

Eminescu et l'État: un pacte social sur des fondements schopenhaueriens

Folschweiller, Cecile

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Folschweiller, C. (2010). Eminescu et l'État: un pacte social sur des fondements schopenhaueriens. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 10(1), 103-121. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-446727>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Eminescu et l'État

Un pacte social sur des fondements schopenhaueriens

CÉCILE FOLSCHWEILLER

Il est sans doute difficile de parler d'une philosophie politique chez Eminescu tant les textes sont éclatés et très vite prioritairement tournés vers des questions et débats conjoncturels. Mais il y en a indéniablement les germes. Il y en a même les prémisses, au sens logique et philosophique du terme: les principes fondamentaux, ceux qui auraient pu donner lieu à un système. Le rédacteur du journal conservateur *Timpul* est certes engagé par sa position au cœur des débats locaux mais il a à cœur de les dépasser dans une réflexion générale. Cela fait d'Eminescu un théoricien du politique, de la chose commune et publique qu'est la cité, et non seulement de la politique, de la pratique effective du pouvoir dans des circonstances variables. Ses articles de journaux développent une analyse sociologique, économique et politique de la civilisation roumaine des années 1876-1883 mais aussi une théorie de la société et de l'État aux ambitions plus larges, propres à une philosophie de l'histoire, et qui se veut originale. Ces deux niveaux de réflexion sont fondamentalement liés, du fait que la crise roumaine de cette période est autant une crise nationale qu'une crise économique, sociale et politique. C'est une crise de sens. Il ne s'agit alors, derrière les imprécations contre les politiciens roumains, rien moins que de repenser les fondements de l'unité nationale. La radicalité de cette question véritablement existentielle explique la mobilisation d'un discours philosophique, puisque ce sont les *raisons d'être* de la communauté politique roumaine qui sont en question.

La philosophie occidentale a, on le sait, fortement inspiré Eminescu et les Junimistes dans leur travail d'élaboration théorique. Ils en ont naturellement pratiqué une lecture sélective et déterminée par un contexte et des stratégies de réception. Les références de ce discours ne pouvaient alors être toujours explicites, et ce d'autant moins lorsqu'on rejette parallèlement l'importation de modèles de pensée occidentaux comme autant de «formes sans fond». Cette accusation de contradiction constamment renvoyée aux Junimistes par leurs adversaires a déterminé pour partie la forme de leurs écrits. Les lectures antérieures sédimentées qui alimentent la réflexion se dissimulent, consciemment ou non, faisant de certains textes de véritables palimpsestes¹. Déchiffrer les couches plus profondes de ces textes qui ont marqué la tradition de pensée roumaine reste un travail inachevé. Dans ce vaste corpus, la question des fondements de l'État chez Eminescu est un cas particulièrement éclairant qu'il n'est pas inutile de reprendre, tant il fut discuté dans des contextes idéologiques défavorables à son explicitation.

La conception de l'État d'Eminescu est souvent ramenée à la thèse de «l'État naturel» organique par opposition à celle de l'État contractuel, artificiel, produit par convention volontaire et rationnelle, et en particulier à la thèse du contrat social de Rousseau. De fait, Eminescu a souvent défini lui-même sa position explicitement de

¹ Cf. Gérard GENETTE, *Palimpsestes*, Le Seuil, Paris, 1982.

cette manière¹. Elle se rattachait par là à celle de *Junimea* (malgré des divergences) et en particulier à la double opposition conceptuelle qui structurait la critique junimiste: évolution/révolution, fond/forme. Penser l'État-nation comme un contrat impliquerait selon Eminescu une rupture artificielle de l'évolution naturelle de la communauté nationale, qui ferait fi de ses caractères propres, de son fond et de ses fondements spécifiques. S'opposer au «contrat social» c'était aussi s'opposer à la position libérale et démocratique qui en France a produit 1789 et en Roumanie fut la référence des révolutionnaires quarante-huitards. À cette œuvre purement formelle et dangereuse qu'est l'État contractuel, le conservateur Eminescu, dans la droite ligne des contre-révolutionnaires anglais, allemands mais aussi français (Burke, Savigny, de Maistre et de Bonald...) opposerait donc l'État progressivement formé par une évolution naturelle, une sédimentation lente des structures de la société déterminées par les conditions propres de chaque peuple et par son histoire.

Il ne s'agit pas de renverser cette opposition sans cesse rappelée par Eminescu, mais de mieux en saisir la spécificité, ce qui mène infailliblement à la relativiser. Car outre que les penseurs de la contre-révolution souvent invoqués pour expliquer la filiation intellectuelle des Junimistes conservateurs n'apparaissent pour ainsi dire pas dans les textes, la conception d'Eminescu ne reste pas étrangère à l'idée de contrat. L'État d'Eminescu est lui aussi pensé sur la base sinon d'un contrat explicite, du moins d'un pacte social (quoique les deux termes soient le plus souvent confondus dans la tradition philosophique et le commentaire qui s'y réfère). Ce point n'est pas si étonnant qu'il peut paraître puisque les penseurs qui inspirent réellement Eminescu, Spinoza par exemple, Schopenhauer surtout, théorisaient l'idée de contrat social. Il eût été étonnant qu'Eminescu s'en distingue totalement sur ce point essentiel. On montrera ici que si le terme n'apparaît pas, pour des raisons de démarcation stratégique et politique, la théorie de la «compensation sociale», qui donne son contenu à la notion eminescienne d'État, en est l'expression manifeste. On en dégagera les prémisses (fondements) principalement schopenhaueriennes, mais pas seulement, et les prémices (commencements) maioresciennes: l'arrière-plan métaphysique de la thèse sort tout droit de la conception de la Volonté développée par le philosophe allemand, mais sa première apparition s'est faite chez Maiorescu, influencé par le même philosophe.

Notons d'emblée que l'accent sur l'influence de Schopenhauer n'est pas neuf dans le commentaire des textes d'Eminescu. Il reste pourtant encore beaucoup à dire, tant les blocages idéologiques ont pesé sur le commentaire roumain en matière de philosophie politique. Incarnation du pessimisme, issu de la tradition de l'idéalisme allemand, représentant d'une pensée bourgeoise et politiquement réactionnaire, qui nie aussi bien la réalité des peuples que celle de l'histoire², Schopenhauer pouvait difficilement être exhumé comme inspirateur principal d'Eminescu sous le

¹ V. par exemple Mihai EMINESCU, *Opere*, vol. IV, *Publicistică*, Univers Enciclopedic, Academia Română, București, 2000, p. 1035; IDEM, *Opere*, vol. III, *Publicistică. Corespondență. Fragmentarium*, cit., 1999, p. 359; IDEM, *Opere*, vol. V, *Publicistică*, cit., 2000, p. 19; *ibidem*, pp. 567-568; *ibidem*, p. 1092. Pour ne pas surcharger les notes, les références aux textes d'Eminescu seront désormais données dans le corps du texte avec l'indication du volume et de la page. Tous les fragments cités des textes d'Eminescu ont été traduits par l'auteur du présent article.

² «La réalité appartient aux individus seuls et à leur vie, les peuples et leur existence sont de simples abstractions». Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Paris, 2004, pp. 1182-1183. Il s'agit du chapitre «Sur l'histoire», que Maiorescu

communisme de plus en plus nationaliste des années 1960-80. Il y a là probablement les raisons principales pour lesquelles le commentaire de ces années-là a le plus souvent cantonné l'influence de Schopenhauer sur Eminescu à son œuvre littéraire ou l'a sous-évaluée dans sa réflexion politique, position parfaitement intenable¹. Certes, aucune référence explicite dans ses milliers d'articles ne suggère d'emblée cette influence et ne facilite la tâche. Mais cela pourrait bien être une confirmation de son importance. La pensée de Schopenhauer qui sert de cadre général n'a plus besoin, pour Eminescu, d'être explicitement référée au nom, et n'avait pas intérêt à l'être, en 1876 déjà. Un siècle plus tard, les commentateurs peuvent d'autant plus facilement éluder son importance². Călinescu semblait avoir entrevu le lien profond entre l'inspiration métaphysique de Schopenhauer et celle des économistes dans le concept de travail interprété comme manifestation du vouloir-vivre, mais sans l'explicitier, ni le développer, ni l'étendre à la conception de l'État³. C'est pourtant ce cadre philosophique qui permet de comprendre l'unité de la pensée politique d'Eminescu et de faire le lien entre certaines de ses positions apparemment peu compatibles: notion de la valeur-travail empruntée à l'économie politique moderne libérale, loi malthusienne de la population, conception d'un État régulateur et protectionniste, revendication conservatrice d'un pouvoir monarchique autoritaire, sensibilité à la condition des «classes d'en bas». De fait, on retrouve dans les deux ouvrages principaux du philosophe allemand tous les motifs eminesciens connus, concentrés, pêle-mêle, dans les pages exposant les fondements du droit et de l'État, et la thèse du pacte social⁴: la critique des grands mots abstraits de «liberté», «droit», «bien», etc... et du contrat républicain, le modèle monarchique, la comparaison avec l'essaim d'abeilles, la lutte des intérêts égoïstes, le rôle de l'État comme régulateur des égoïsmes, l'art de gouverner du Prince de Machiavel, la dimension morale des

traduit en 1885 («Despre istorie», *Convorbiri literare*, XIX, nr. 2, 1885, pp. 168-174). On imagine qu'à ce moment déjà, plus d'un lecteur patriote a dû être choqué par cette phrase.

¹ L. Rusu par exemple défend cette thèse en 1966 dans le but explicite de laver Eminescu de tout soupçon de contamination par l'idéalisme allemand pessimiste et réactionnaire. V. Liviu RUSU, *Eminescu și Schopenhauer*, Editura pentru literatură, București, 1968.

² Z. Ornea souligne rapidement le poids du modèle social antirévolutionnaire de Schopenhauer à *Junimea* mais ne l'étudie pas. À propos d'Eminescu en particulier, il restreint les points de convergence à la démythification des conventions bourgeoises et à la critique des fausses valeurs (*Junimea și Junimismul*, Editura Eminescu, București, 1978, pp. 161, 540). N. Tertulian réussit à traiter de l'influence philosophique de Schopenhauer chez Eminescu en évacuant tout le corpus politique («Pesimismul eminescian și pesimismul schopenhauerian», in *Eseuri*, Editura pentru literatură, București, 1966, pp. 5-34). A. Oprea lui fait une place minime dans les 350 pages pourtant riches de *În căutarea lui Eminescu*. *Gazetarul*, Editura Minerva, București, 1983. D. Vatamaniuc qui relève de manière quasi exhaustive les références aux penseurs occidentaux dans l'œuvre politique d'Eminescu ne traite de Schopenhauer qu'en tant qu'il intervient comme référence ponctuelle dans des débats parlementaires évoqués par Eminescu. Il est vrai que ce sont là les seules références explicites, facilement repérables (*Eminescu. Manuscrisele jurnal al formării intelectuale și al lărgirii orizontului științific. Laborator de creație. Instrument de lucru*, Minerva, București, 1988, pp. 255-264).

³ G. CĂLINESCU, *Opere*, vol. XIII, *Opera lui Eminescu (2)*, Editura Minerva, București, 1970, p. 127.

⁴ V. notamment le chap. IX de Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga et Paralipomena*, Coda, Paris, 2005, ainsi que, dans IDEM, *Le Monde...cit.*, le § 62 du livre IV et le chap. XLVII des Suppléments.

rapports de classe, l'idée de la compensation sociale, la souffrance des paysans et l'avidité du commerçant juif sans patrie. Et si la correspondance des thèmes et des thèses laissait encore place au doute, on verra que les formules employées par Eminescu sont si proches qu'elles sont parfois de véritables citations, sans guillemets. Ces remarques ne visent pas à faire d'Eminescu un plagiaire du philosophe allemand. L'important n'est pas tant dans ces reprises de thèmes dont certains sont assez banals à l'époque que dans l'usage original qui est fait de l'intuition métaphysique propre à Schopenhauer pour réinterpréter en termes économiques le contrat naturel qui donne son contenu, sa consistance et sa légitimité à l'État dans la pensée d'Eminescu.

La critique eminescienne de la conception contractualiste

La critique d'Eminescu s'inscrit dans la critique générale lancée par *Junimea* contre l'idéologie quarante-huitarde. La conception contractualiste de l'État constitue le cœur de la cible car, relue dans le cadre de la critique junimiste, la thèse apparaît comme un cas paradigmatique de «forme sans fond» puisqu'elle repose sur les principes abstraits de la raison, principes qui plus est importés (de France). Une double «forme sans fond» en quelque sorte, vide aussi bien par son abstraction que par son caractère étranger.

Un premier grand reproche fait au Contrat social rousseauiste est d'être une «utopie» au même titre que la République de Platon et l'Utopie de More¹, irréalisable mais aux effets démagogiques puissants, que les libéraux roumains savent exploiter. Le rapprochement des trois modèles cités fait apparaître ce qu'Eminescu rejette, à savoir le présupposé selon lequel bonheur et justice seraient garantis par la rationalité de la législation indépendamment des circonstances naturelles et historiques. La comparaison avec More insiste sur le rejet de l'universalisme – un système qui prétend valoir pour tous n'existe pour personne, *nulle part* –, le rapprochement avec Platon (que l'on retrouve en V, 19) vise lui l'abstraction de l'Idée. À la particularité du concret, à la diversité humaine, à la relativité des époques ne peut s'appliquer un modèle unique, aussi universel et rationnel qu'il prétende être.

On pourrait cependant objecter à Eminescu que le *Contrat social* de Rousseau n'est pas écrit pour être appliqué en tant que tel mais pour servir de norme soit au jugement des systèmes existants, soit à l'élaboration d'un système de gouvernement particulier pour un nouvel État. Ce n'est pas un modèle de Constitution mais une réflexion sur les conditions du gouvernement légitime, point de vue tout différent. Et parmi ces conditions figurent justement chez Rousseau l'attention aux circonstances objectives, le souci de laisser aux peuples le temps de mûrir avant de réformer – souci de penseur évolutionniste et non de révolutionnaire! – et même celui des fondations et du sol pour bâtir un édifice politique². Bref, une véritable pensée des formes politiques adaptées

¹ Mihai EMINESCU, *Opere*, vol. III, cit., p. 359. V. aussi IDEM, *Opere*, vol. IV, cit., p. 71 où Eminescu prédit que lorsque les «formules métaphysiques» de Rousseau seront réalisées, le peuple roumain aura péri de misère.

² «Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter» (*Du Contrat social*, Flammarion, Paris, 2001, l. II, chap. 8, p. 83). Rousseau a donc

au fond et assise sur des fondements. En vérité, une lecture comparative d'Eminescu et de Rousseau permet de montrer que contrairement à l'image du conflit irréductible entre les deux auteurs véhiculée par les articles politiques du penseur roumain, il y a de forts points de convergence entre la pensée d'Eminescu et celle que Rousseau développe dans divers textes, y compris dans le *Contrat social* dont il est permis de douter qu'Eminescu l'ait lu¹. La référence constamment négative au Contrat social rousseauiste, véritable bête noire d'Eminescu, n'est donc pas tant la référence à une thèse de philosophie politique précise qu'à une construction idéologique symbolique. Elle joue le rôle d'un slogan politique simplificateur qui renvoie d'abord à l'auteur du célèbre opuscule rendu responsable, dans la mythologie du XIX^e siècle, de la Révolution et de ses excès: «C'est la faute à Rousseau!» En Roumanie aussi, c'est d'abord un discours politique qui fonctionne.

Reste que le Contrat social est aussi rejeté fondamentalement pour ce qu'il est, une théorie de l'État fondée sur un «contrat synallagmatique»², c'est-à-dire sur l'accord réciproque des individus.

Le caractère conventionnel du contrat est un motif essentiel de son rejet. Eminescu reprend là une opposition qui court depuis l'Antiquité grecque entre *nomos* et *phusis* pour penser le fondement de la justice dans la cité. L'opposition artifice/nature structure tout son discours politique. Lecteur avéré des philosophes grecs, en particulier de certains Sophistes et des Cyniques qui dévaluaient les conventions humaines face à la normativité naturelle, Eminescu mobilise l'opposition pour ôter au contrat toute consistance: une convention humaine se fait et se défait. Mais il faudra se demander à quoi correspond le naturalisme qu'Eminescu oppose à cette conception conventionnaliste de l'État³.

pris soin d'écartier explicitement le danger des modèles *a priori* de constitutions dont Eminescu l'accuse. «Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de provinces diverses qui ont des mœurs différentes, qui vivent sous des climats opposés, et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement» (II, 9). Et il insiste: «Il n'y a pas une constitution de gouvernement unique et absolue mais il peut y avoir autant de gouvernements différents en nature que d'États différents en grandeur» (III, 1), avant d'intituler le chapitre III, 8 «Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays».

¹ Nous avons développé cette idée dans «Eminescu et Rousseau: malentendus et convergences», in *Language and Literature. European Landmarks of Identity*, actes du colloque du 18-19 nov. 2005, Editura Universității din Pitești, 2005, pp. 169-179. Il est avéré que les deux *Discours* de Rousseau (*Sur les sciences et les arts* et *Sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*) ont été une source d'admiration et d'inspiration dans sa jeunesse. Sa critique des effets pervers de la civilisation moderne ne pouvait qu'intéresser Eminescu et les Junimistes analysant les effets de l'arrivée brusque de cette civilisation dans les Principautés roumaines. Les références à l'âge d'or de la tradition jouent chez Eminescu un rôle normatif comparable à l'état de nature rousseauiste. Premier critique des Lumières dont il incarnait pourtant le siècle, Rousseau devait naturellement intéresser le XIX^e siècle devenu sceptique face aux capacités de la Raison. Al. Oprea avait noté par ailleurs judicieusement (*În căutarea lui Eminescu...cit.*, p. 329), sans développer ce point, qu'Eminescu aurait mieux fait de s'inspirer des «petits textes» de Rousseau. Le *Projet pour la Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* notamment sont précisément des projets de gouvernement essayant d'appliquer les principes du Contrat social aux conditions locales et aux mœurs d'un peuple donné.

² Mihai EMINESCU, *Opere*, vol. IV, cit., p. 1035; *Opere*, vol. V, cit., pp. 567-568, 1092.

³ Ce point sera traité dans un second article portant sur les contradictions du modèle de l'État naturel et de l'organicisme à *Junimea*.

Par ailleurs, l'idée de «contrat synallagmatique» présuppose tout ce qu'Eminescu rejette: le jugement d'une raison souveraine, la liberté de la volonté et l'égalité des individus. Ces trois thèses sont intenable dans sa perspective parce qu'il définit, en bon empiriste nominaliste, la raison, la liberté et l'égalité comme des concepts abstraits, voire de simples noms, qui ne prennent sens que relativement à un état de fait¹. Il n'y a de réel que l'inégalité, la limitation radicale de la liberté par tous les conditionnements naturels et une rationalité fragile, hésitante et toujours seconde. La raison n'est aucunement une faculté originaire mais le produit tardif de l'évolution. La liberté n'est qu'une illusion, créée précisément par cette capacité rationnelle à fabriquer des concepts. Enfin, la théorie du contrat symbolise surtout l'idéologie égalitaire qu'Eminescu déteste, le principe de l'égalité de droit (dans sa formulation eminescienne intraduisible de «*teoria de om și om*», sous entendu «*de egalitate între om și om*») qui sous-tend les revendications des Juifs² et des tenants du suffrage universel.

La théorie du contrat social résume en bref pour Eminescu l'idéologie individualiste impuissante à fonder la société puisqu'elle l'atomise: comment passer d'une somme d'individus à l'unité substantielle de la communauté? On ne peut théoriser le passage de l'une à l'autre sans laisser subsister dans la seconde les germes d'une décomposition future toujours possible. La question ainsi considérée apparaît fortement déterminée par le contexte dans lequel Eminescu écrit. En ces temps où les Roumains sont à la recherche de leur unité, fonder la nation sur un tel principe serait bien fragile.

Mais la critique d'Eminescu a-t-elle épuisé tous les caractères du pacte social? Elle s'en est pris à une forme précise qui présupposait des thèses métaphysiques fortes, que l'on peut effectivement rejeter. Mais il y a de multiples théories du contrat social, dont certaines se développent dans des cadres philosophiques très proches de celui d'Eminescu, et pour cause: ils l'ont fortement inspiré.

Le pacte social d'Eminescu et ses prémisses philosophiques

Les théories du pacte social apparaissent pour permettre de penser la naissance de l'État, de l'autorité politique, le passage d'un état de nature à un état civil. Elles mobilisent pour cela l'argument d'un intérêt réciproque. Enfin, le pacte instaure entre les contractants une relation d'engagement, une obligation, qui constitue alors un lien social de type nouveau. Ces trois aspects du pacte social sont présents chez Eminescu comme chez les différents théoriciens du pacte mais il en propose une version originale, combinant des traits inspirés de diverses traditions de pensée.

Il est symptomatique que ce soit justement dans un texte traitant du principe d'unité de la nation roumaine que la thèse soit au plus près d'être explicite. Il s'agit

¹ «La deuxième manière de voir [la nature de l'État], inductive, donc basée uniquement sur l'expérience des faits, considère l'État non comme un produit de la raison ou d'un contrat synallagmatique mais de la nature [...]. Elle voit dans la liberté non quelque chose d'inné mais au contraire quelque chose que l'on acquiert avec le temps, non une substance mais une série d'actes de libération, c'est-à-dire d'accidents gagnés par l'homme qui, depuis le début, sous l'apparence d'une liberté absolue, n'était en réalité que l'esclave de la nature et de ses semblables» (Mihai EMINESCU, *Opere*, vol. IV, cit., p. 1035).

² Si les Juifs veulent «des droits égaux, conformément au „contrat social“», qu'ils aillent en Autriche, en Allemagne, en France ou en Angleterre, écrit Mihai EMINESCU, *Opere*, vol. IV, cit., p. 159.

de la conférence «sur l'influence autrichienne sur les Roumains des Principautés», la seule qu'Eminescu ait prononcée dans le cadre des «conférences populaires» de *Junimea*, en mars 1876, et qui est ensuite publiée dans les *Convorbiri literare*¹. Elle constitue l'un des textes les plus riches, synthétisant déjà l'essentiel des thèses que les milliers d'articles suivants développeront, et celui où transparaît le mieux l'ambition d'une pensée systématique qui a animé le jeune Eminescu.

Reprenons le fil de l'argumentation. Pour expliquer la pathologique influence autrichienne sur l'organisme roumain, Eminescu part d'un constat qui ne manque pas d'être étonnant. Alors qu'il manque à l'Autriche la condition première d'un État-nation, à savoir l'homogénéité ethnique et linguistique de sa population, elle montre assez de puissance et de vitalité pour infiltrer les Principautés roumaines, qui, elles, remplissent pourtant cette condition. Cela suggère déjà que le fond ethnique-culturel n'est pas le seul essentiel, voire pas l'essentiel, puisqu'un État peut prospérer sur une autre base et que le cas roumain montre son insuffisance. Il faut donc découvrir ce qui fait la cohésion de l'Autriche. Eminescu l'identifie dans trois éléments unificateurs historiques, plus ou moins successifs: le prêtre catholique, le fonctionnaire impérial et le commerçant juif. En dépit de leur inégale efficacité, tous trois peuvent jouer ce rôle du fait qu'ils n'ont pas de patrie, de nationalité d'appartenance. Leur fonction fait d'eux des éléments «cosmopolites», le premier par sa langue (morte), sa religion (*katholikos*: universel), sa maison de rattachement extra-nationale (la Papauté); le second par sa langue également, qui se confond avec sa fonction (le jargon administratif formel mais homogène dans l'immense empire); le troisième par son activité, la plus «cosmopolite» qui soit, le commerce, et par le moyen qui lie le plus rapidement et le plus fortement les individus les plus différents: l'argent. Ce troisième agent est de loin le plus efficace. À l'œuvre dans l'Europe de la deuxième moitié du XIX^e siècle, il est en train de faire des Principautés roumaines un satellite de la double monarchie, selon Eminescu. Sa pensée serait bien pauvre si l'on n'y voyait que son antisémitisme, expression de celui de l'époque. Il est incontestable mais son originalité est de se couler dans une théorie de l'État fondée sur la vie économique et non seulement sur des présupposés ethniques.

Une analyse historique à grands traits (dont Eminescu est coutumier) permet donc de poser le diagnostic suivant: alors que l'Autriche a su exploiter des agents de cohésion, les Roumains souffrent de grave désunion intérieure. Eminescu qui, dans le sillage des Junimistes, fait la chasse aux mots vides et aux formes sans fond, à toutes les expressions de la Roumanie «nominale», sous-entend que l'Union politique (de 1859) est une «forme sans fond». Elle n'empêche pas qu'il s'agisse toujours, en réalité, de Principautés désunies, désunies quant à leur vie interne. Cette fêlure essentielle est d'abord de nature économique et sociale. La société roumaine n'oppose pas de résistance parce qu'elle n'a pas de consistance. La nation roumaine va devoir trouver son propre ciment économique et social pour ne pas être définitivement aspirée par la puissance commerciale autrichienne². Si le problème de la politique est bien de faire tenir ensemble la société, la *polis*, c'est-à-dire, dans le contexte roumain des années 1870, la nation en recherche d'elle-même, il faut retourner aux fondements de

¹ Mihai EMINESCU, «Influența austriacă asupra românilor din Principate», in *Opere*, vol. III, cit., pp. 96-120.

² Il faut relever le contexte dans lequel Eminescu écrit cet article, au moment où est négociée puis signée la convention commerciale de libre-échange entre les Principautés et l'Autriche.

la réflexion politique et de l'État qui ne peuvent être réduits aux arguments d'ordre culturel et ethnique, contrairement à une lecture réductrice trop longtemps faite d'Eminescu.

Et de fait, «une théorie philosophique de l'histoire ne nous semble pas superflue ici», écrit Eminescu (III, 101). Sa thèse principale tient en une phrase: «Les peuples ne sont pas des produits de l'intelligence, mais de la nature». Notons tout de suite l'ambiguïté du terme «peuple»: s'agit-il du *demos* ou de l'*ethnos*? Ambiguïté féconde, puisque les deux doivent se confondre dans l'idéologie nationale du XIX^e siècle. Il s'agit en tout cas essentiellement ici de nier toute artificialité du processus et toute rupture, le but étant d'ancrer la communauté nationale dans un socle originaire solide. Le terme de «cristallisation» qu'Eminescu emploie pour qualifier ce processus par lequel le peuple se constitue lentement est une image que Schopenhauer comme beaucoup d'autres reprenait à la science évolutionniste de son temps. Son intérêt est d'insister sur la continuité de l'évolution, sur l'absence de sauts qui caractérise l'ordre naturel (*non datur saltus in natura*, rappelle Eminescu), le cristal étant interprété à l'époque comme la transition de l'ordre minéral vers l'ordre végétal, lui qui manifeste comme une force, un élan vital qui s'est pétrifié dans la matière. Quant à la comparaison avec l'essaim d'abeilles qui suit immédiatement, récurrente chez Eminescu, elle est peut-être assez répandue dans les réflexions sur la société mais elle apparaît chez Schopenhauer exactement dans le même contexte, à savoir pour légitimer le pouvoir monarchique¹. Voilà pour cette première caractérisation positive de la genèse de l'État. Mais sa caractérisation négative est tout aussi intéressante: pour rejeter la thèse adverse, Eminescu ne dit pas «contrat rationnel» mais «intelligence», tout comme Schopenhauer rejetait la république comme un «produit de la réflexion» (voire celui «d'un cerveau oisif»)². Ce qui est récusé n'est pas la rationalité de l'arrangement politique, bien au contraire, mais seulement son caractère dérivé, secondaire et artificiel, celui qui caractérise l'intellect, l'intelligence, par rapport à la volonté, dans la philosophie de Schopenhauer.

La caractérisation de l'État comme produit naturel emprunte donc les chemins de la pensée schopenhauerienne, mais Schopenhauer, en successeur (même critique) de Kant, est un penseur du contrat. L'objectif d'Eminescu, en se référant à la «nature», n'est donc pas tant de s'opposer à l'idée de pacte social qu'aux bases sur lesquelles est passé ce contrat, à la manière dont il est conçu est légitimé dans la pensée libérale, républicaine et démocratique qu'il combat. La suite confirme son fil conducteur.

Le fondement anthropologique du processus est l'égoïsme de l'individu, mû par ses désirs et aspirations illimités. Il s'agit bien là d'un principe vital qui anime tout organisme et qui s'apparente au conatus de Spinoza et au vouloir-vivre de Schopenhauer, à la volonté au sens que le philosophe allemand donne à ce terme, comme le montre la phrase d'Eminescu: «La fonction principale de la vie, de ce qui en est le cœur, n'est pas la réalisation d'un désir mais le désir, la volonté comme telle» (III, 101). Le proverbe roumain qui suit, «que tout le monde périsse, tant que je vis» («*Toată lumea să piară, numai Manea să trăiască*») n'est qu'une adaptation locale des proverbes cités par Schopenhauer

¹ «En général, la forme monarchique de gouvernement est naturelle à l'homme, à peu près comme elle l'est aux abeilles et aux fourmis...», Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga...* cit, chap. IX, § 127, p. 614.

² *Ibidem*, pp. 615-616.

lui-même pour illustrer cette idée¹. Derrière l'expression populaire, on atteint à la racine métaphysique: la volonté comme chose en soi. Elle permet d'expliquer l'universalité du principe vital et sa manifestation égoïste conflictuelle chez les êtres différents par ce que Schopenhauer appelle le «principe d'individuation». On va la retrouver au fondement de la formulation eminescienne du pacte social. Notons qu'Eminescu remplace le mot «égoïsme» par celui d'«individualisme», sans doute pour mieux viser ses adversaires libéraux qui exploitent l'idéologie française de l'individu, bien mal compris, selon Eminescu, par cette tradition de pensée. Chez lui, le pacte social qui fonde l'État sera le résultat d'un égoïsme bien compris, comme il l'est chez Schopenhauer d'un «égoïsme bien entendu»².

Eminescu refuse de parler explicitement de pacte mais il ne peut éviter de présenter le processus naturel de production de l'État sans recourir sinon à une rupture, du moins à la prise de conscience rationnelle d'une entente nécessaire minimale entre les individus, qui satisfait leur intérêt et qui porte sur une restriction de droits:

«Face à cette illusion de l'intelligence et de l'âme individuelle, qui est cause que l'homme exploite l'homme, que l'homme anéantit l'homme, face à ce *bellum omnium contra omnes*, un œil plus lucide dit: Attends! En anéantissant ton voisin, c'est toi que tu frappes, car les forces qui exploitent la nature brute se sont amenuisées, c'est toi qui te retrouves plus pauvre d'une certaine somme de puissance. Donc, que le voisin vive. Il produit du grain, il a besoin de moi, moi de lui, son anéantissement serait une perte évidente pour moi, qui ne peux m'occuper de tout cela. Cela signifie que les intérêts individuels sont *harmonisables*. Voilà donc l'idée de l'État: *l'idée de l'harmonie des intérêts*» (III, 102)³.

Ce seul paragraphe peut susciter une foule de commentaires.

Certes, il n'y a pas de contrat au sens où il n'y a pas d'accord explicitement formulé entre deux parties. Mais s'il n'y a pas réciprocité de l'engagement, il y a réciprocité de l'intérêt, et ceci après un calcul de la raison que tout individu est en mesure de faire et qui marque une nouvelle étape («Attends!»), une nouvelle relation

¹ «Cet individu peut n'être qu'un insecte ou un vers; en parlant elle-même par sa bouche, la nature s'exprime ainsi: „Je suis seul le tout du tout; tout repose sur ma conservation; le reste peut périr, il ne compte réellement pas“. Tel est le langage de la nature au point de vue particulier, c'est-à-dire au point de vue de la conscience intime, et c'est là le fondement de l'égoïsme propre à tout être vivant» (Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde...cit.*, Suppléments, p. 1366). «La chose en soi, le vouloir-vivre, existe toute entière et indivise dans chaque être, même le plus minuscule, aussi complètement que dans tous ceux, pris ensemble, qui jamais furent, sont et seront. Cela est dû au fait que chaque être, même le plus insignifiant, se dit en lui-même: *pourvu que je sois sauvé, périsse le monde*» (IDEM, *Parerga...cit.*, chap. VIII, § 115, p. 588).

² IDEM, *Le Monde...cit.*, § 62, p. 435.

³ Dans son analyse du rapport entre Eminescu et Schopenhauer, beaucoup moins profond que certains le disent selon lui, L. Rusu affirme que la lutte des égoïsmes est absente de la nature harmonieuse décrite par le poète. Si elle semble parfois apparaître, «elle se déroule dans une atmosphère d'idéalité sans aucune manifestation féroce qui rappellerait le *bellum omnium contra omnes*», écrit-il. Admettons, à la limite, la restriction du commentaire aux seuls textes poétiques. Mais pourquoi Eminescu se serait-il à ce point contredit, à ce point divisé dans une œuvre schizophrénique? Il faut que la pression idéologique ait été forte pour produire des jugements aussi contraires à la lettre même des textes. V. Liviu RUSU, *Eminescu și Schopenhauer*, cit., p. 103.

avec ses semblables, distinguant clairement comme dans la tradition classique un état de nature et un état civil.

Qualifiant le premier, le *bellum omnium contra omnes* semble renvoyer à l'anthropologie de Hobbes, et celui-ci définit effectivement l'homme essentiellement par le désir, effort pour persévérer dans son être qu'il appelle comme Spinoza «conatus», et qui mène à une lutte sans merci entre les hommes. Mais ce n'est pas à son modèle artificialiste du pacte et de l'État que se réfère Eminescu. La guerre de tous contre tous dans l'état de nature est un *topos* chez les théoriciens de la politique pour légitimer la nécessité du pacte et de l'État, elle ne présume pas du type de modèle qui est ensuite choisi. Comme chez Hobbes, comme chez Spinoza, il y a lutte et calcul d'intérêt; mais comme chez Spinoza et à la différence de Hobbes, la lutte va se poursuivre à l'intérieur de l'État. Il n'y a pas de rupture véritable dans le processus, le pacte n'est qu'un réarrangement des forces en présence. Comme le disait Spinoza, le droit de nature perdue dans la cité¹. Comme le dit Schopenhauer, dans le monde politique, le droit défini par la puissance «n'est aboli qu'en théorie et continue de s'appliquer en pratique»². Comme le dit Eminescu, «rien ne changera la nature de la société. Elle restera un *bellum omnium contra omnes*, quelle que soit la forme pacifique sous laquelle elle se présente» (III, 102). Le nom de Spinoza n'apparaît pas dans les textes d'Eminescu mais lors de ses études à Vienne il était, selon Slavici, «plein de Spinoza, qu'il venait de lire»³.

La différence chez lui est que la lutte a lieu maintenant entre des classes et entre des partis (traduction politique des classes) plus qu'entre des individus. Cela amène à la seconde grande différence avec le droit naturel (rationnel) classique. Si l'État va résoudre une situation de souffrance, celle-ci vient de la pauvreté, mal radical pour Eminescu, plus que de la violence, comme c'était le cas dans le modèle classique de l'état de nature de Hobbes. Cette fois c'est l'œuvre des économistes et surtout de Malthus qui est passée par là. Le vouloir-vivre de l'homme et la rareté des ressources naturelles, son égoïsme sans mesure et ses capacités limitées aboutissent à

«la célèbre disproportion formulée par Malthus, selon laquelle la population croît par une progression géométrique, c'est-à-dire au carré, quand les moyens de vivre ne croissent que selon une progression arithmétique» (III, 317).

La loi de la population du penseur anglais apparaît à Eminescu comme la traduction scientifique, mathématique même, de la vérité anthropologique et métaphysique que la philosophie de Schopenhauer dévoile sur la condition humaine. L'homme poussé par la volonté de vivre se heurte à ses semblables dans une lutte pour l'existence qui le condamne au travail et à la souffrance. «Anéantir son voisin» c'est alors certes supprimer un concurrent, un prétendant aux ressources, mais c'est aussi supprimer un travailleur, une source de ressources, et en vertu de la loi de Malthus il y a plus à perdre qu'à gagner: les forces productives «se sont amenuisées». S'ensuit implicitement une sorte de contrat social économique qui institue la division du travail dont l'État va réguler le jeu.

¹ Baruch SPINOZA, «Lettre à Jelles», IDEM, *Traité politique – Lettres*, Garnier, Paris, 1966, p. 283.

² Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga...*cit., p. 605.

³ Ioan SLAVICI, *Amintiri*, Editura pentru literatură, București, 1967, p. 16.

Dans cette guerre de tous contre tous, c'est le célèbre fondement métaphysique schopenhauerien de la compassion, de la sympathie (au sens étymologique: souffrir, subir avec) qui intervient pour motiver et fonder le pacte. Derrière l'individualité phénoménale, il n'y a qu'une même et unique volonté de vivre qui anime tous les êtres, donc voir son voisin souffrir c'est métaphysiquement souffrir avec lui, et lui faire subir un mal c'est le subir également. Toute atteinte à un être de la nature est une atteinte à soi-même. Il s'agit du principe essentiel de l'éthique hindouiste des Veda repris par Schopenhauer et sur lequel Eminescu s'est documenté durant ses études de philosophie à Vienne. Schopenhauer l'invoque directement dans le § 62 du *Monde* qu'Eminescu semble suivre de près. Il permet de rendre compte de l'injustice en général qui caractérise l'état de nature et précède le pacte étatique. Schopenhauer écrit:

«Quant à l'auteur de l'injustice, cette idée naît en lui, qu'au fond lui-même et cette volonté manifestée dans le corps de la victime ne font qu'un; qu'en dépassant les limites de son corps et de ses forces, c'est toujours la même volonté, en une autre de ses manifestations, qu'il a niée; qu'enfin, s'il se considère en soi comme pure volonté, c'est lui-même que dans sa violence il combat, lui-même qu'il déchire»¹.

«En anéantissant ton voisin, c'est toi que tu frappes», traduit Eminescu. Mais l'originalité du penseur roumain est ici: Eminescu détourne le sens de la thèse métaphysique pour en faire non seulement le motif du contrat social (souffrance de la pauvreté, comme sa cause) mais aussi son fondement, sa condition de possibilité, et pour réinterpréter l'argument contractualiste en termes économiques, dans une formulation plus schopenhauerienne que celle de Schopenhauer, qui restait vague et conventionnelle. L'universalité du vouloir-vivre, en même temps qu'elle empêche la cohésion en raison de sa diffraction en de multiples égoïsmes individuels, fonde la possibilité d'une communauté d'intérêts grâce au principe de la compassion. Elle explique à la fois le conflit des *ego* et leur possible coopération. Eminescu dépasse Schopenhauer sur son propre terrain, fonde l'une de ses thèses (l'apparition de l'État comme régulateur des égoïsmes) sur sa propre métaphysique, au prix de quelques aménagements nécessités par la prise en compte des questions économiques qui actualise l'argument.

Il s'agit donc de trouver dans le monde humain comme c'est le cas dans le monde naturel un équilibre optimal des parties en lutte. L'État intervient non pas pour faire cesser cette lutte, vitale, mais pour la réguler, lui permettre de se poursuivre sous une forme atténuée et féconde, de manière à ce que les intérêts divergents puissent se satisfaire en tirant profit les uns des autres. Eminescu semble reprendre une description de la vie économique propre aux économistes libéraux, qui ont nourri sa réflexion², mais il va donner à l'État un rôle autrement plus fort, car réguler une telle lutte au profit de l'équilibre de l'ensemble, articuler et fédérer tous ces groupements d'intérêts nécessite de concevoir la société elle-même comme un super-individu dont il est l'organe de décision:

¹ Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde...cit.*, pp. 421-422.

² En plus de celui de Malthus, les noms d'A. Smith, de Ricardo, de Mac Culloch, de J.B. Say, de F. Bastiat apparaissent à plusieurs reprises et pas uniquement pour servir de cible. Eminescu leur reprend la thèse du travail productif comme source de toute valeur.

«L'État, en tant que forme encore supérieure du même principe [individualiste-égoïste], ne voit pas les classes comme des individus différents mais comme un complexe d'organes sociaux, comme un individu: la nation» (III, 102).

Le régime monarchique apparaîtra alors comme une conséquence naturelle du fondement économique du politique, celui où le dirigeant voit ses intérêts le plus directement confondus avec ceux du pays. Le monarque représente la continuité ou plutôt l'apothéose du principe individualiste contre les effets destructeurs du même principe. Dans sa légitimation de la monarchie héréditaire, Eminescu continue à suivre Schopenhauer de près:

«La société est donc le champ de constantes évolutions, des luttes pour l'existence et la suprématie, un *bellum omnium contra omnes*, l'État est le régulateur de ces luttes, il empêche que ces forces d'égale utilité ne s'anéantissent l'une l'autre. La société est *mouvement*, l'État *stabilité*. C'est pourquoi, afin que la lutte puisse être repoussée aux marges, il est besoin d'une famille dont les intérêts soient ceux de l'harmonie sociale, qui soit riche quand *toutes* les classes sont riches, puissante quand *toutes* les classes sont puissantes. C'est la dynastie – le monarque»¹.

Dans ce monde dominé par la lutte pour l'existence et le jeu des intérêts, sans aucun idéal transcendant, qui renvoie souvent à Spinoza ou Machiavel, l'apparition soudaine d'un «but *moral*» de l'État (III, 103) ne peut que surprendre. Ce but est en réalité un devoir moral: il consiste à prendre pour objet particulier des soins de l'État la paysannerie. À devoir moral, fondement moral. Où est-il, dans ce système de l'égoïsme et de l'intérêt bien compris? Non pas dans la sanctification du paysan dépositaire de l'essence métaphysique de la nation qu'on trouvera plus tard chez les successeurs d'Eminescu mais là encore dans le principe de fonctionnement du cycle économique qui fait vivre la société. La paysannerie est la base de la pyramide, qui soutient toute la société en la nourrissant et en lui fournissant les moyens de son existence. Cela crée une dette à son égard, un devoir de «compensation» pour cette peine de la part des autres classes qui vivent, au sens propre, de son travail, «sur

¹ Comp. Schopenhauer: «Pour fonder un État parfait, il faudrait commencer par faire des êtres à qui leur nature permettrait de sacrifier absolument leur bien particulier au bien public. En attendant, on approche déjà du but là où il existe une famille dont la fortune est inséparablement unie à celle du pays; de la sorte elle ne peut, au moins dans les affaires d'importance, chercher son bien en dehors du bien public» (*Le Monde...cit.*, pp. 432-433). «La grande valeur, l'idée maîtresse même de la royauté, me paraît consister en ceci que, l'homme demeurant toujours l'homme, il faut en placer un assez haut, lui donner assez de pouvoir, de richesse, de sécurité et d'invulnérabilité absolue, pour qu'il ne lui reste plus rien à souhaiter, à espérer et à craindre pour lui-même; par ce moyen, l'égoïsme inhérent à lui comme en chacun de nous est en quelque sorte annulé par neutralisation, et il devient alors capable, comme s'il n'était pas homme, de pratiquer la justice et d'avoir en vue non plus son propre bien, mais uniquement le bien public. C'est là l'origine de cette considération pour ainsi dire surhumaine qui entoure partout la dignité royale et creuse un si profond abîme entre elle et la simple présidence. Aussi doit-elle être héréditaire et non élective: en partie pour qu'aucun individu ne voie dans le roi un égal; en partie pour que le roi ne puisse veiller aux intérêts de sa postérité qu'en veillant aussi à ceux de l'État, dont le bonheur est alors confondu avec celui de sa famille» (*Ibidem*, Suppléments, p. 1362).

son dos», sur le dos de «ces porteurs de l'humanité», écrit Eminescu. Elle incarne donc l'intérêt général. Condamnée à la souffrance du travail à la fois par la loi de Malthus et par le fardeau d'une société de plus en plus exigeante et égoïste qui l'exploite, sa souffrance est à la fois naturelle et scandaleuse. On voit se synthétiser la double influence des économistes libéraux (auxquels se rattache Malthus) et des critiques socialistes à leur égard, qui ont eu quelque écho chez le jeune Eminescu. L'amélioration de la condition paysanne, devoir moral de la société, ne changera rien à sa position «métaphysique» dans le système économique-social régi par le vouloir-vivre. Ce devoir moral ne saurait donc être provisoire, de là son statut exceptionnel.

Il semble que ce soit dans ce texte qu'apparaisse la première formulation de la théorie de la «compensation» sociale, en même temps que sa justification morale. Les classes supérieures doivent compenser le sacrifice des classes inférieures par un travail réel, un effort lui aussi créateur de valeur et de bénéfice pour elles: développement des sciences et des techniques, services sanitaires, enseignement, dévouement politique réel, création littéraire et artistique de qualité, bref, production de culture. Voilà clarifié le contenu du pacte, il y a échange de ressources vitales contre production d'une civilisation. Les classes «d'en haut» sont les pourvoyeuses de civilisation mais celles «d'en bas» en sont la condition économique, la base matérielle¹. La société doit leur en être redevable en leur reversant leur part de bénéfice social, culturel et politique.

On peut alors relire avec plus de précision les mots d'Eminescu. L'œil «plus limpide» qui réfléchit et s'interdit d'exploiter celui qui «produit du grain» apparaît comme le représentant des classes «d'en haut». Le pacte social se noue entre des classes et non entre des individus, et il apparaît clairement que l'une prend l'initiative grâce à sa «lucidité», sa supériorité intellectuelle. Le pacte se noue entre des classes distinctes par nature, par la nature de leur travail, et non entre des individus semblables, des «égaux en droit». L'inégalité, principe indépassable chez Eminescu, trouve son origine dans une division naturelle du travail. Mais le lien social n'en est que plus solide selon lui parce que la distinction hiérarchique implique un lien moral, un devoir moral qui est plus qu'un lien de droit et qui lui est antérieur. Le § 62 du *Monde* proposait aussi un «fondement moral du contrat social» et du droit en général. Schopenhauer y intégrait, dans le cadre de sa métaphysique du vouloir-vivre, la thèse célèbre du travail comme fondement de la propriété remontant à Locke. Voler à quelqu'un l'un de ses biens, c'est le spolier des fruits de son travail produits par les forces de son corps

¹ Le modèle de la base matérielle, condition économique du monde de la culture et des idées, le vocabulaire des «classes», la dénonciation de la misère de ceux «d'en bas», sont autant d'éléments qui expliquent les accusations de socialisme parfois faites à Eminescu à l'époque. Loin d'être infondées, elles s'expliquent par une orientation générale de la pensée junimiste, évolutionniste, empiriste, scientifique, qui a de forts points de convergence avec le matérialisme historique de la mouvance marxiste. De multiples arguments étayent cette thèse autrefois soutenue par Călinescu, sans doute aussi pour quelques raisons idéologiques, mais que d'autres raisons idéologiques ont ensuite arbitrairement reléguée au placard. Elle permet pourtant d'expliquer par exemple les affinités si fortes de l'ancien junimiste Caragiale avec Dobrogeanu-Gherea, Caragiale qui fut lui-même collègue d'Eminescu à *Timpul* et confesse lui devoir beaucoup quant à sa culture philosophique. Gherea est connu pour avoir littéralement traduit la thèse des «formes sans fond» dans le modèle marxiste de l'infrastructure et de la superstructure. Si la thèse junimiste se prêtait si bien à cette reformulation marxiste, n'est-ce pas parce qu'elle venait elle-même d'une conception évolutionniste qui avait quelque affinité avec le «matérialisme historique»? Et Eminescu et Caragiale n'ont-ils pas joué là un rôle de médiateurs?

enracinées dans le vouloir-vivre qui l'anime, c'est donc l'atteindre au plus profond de lui, métaphysiquement. «Ainsi donc, tout droit véritable, tout droit moral de propriété, a son principe dans le seul travail», écrit Schopenhauer¹. Eminescu n'avait plus qu'à développer l'idée, à lui donner de la consistance scientifique à l'aide de théories économiques, de l'envergure théorique en l'élargissant à l'échelle de l'État, et de la cohérence philosophique en la rattachant aux présupposés métaphysiques du philosophe, qui ne le faisait pas explicitement.

Or n'était-ce pas là le programme qu'il s'était explicitement donné? Dans une lettre à Maiorescu datant de 1874, époque des études universitaires à Berlin, Eminescu écrivait que:

«Les philosophies du droit, de l'État et de l'histoire ne sont qu'indiquées chez Schopenhauer et pourtant la clé pour les fonder véritablement est définitivement contenue dans sa métaphysique»².

Le passage de cette lettre essentielle vient confirmer avec force les rapprochements textuels que la lecture de cette conférence, et d'autres articles, suscite.

La théorie de la compensation sociale apparaît donc comme la reformulation eminescienne aboutie de l'idée de pacte social. L'État qui fonctionne bien est celui où circulent harmonieusement les bénéfices de la division du travail grâce à une coopération des classes, où le produit du travail de chaque classe satisfait les besoins, compense les manques et les peines des autres. La misère paysanne et le luxe du train de vie des dominants sont au contraire les symptômes d'un pacte rompu, d'une compensation sociale qui ne se fait plus.

Les inspireurs de la théorie de la «compensation sociale»: Maiorescu, Schopenhauer et...Rousseau?

La thèse de la «compensation sociale» est l'une des constantes de l'œuvre politique d'Eminescu, on la rencontre de cet article de 1876 jusqu'aux derniers dans lesquels elle sert à dénoncer de manière plus virulente que jamais le parasitisme des «couches superposées» d'origine étrangère. Elle est restée comme l'un des apports les plus originaux du poète roumain, qu'il revendique explicitement comme tel dans un article d'octobre 1881 (V, 905). Ce n'est pas faire injure à l'originalité d'Eminescu que de remarquer que sa source est schopenhauerienne et que cette théorie lui a été suggérée par Maiorescu, lui-même héritier très probable de Schopenhauer sur ce point.

La théorie de la compensation sociale était en effet déjà présente en germe chez Maiorescu sur la base du même constat de l'exploitation des paysans, seule classe productive. Son article de 1868 sur les «formes sans fond» de la culture roumaine formule l'idée dans les termes qu'emploiera Eminescu dix ans plus tard:

«Ainsi, la culture des classes roumaines les plus hautes est nulle et sans valeur et l'abîme qui nous sépare du peuple d'en bas devient de jour en jour plus profond. La seule classe réelle chez nous est le paysan roumain et sa réalité est

¹ Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde...cit.*, § 62, pp. 422-423.

² Lettre à Maiorescu du 5 février 1874, in *Opere*, vol. III, cit., pp. 780, 784.

la souffrance sous laquelle il gémit des fantasmagories des classes supérieures. Car c'est de sa sueur quotidienne que l'on tire les moyens matériels pour soutenir l'édifice fictif que nous nommons la culture roumaine et c'est avec sa dernière obole que nous l'obligeons à payer nos peintres et nos musiciens, les académiciens et ceux de l'Athénée de Bucarest, les prix littéraires et scientifiques de partout, et nous n'avons même pas la reconnaissance de produire pour lui une seule œuvre qui lui réchauffe le cœur et lui fasse oublier pour un moment la misère de chaque jour»¹.

La compensation s'appelle encore «reconnaissance» et l'idée est formulée négativement, comme un critère moral implicite permettant de dénoncer un état de fait scandaleux, mais on y trouve les deux idées principales qui vont fonder la théorie chez Eminescu: le paysan comme «seule classe réelle», «seule classe positive» dans le texte d'Eminescu (III, 103 et 117) et le motif schopenhauerien de «la souffrance».

La thèse de la «classe positive» doit beaucoup aux physiocrates, les paysans étant pour Eminescu comme pour ces penseurs français la seule classe qui fabrique véritablement de la valeur par son travail de production des biens nécessaires à l'existence à partir de la nature. Non seulement c'est du seul surplus de leur production que peut naître toute la civilisation mais très concrètement, ce sont eux qui nourrissent toute la société, qui pourvoient aux besoins primaires, vitaux. Cela leur confère un statut spécial qui devrait être privilégié. Les paysans sont les seuls qui ne produisent pas du superflu dans ces sociétés de luxe qui caractérisent la modernité, écrit Eminescu, reprenant l'idée à Schopenhauer². Dans le grand cycle de l'exploitation réciproque, de la lutte naturelle des égoïsmes qui se poursuit dans la société, la paysannerie est la seule classe exploitée qui n'exploite personne puisqu'elle n'exploite que la nature brute. Elle est finalement la seule qui paie un tribut de souffrance non-compensé directement par un bénéfice en retour. C'est là, dans la souffrance de la classe paysanne «sacrifiée» (le terme est important), que se fabrique la dimension morale de l'État. Cette souffrance est naturelle au sens où la nature a donné à l'homme à la fois des ressources limitées et un égoïsme sans mesure qui le pousse à exploiter son semblable, mais elle n'en est pas moins scandaleuse et immorale dans la mesure où l'homme a les moyens de la limiter et surtout de la compenser.

«Pauvreté et esclavage ne sont que deux mots pour la même chose, dont l'essence est que les forces d'un homme sont utilisées en grande partie non pour lui-même mais pour d'autres, d'où il résulte d'une part une surcharge de travail pour lui, d'autre part une satisfaction insuffisante de ses propres besoins. Car la nature, avare comme elle l'est, n'a donné à l'homme que la force dont il a besoin pour subvenir à son existence et à celle de sa famille en en faisant un usage modéré. Si l'on décharge une part trop grande du peuple du fardeau commun de subvenir à son existence physique, l'autre se retrouve avec une charge qui dépasse toute mesure et vit dans la misère» (V, 55-56).

¹ Titu MAIORESCU, «În contra direcției de azi în cultura română», *Critice*, Minerva, București, 1984, p. 133.

² Mihai EMINESCU, *Opere*, vol. III, cit., p. 117; comp. Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga...cit.*, p. 608.

Ce passage d'un article du 1^{er} août 1880 fait plus que confirmer l'inspiration schopenhauerienne ayant permis de synthétiser les diverses influences qui ont contribué à la thèse de la compensation sociale: il est la traduction littérale d'un passage du chapitre IX des *Parerga*¹, sans guillemets ni référence. La phrase suivante dans l'article décrit le luxe éhonté des classes supérieures payé par le travail des autres puis Eminescu poursuit:

«En vérité, dans un État normal, gouverné avec humanité, il existe une compensation pour les sacrifices du peuple d'en bas. La partie déchargée du travail physique de la société perd en force musculaire (irritabilité) mais gagne mille fois plus par l'augmentation de la force nerveuse (sensibilité, intelligence). Les arts et les sciences sont les enfants du luxe, mais ils sont une compensation».

C'est encore du Schopenhauer dans le texte, trahi par le vocabulaire de la physiologie de l'époque dont l'auteur allemand était adepte:

«L'espèce humaine voue une grande partie de son travail au luxe; mais ce qu'elle perd en *force musculaire* (irritabilité) pour ses besoins les plus nécessaires lui est progressivement restitué au centuple par la *force nerveuse* (sensibilité, intelligence) qui, précisément à cette occasion, devient libre (au sens chimique)»².

Ou plus concrètement, comme l'écrit Schopenhauer au même endroit, «les mains oisives font les têtes actives». Contrairement à l'impression que peuvent laisser de nombreux textes d'Eminescu nostalgiques du monde paysan, le poète roumain, en accord avec Schopenhauer, voit bien que c'est au contraire de l'autre monde que vient le progrès de la culture, de ceux qui n'ont pas besoin de travailler physiquement, des possédants. Mais ceux-ci ont besoin d'un appareil productif efficace, d'une paysannerie suffisamment nombreuse et équipée, doublée d'une industrie, pour lui permettre de se consacrer à un autre travail, celui des arts et des sciences. Le ruralisme d'Eminescu provient de son romantisme mais s'oppose à sa vision économique qui préconise l'industrialisation de la Roumanie, seule infrastructure économique capable de permettre le transfert de l'énergie musculaire en énergie mentale créatrice de culture.

Remarquons au passage que la convergence explicite des propos de Schopenhauer et d'Eminescu confirment le lien direct que nous avons établi ailleurs³ entre la pensée du philosophe allemand et la thèse des «formes sans fond» de Maiorescu, qui a marqué toute la réflexion junimiste. La seule définition explicite de la «forme» et

¹ § 125, p. 607 et quelques lignes plus bas: «Une multitude d'hommes sont enlevés à l'agriculture et occupés à la construction des vaisseaux, à la navigation en vue de l'importation du sucre, du café, du thé, etc. [...] Bref, une grande partie des forces de l'espèce humaine est enlevée à la production de ce qui est nécessaire à l'ensemble, pour procurer au petit nombre ce qui est tout à fait superflu et inutile. Tant que le luxe existera, il y aura donc une somme correspondante d'excès de travail et de vie malheureuse, qu'on la nomme pauvreté ou esclavage, qu'il s'agisse de *proletarius* ou de *servus*» (Cf. «Influența austriacă...cit.», p. 117; v. aussi *Opere*, vol. III, cit., p. 118).

² Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga...cit.*, p. 608.

³ Cécile FOLSCHWEILLER, *Les prémisses philosophiques du discours des intellectuels roumains aux temps de la construction de la nation (1866-1919)*, Thèse de doctorat, INALCO, Paris, 2009, pp. 192-195.

du «fond», que l'on cherche en vain dans les textes publiés par Maiorescu, apparaît dans une conférence de 1871 résumée par Pompiliu dans les *Convorbiri* et semble plus qu'inspirée par ce texte des *Parerga*:

«La culture ne commence que lorsqu'il s'est accumulé un surplus significatif de richesse matérielle, lorsqu'une partie des individus, délivrés du besoin d'assurer leur existence de leurs propres mains, est poussée à exprimer autrement le pouvoir vital qui bouillonne en eux. Le cerveau engage un travail plus énergique, l'intelligence se développe, la civilisation commence: ainsi donc, c'est dans ce phénomène, qui se montre au sein des sociétés civilisées, que nous voyons cette union harmonieuse de la forme et du fond. Fond: cette agitation de puissance vitale qui se dirige maintenant vers le cerveau et non vers les bras; forme: ces signes divers de culture dans lesquels s'incarnent les idéaux de l'âme»¹.

De toute évidence, Maiorescu a orienté Eminescu dans sa lecture de Schopenhauer puis l'élève a débordé le maître en tirant de cette lecture une conception de la société et de l'État national forte et personnelle. L'influence profonde de Schopenhauer dans les textes politiques d'Eminescu est peut-être d'ailleurs ce qui fait d'Eminescu un Junimiste plus «orthodoxe» qu'on ne le dit, si l'on mesure l'orthodoxie des positions par leur fidélité aux directions théoriques et philosophiques ouvertes par le chef du groupe.

Mais le philosophe allemand pessimiste, comme les Junimistes roumains devant les excès de la modernisation précipitée, est lui-même nourri d'un esprit diffus mais profond de critique de l'État moderne issu des Lumières, dont la vocation première semble avoir été altérée, dénaturée peut-être. «Dites-nous ce que nous devons penser de cette foule d'écrivains obscurs et de lettrés oisifs qui dévorent en pure perte la substance de l'État». Qui pose cette question? Non pas Eminescu fulminant dans *Timpul* contre la «couche superposée» de parasites sociaux, ni Schopenhauer, mais... Rousseau². Quand Eminescu écrit dans le passage cité plus haut: «Les arts et les sciences sont les enfants du luxe, mais ils sont une compensation», il est sans aucun doute en train de recopier Schopenhauer écrivant que «les arts et les sciences sont eux-mêmes enfants du luxe et lui paient leur dette»³ mais les deux auteurs sont également redevables du penseur français dont ils fustigent par ailleurs le Contrat social. La phrase ne peut pas ne pas évoquer en effet son *Discours sur les sciences et les arts*, dans lequel on retrouve des formules qui résonnent alors étrangement pour tout lecteur familier des textes junimistes:

«Nous avons des physiciens, des géomètres, des chimistes, des astronomes, des poètes, des musiciens, des peintres; nous n'avons plus de citoyens; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent

¹ Résumé de M. POMPILIU, «Prelegeri populare», *Convorbiri literare*, vol. V, 1871, pp. 68-69. Notons au passage que l'activité musculaire peut se convertir en activité intellectuelle parce que «c'est une unique et même force vitale qui réside au fond de l'une et de l'autre», écrit Schopenhauer (*Parerga...cit.*, p. 609). Rădulescu-Motru pourra reprendre et développer cette intuition moniste contenue dans ces formules de Schopenhauer que son professeur Maiorescu connaissait si bien.

² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Gallimard, Paris, 1987, p. 60.

³ Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga...cit.*, p. 608.

indigents et méprisés. Tel est l'état où sont réduits, tels sont les sentiments qu'obtiennent de nous ceux qui nous donnent du pain, et qui donnent du lait à nos enfants»¹.

Le diagnostic est transposé tel quel (consciemment ou non?) par Maiorescu au cas roumain dans son célèbre article de 1868². Tableau sombre de la crise de l'Ancien régime, avant la Révolution, chez Rousseau qui concevait un pacte social susceptible de refonder le lien social dans un État de droit, il est devenu en Roumanie le tableau désenchanté d'un pacte social rompu, après la révolution nationale et sociale de 1848.

Eminescu n'a sans doute fustigé le contrat social démocratique de Rousseau que pour mieux dissimuler tout ce qu'il devait à sa pensée de la société, loin de la caricature individualiste qui en fut faite à cette époque. Premier critique des Lumières au sein même du mouvement des Lumières, pessimiste à sa manière, le penseur français nostalgique de la cité antique où le citoyen se fond dans la communauté savait bien que les ferments de la division se trouvent dans l'amour propre individuel et égoïste, cette dépravation moderne de l'amour de soi naturel, permise par le développement de la rationalité. Le lien social ne peut tenir seulement à la rationalité du contrat, c'est bien plutôt la force d'un sentiment d'obligation qui le maintient (ce qu'il montre dans la quatrième partie du *Contrat social*), et ce sentiment, pour être vivant, doit être fondé sur une conscience vécue du fonctionnement de la société. Les Junimistes et Eminescu en particulier ont retenu ces leçons du rousseauisme, précisément pour mieux dénoncer les abus d'un contrat social conçu de manière trop formelle. Combinée avec la nouvelle économie politique et la métaphysique du vouloir-vivre, la pensée de Rousseau ouvrait paradoxalement la porte à une déconstruction de la Raison pure en matière de politique et au remplissage de la forme contractuelle par un nouveau fond.

«Le fondement d'un État est le travail, pas les lois» (III, 31). Eminescu ne s'est pas contenté de la critique essentiellement négative de Maiorescu en matière de pensée politique, il a voulu redonner de la consistance à l'idée d'État vidée de sa substance par le libéralisme quarante-huitard. Le travail étant à la fois la seule source de valeur réelle et le phénomène qui manifeste le plus évidemment le vouloir-vivre universel, le substrat ultime de la réalité, Eminescu y voit le véritable fond de toute forme de vie sociale et donc de toute organisation politique. Le travail étant aussi essentiellement

¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences...cit.*, p. 70.

² «Nous avons de la politique et de la science, nous avons des journaux et des académies, nous avons des écoles et de la littérature, nous avons des musées, des conservatoires, nous avons un théâtre, nous avons même une constitution. Mais en réalité tout cela n'est que productions mortes, prétentions sans fondement, fantômes sans corps, illusions sans vérité. Ainsi, la culture des classes les plus élevées des Roumains est nulle et sans valeur et l'abîme qui nous sépare du peuple d'en bas devient de jour en jour plus profond. La seule classe réelle chez nous est le paysan roumain et sa réalité est la souffrance sous laquelle il gémit des fantasmagories des classes supérieures. Car c'est de sa sueur quotidienne que l'on tire les moyens matériels pour soutenir l'édifice fictif que nous nommons la culture roumaine et c'est avec sa dernière obole que nous l'obligeons à payer nos peintres et nos musiciens, les académiciens et ceux de l'Athénée de Bucarest, les prix littéraires et scientifiques de partout, et nous n'avons même pas la reconnaissance de produire pour lui une seule œuvre qui lui réchauffe le cœur et lui fasse oublier pour un moment la misère de chaque jour» (Titu MAIORESCU, «În contra direcției de azi...cit.»).

objet de répartition et d'échange, donc source privilégiée de lien social, il pouvait devenir le contenu du pacte qui fonde l'état civil. Eminescu réalise ici une synthèse inédite, synthèse roumaine originale de théories de philosophie politique avec la science économique moderne, permise par la métaphysique de Schopenhauer.

L'idée de contrat ne disparaît donc pas de la pensée junimiste, même chez Eminescu. Le terme de «contrat» lui apparaît trop chargé d'une part de références politiques, d'autre part de connotations marchandes¹ mais l'expression «pacte fondamental» apparaît explicitement pour qualifier la Constitution (III, 373). Il aurait été étonnant qu'Eminescu se distingue si radicalement de celui dont la pensée lui sert de fil conducteur principal. Comme chez Schopenhauer, l'idée de pacte social peut se combiner avec une vision naturaliste et évolutionniste de l'État dont il marque la dernière étape.

C'est que l'on ne peut faire l'économie, d'un point de vue philosophique, du fondement d'un accord acceptable sur l'existence d'une autorité publique. Si le philosophe ne veut pas seulement décrire le fil de l'évolution du politique et les différentes formes qu'elle prend dans la production de ces organismes que sont les États, s'il ne veut pas abdiquer de sa mission de philosophe et se transformer en historien, il est amené à poser la question de la légitimité. Même chez un opposant au modèle rationaliste révolutionnaire aussi convaincu que Burke qui le critiquait sur des bases historicistes, l'idée de contrat restait présente pour fonder le lien entre générations, entre le présent, le passé et l'avenir d'une communauté. La philosophie déterministe et mécaniste de Hobbes ne l'a pas empêché de devenir l'un des modèles de la pensée du contrat. De même l'évolutionnisme naturaliste d'Eminescu ne supprime pas la question du fondement légitime. Constaté le fait de l'évolution dans le monde humain et en donner des explications conformes aux lois de la nature n'annule pas la question des raisons pour lesquelles telle ou telle forme d'organisation réussit ou échoue, la question de celle qui est préférable pour assurer les conditions d'une coexistence acceptable. Ce type de philosophie politique aux ambitions plus restreintes que celle des théoriciens du droit naturel (rationnel) classique remonte à la tradition spinoziste. Version faible du pacte social peut-être, mais l'idée, sinon le terme, est incontestable. L'opposition entre contrat artificiel et évolution naturelle est une opposition elle-même artificielle, habilement instrumentalisée par Eminescu pour les besoins de sa stratégie politique. Reste à savoir quelle «nature» conduit cette évolution et doit servir de norme au pacte.

¹ A. Popovici et N. Iorga exploiteront la comparaison entre l'État libéral et les contrats commerciaux dans leurs critiques du modèle démocratique. V. Ioan STANOMIR, «Preliminarii la o analiză a curentului reacționar. De la Eminescu la Nicolae Iorga», *Polis*, no. 2, 1998, pp. 25-26.