactics and tact, doctrinary and pragmatic articulation, evolution in facts and ideas. Yet, the Romanian intelligentsia – who are supposed to be in the vanguard of a general mobilization – does not move beyond gestures. Even worse, they are only now making all the gestures they did not when they were supposed to. The gesture – in the quasi-complete absence of risk – becomes mere gesticulation, attitude demagoguery, and trend." (Pleșu, *Note*, p. 123) (This radical consideration about intellectuals was formulated in 1991).

²⁶ R. A. Hall, „Political Culture in Post-Ceaușescu Romania”, in H. F. Carey, *Romania since 1989: Economics, Politics, Society*, Lanham: Lexington Books, 2004, p. 223).

²⁷ By "politics of culture", one can understand "the politics of men of culture in defence of the conditions necessary for the existence and the development of culture." (Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, Torino: Einaudi, 1955, p. 37).

behaviour that an enlightened minority imposes upon a backward majority.”²⁸

These considerations end the present section of this paper dedicated to the overall assessment of the role played by the Romanian intellectuals during post-communism; these make reference not only to the intellectuals who are CA members but also to the Romanian intelligentsia in general, focusing primarily on those intellectuals adhering to the CA principles, even if they were not active members of the organization. The issue of the problematic interference of the Romanian intellectuals in public life is dealt with in the concluding paragraphs of the present study.

In lieu of conclusions

Naturally, the conclusions of the present paper go back to its title: the question is whether and to what extent the Romanian intellectuals betrayed the cause of their involvement in public life. Moreover, the issue is that of knowing whether the intellectual is the most appropriate person who should, on the one hand, function as a link between civil society and the ruling class and as a mentor of public opinion, on the other. Undoubtedly, firm answers to such questions are risky.

The difficulty in providing such answers derive from the ambiguity of the intellectuals’ democratic commitment, something that Bill Lomax termed “the betrayal of the intellectuals”, paraphrasing the title of a famous book by Julien Benda:

The majority of the progressive intelligentsia in Hungary are not democrats but liberals, and though formally rejecting the tenets of Marxism-Leninism that many of them once believed in, they continue to adhere to an elitist belief in the advanced consciousness of the intellectuals, and a fear of and contempt for the uncultured masses, that represents little more than a resurrection of Leninism in liberal guise.²⁹

²⁸ Horia-Roman Patapievic, *Omul recent*, București: Humanitas, 2001, p. 306. The Romanian intellectual added that the criterion of political correctness was fundamentally inconsistent both from a theoretical point of view and as a criterion for assessing the involvement of intellectuals in public life; political correctness is nothing but an ideological tool of the non-democratic postmodern left (pp. 308-310).

²⁹ Bill Lomax, „The Strange Death of ‘Civil Society’ in Post-Communist Hungary”, in *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, no. 13, 1997, pp. 41-63.

Certainly, deciphering the ideological and affective attachment of the intellectuals to the democratic order brings forth an additional complication regarding their role in building post-communist democratic societies in Eastern Europe, the Romanian one implicitly.

When it comes to deciding on the limits of the intellectuals' involvement and participation in public life, it becomes evident how difficult this issue is. Why? Because definitive answers or descriptions in black and white cannot be formulated as such, without any sort of nuances. The absence of nuances becomes visible, for instance, when one wants to provide a clear verdict on this matter using opposing terms and irreducible explanations. Deciding between *impossibility* (they were forbidden to) or *betrayal* (they were permitted to, but they betrayed the cause) is probably an oversimplifying act formulated emotionally. This is so because one cannot, on the one hand, speak about the impossibility of the intellectuals' participation in public life given that factual data and contingent political contexts would contradict such an endeavour: evidently, no intellectual was forbidden to take part in the public life of his *polis*; on the other hand, speaking about the intellectuals' individual or collective betrayal is too radical an option and in itself this requires additional explanations. Namely, what kind of betrayal is one talking about? The betrayal of one's calling (in the sense of Julien Benda), the betrayal of a political and social creed (in the sense of Edward Said), or the betrayal of a type of ideological commitment (in the sense of Antonio Gramsci)?³⁰ In a certain sense, Ernest Gellner is right to believe that the betrayal of the intellectuals is inevitable, in the sense that a total and unrelenting commitment is hard to imagine; this being the case, an intellectual will always remain the prisoner of his own spiritual preoccupations without being able to come to terms with the pallid reflection of mundane realities.

Therefore, I do not believe that one's support of any of these extremes can be of any explanatory value: neither Benda's solution, in which the intellectual life is purely a question of calling, nor Said's solution,

³⁰ These three types of the intellectuals' betrayal by refusing to take part in public life correspond to three distinct perspectives articulated by Julien Benda (*Trădarea cărturarilor*, trans. Gabriela Creția, București: Humanitas, 2008), Edward Said (*Representations of the Intellectual*, New York: Vintage Books, 1994), and Antonio Gramsci (*The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell-Smith, New York, 1971).

according to which there is no private dimension of intellectual activity seems constructive. What I would subscribe to is an assessment of the intellectuals' activity in less radical terms: appropriateness vs. inappropriateness, ability vs. impotence, responsibility vs. irresponsibility. Considering such oppositions, precise verdicts concerning the intellectuals' actions and attitudes become not only possible, but also probable. For instance, I wonder whether the message of Romanian intellectuals in post-communist Romania was an appropriate one for those particular segments of society to which it was addressed; in other words, I consider it useful to wonder whether the message was rigorously and clearly articulated, or whether it responded to expectations and changed points of view, whether it brought about improvements in the state of facts, and so on. In simpler terms, if such answers are positive, the message was appropriate; otherwise, one needs to identify the causes and reasons why the intellectuals' messages were inappropriate for Romanian post-communist realities.

The present study brings its modest contribution as an exemplification of some possible nuances of the Romanian intellectuals' involvement in public life. The rest falls outside its scope or aims. One additional observation represents also an open invitation to an informed debate on the achievements and failures of all the initiatives adopted by the CA. Nowadays, when the issue of democratic consolidation in Romania is measured strictly in normative and technical terms, I am one of those who would like to believe that the projects of the CA are not completely obsolete yet. My belief is that all these initiatives can be reinstated and revived, all the more so considering that the alarming level of corruption in the Romanian society points to the fact that its moral reform was not carried through.

Bibliography:

1. Barbu, Daniel (2005), *Politica pentru barbari*, București: Nemira.
2. Benda, Julien (2008), *Trădarea cărturarilor*, trans. Gabriela Creția. București: Humanitas.

3. Blandiana, A., 2001. *De ce trebuie să continuăm* [<http://www.aliantacivica.ro/documente/De%20ce%20trebuie%20sa%20continuum%20-%2031%20martie%202001.htm>], 26 November 2009.
4. Bobbio, Norberto (1955), *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
5. Bunce, Valerie (2000), 'Post-Socialisms', in Tismăneanu, Vladimir & Antohi, Sorin (eds.), *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and their Aftermath*, Budapest: CEU Press, 140-155.
6. Dahrendorf, Ralf (1990), *Reflections on the Revolutions in Europe*, New York: Random House.
7. Gramsci, Antonio (1971). *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell-Smith, New York: International Publishers.
8. Guizot, Francois (2000), *Istoria civilizației în Europa: De la căderea Imperiului Roman până la Revoluția Franceză*, București: Humanitas.
9. Hall, R. A. (2004), "Political Culture in Post-Ceaușescu Romania", in Carey, H. F. (ed.), *Romania since 1989: Economics, Politics, Society*, Lanham: Lexington Books, 215-225.
10. Holmes, Leslie (1998), *Post-communism: An Introduction*, Blackwell: Polity Press.
11. Ionesco, Eugene (1994), *Sub semnul întrebării*, București: Humanitas.
12. Isaac, Jeffrey C. (1999), "The Meanings of 1989", in Tismăneanu, Vladimir (ed.), *The Revolutions of 1989: Rewriting Histories*, London and New York: Routledge, 121-159.
13. Liiceanu, Gabriel (1996), *Apel către lichele*, București: Humanitas.
14. Lomax, Bill (1997), "The Strange Death of 'Civil Society' in Post-Communist Hungary" in *Journal of Communist Studies and Transition Politics* no. 13, 41-63.
15. Patapievici, Horia-Roman (1996), *Politice*, București: Humanitas.
16. Patapievici, Horia-Roman (2001), *Omul recent*, București: Humanitas.
17. Patapievici, Horia-Roman (2004), *Discernământul modernizării. Șapte conferințe despre situația de fapt*, București: Humanitas.
18. Pleșu, Andrei (1994) *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, 2nd edition, București: Humanitas.

19. Pleșu, Andrei (2010), *Note, stări, zile: 1969 – 2009*, București: Humanitas.
20. Said, Edward (1994), *Representations of the Intellectual*, New York: Vintage Books.
21. Shils, Edward (1991), "The Virtue of Civil Society" in *Government and Opposition* no. 26, 3-20.
22. Taylor, Charles S. (1990), "Modes of Civil Society" in *Public Culture* no. 3, 89-99.
23. Tismăneanu, Vladimir (1998), *Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton: Princeton University Press.
24. Tismăneanu, Vladimir (2000), "Fighting for the Public Sphere: Democratic Intellectuals under Postcommunism", in Tismăneanu, Vladimir & Antohi, Sorin (eds.), *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and their Aftermath*. Budapest: CEU Press, 153-173.
25. Tismăneanu, Vladimir (2009), "The Revolutions of 1989: Causes, Meanings, Consequences" in *Contemporary European History* no. 18, 271-288.
26. Turiel, Elliot (2004), *The Culture of Morality. Social Development, Context, and Conflict*, New York: Cambridge University Press.

CALL FOR PAPERS

Since 1996, the academic journal *Studia Europaea*, issued by the Faculty of European Studies, has been representing an open arena for promoting research endeavours. The journal is refereed by international specialists and officially acknowledged by the Romanian National University Research Council (CNCSIS). *Studia Europaea* is covered by several prestigious databases, such as ProQuest CSA Worldwide Political Science Abstracts, ProQuest CSA Sociological Abstracts or Central and Eastern European Online Library (CEEOL). Each article is reviewed by two independent academics in a “double-blind” system. Senior as well as junior academics from Europe and from the United States have found in *Studia Europaea* a way of expressing their preoccupations by publishing academic articles that have focused on the European experience and perspectives in various fields of social science.

By launching the Call for Papers, *Studia Europaea* is prepared to receive articles that will be grouped in six sections:

- **“History, International Relations, and Political Science”** - welcomes articles that stress the European perspective of world politics and the analysis of the European political developments.
- **“European Economy and European Information Society”** - invites articles that include analyses and comments concerning the most relevant aspects of the European economy and information technology.
- **“European Community and Business Law”** - brings together articles that refer to the European states and the European Communities and their judicial and institutional organisation, as well as facets of business regulation.
- **“European Culture, Philosophy, and Anthropology”** - will concentrate on the cross-cultural European experience, with an emphasis on relations with other cultural areas, such as Asia or the Americas.

- “**Forum**” - open for the BA and MA students in the fields mentioned above.
- “**Book Review**” - welcomes critical reviews of the latest books related to the fields listed above.

Guidelines for authors

(see <http://www.euro.ubbcluj.ro/studia/guide.htm>)

Papers should be written in English, French, German, Italian or Spanish and should count ten to fifteen pages. A five to eight row abstract, five key-words (both written in English), as well as a ten row bio note about the author(s), including the contact details (at least, the e-mail address) should accompany the paper. For the articles written in languages other than English, the authors should also provide the title of the article in English.

Authors should comply with the following editing requirements:

1. Page setup:

- Paper Size: A4 (metric) paper (29.7 cm X 21 cm)
- Paper Orientation: Portrait
- Margins: Top & Bottom: 4.8 cm, Left & Right: 4 cm
- Header & Footer: 4.5 cm, different on first page and different on odd and even pages

2. Fonts: use Palatino Linotype and follow the sizes specified below:

- 9 pt for Footnotes,
- 10 pt Header & Footer and Table captions
- 11 pt for the Main text
- 11 pt (*italic*) for Abstract
- **12 pt (bold) for Author(s) name and section titles**
- **14 pt (bold), SMALL CAPS, for the Title of the paper**

3. Authors are required to use **footnotes**, as following:

For books: Author(s): First name Last name, *Title*, Place of publication: Publisher, Year, Page.

e.g.: Sergiu Mișcoiu, *Le Front National et ses repercussions sur l'échiquier politique français*, Cluj-Napoca: EFES, 2005, p. 7.

For studies within a volume: Author(s): First name Last name, "The title of the study", in Editor(s): first name last name (ed.), *The title of the volume*, Place of publication: Publisher, Year, Page.

e.g.: Laura Herta Gongola, "Modelul societății informaționale. O abordare sociologică", in Horea Todoran (ed.), *Societatea informațională europeană*, Cluj-Napoca: EFES, 2005, p 57.

For studies in periodicals: Author(s): First name Last name, "The title of the study" in *Title of the periodical*, Number, Volume (optional), Year, Pages.

e.g.: Laura Herta Gongola, "An Interpretation of Romanian-Yugoslav Relations according to Frederick H. Hartmann's Cardinal Principles" in *Studia Europaea* no. 2-3, 2005, pp. 107-120.

For electronic materials: Author(s): First name Last name, *The title of the study* Year (if applicable) [complete web address], Date consulted.

e.g.: E. D. Hirsch, Joseph F. Katt, James Trefil, *The New Dictionary of Cultural Literacy*, 2002 [<http://www.bartleby.com/59/17/postindustri.html>], 20 January 2005.

4. Authors are required to use **bibliography**, numbered and in alphabetical order, as following:

Bibliography

< For books: Author(s): Last name, First name, (Year), *Title*, Place of publication: Publisher.

e.g.: Mișcoiu, Sergiu (2005), *Le Front National et ses repercussions sur l'échiquier politique français*, Cluj-Napoca: EFES.

Johnson, Pierre; Kranzenstein, Rashela (1995), *From the First Empire to the Second*, Boston: Rufus Publ.

< For studies within a volume: Author(s): Last name, First name, (Year), "The title of the study", in Editor(s): last name, first name (ed.), *The title of the volume*, Place of publication: Publisher, Pages.

Herta Gongola, Laura (2005), "Modelul societății informaționale. O abordare sociologică", in Todoran, Horea (ed.), *Societatea informațională europeană*, Cluj-Napoca: EFES, 36-57

Martin, François; Morley, Frank (1983), "Spaces of Belonging" in Horowitz, Stanley; Kocsis, Ibolya (eds.), *Identity, Belonging, and Social Behaviour*, London: Identitas, 78-114.

< For studies in periodicals: Author(s): Last name, First name (Year), "The title of the study" in *Title of the periodical*, Number, Volume (optional), Pages.

Herta Gongola, Laura (2005), "An Interpretation of Romanian-Yugoslav Relations according to Frederick H. Hartmann's Cardinal Principles" in *Studia Europaea* no. 2-3, 107-120

Mișcoiu, Sergiu; Tătărâm, Marina (2004), "Sur les avancées timides et les promesses risquées de la révision constitutionnelle roumaine" in *Politeia*, no. 5, 35-45

< For electronic materials: Author(s): Last name, First name (Year) (if applicable), *The title of the study* [complete web address], Date consulted.

Hirsch, E. D.; Katt, Joseph F.; Trefil, James (2002), *The New Dictionary of Cultural Literacy* [<http://www.bartleby.com/59/17/postindustri.html>], 20 January 2005

Marketing Glossary Dictionary
[<http://www.marketingpower.com/mg-dictionary-view2464.php>], 19 January 2005

Submitted papers should be sent either by regular mail (accompanied by a CD) to:

Studia Europaea
Faculty of European Studies,
1, Em de Martonne St.,
Cluj-Napoca,
Romania

or by e-mail to the Executive Editor-in-Chief:

Dr. Sergiu Mişcoiu, miscoiu@yahoo.com

The Editorial Staff is looking forward to receiving your papers for times per year: **before the 1st of February, before the 1st of May, before the 1st of July and before the 1st of October.** *Studia Europaea* is thankful for the interest you show in this *Call for Papers* and hopes for a future collaboration.

