

ADRIAN TUDURACHI

## L'ASCÈSE CONTRE LE TOTALITARISME : USAGE DE LA DISCIPLINE DE VIE DANS LE CONTEXTE COMMUNISTE

*Le totalitarisme et les formes de la vie*

Dans son analyse classique du totalitarisme publiée en 1951, Hannah Arendt faisait remarquer que la stabilisation des modes de vie, leur « normalisation », n'était pas possible dans l'état nazi ou communiste<sup>1</sup>. Un régime totalitaire se distingue par rapport à tout autre régime politique par sa tendance d'expansion, progressive et uniformisatrice. Il ne lui suffit pas de prendre le contrôle des institutions et de la vie d'un peuple, il continue son travail de transformation interne et d'expansion externe en raison de sa logique totalitaire, de massification du monde entier. Ce que Arendt constate est que le triomphe d'un régime totalitaire dans un état ne s'achève pas par la création d'une société avec des institutions, des lois et des modes de vie singulières, à l'instar des autres nations qui existent déjà. Il n'y a pas une forme de vie communiste ou nazie comparable aux manières ethniques, par exemple à ce qu'on appelle *american way of life* ou au style français de la vie. L'état totalitaire ne préserve pas les habitudes collectives consacrées par la tradition et n'engendre pas un mode d'existence qui lui soit propre, « une forme de vie totalitaire ». Par sa logique, il est déterminé à soutenir une politique de liquidation des particularismes, quelle que soit l'identité qu'elles représentent : le passé de son peuple, la différence des autres nations ou le caractère distinctif de la société totalitaire<sup>2</sup>.

A l'origine de cette tendance politique, Arendt met la volonté des régimes totalitaires d'affirmer la validité absolue de leur forme de gouvernement. Le règne total sur les peuples n'est possible que par l'effacement des encrages qui puissent spécifier l'ordre social en fonction d'un territoire, d'un peuple et de ses coutumes, ou de certaines traditions historiques. La force de la pensée totalitaire réside dans le déplacement, voire la destruction – ou, si cela n'est pas possible, au moins dans la dissimulation – des éléments constituants de la société. Toute stabilisation des mœurs ou des institutions serait un obstacle à l'universalisation de la forme totalitaire de l'état : « Au moment où les institutions révolutionnaires

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland – New York, Meridian Books, 1962, p. 391.

<sup>2</sup> Arendt mentionne une seule fois un « mode de vie » totalitaire : « We know even less how many of the normal people around us would be willing to accept the totalitarian way of life – that is, to pay the price of a considerably shorter life for the assured fulfillment of all their career dreams » (*Ibidem*, p. 437).

deviendraient un mode de vie national [...], le totalitarisme perdrait sa qualité totale »<sup>3</sup>. Ce qu'il faut souligner est que dans le raisonnement de Arendt le mode de vie est impliqué dans la pensée de la forme de gouvernement, dans ce qui ordonne et organise une société. Il n'est pas question ici seulement des habitudes collectives, mais aussi des normes légales et des principes qui règlent du point de vue juridique le fonctionnement d'une nation. Loin d'être la collection pittoresque des gestes et des conduites d'une communauté, la forme de vie représente dans ce contexte la déclinaison « inférieure » d'un ordre social dont la déclinaison « supérieure » est illustrée par les lois et les articles constitutionnels. Aussi, dans la prolongation de ces observations sur les maniérismes ethniques, Arendt commente-t-elle le caractère secrète des lois et le fonctionnement inquiétant de la constitution dans les régimes totalitaires<sup>4</sup> : le maintien de la Constitution de Weimar longtemps après son dépassement par la réalité historique, les recueils des lois et des règlements qui circulent dans un régime de stricte confidentialité dans les offices du IIIe Reich, l'absence des actes juridiques qui recouvrent les pratiques de gouvernement et de police dans l'état soviétique, etc. C'est un décalage volontaire entre droit et action. La philosophe allemande l'interprète comme un effort de désarticuler la loi, de réduire son caractère normatif et prescriptif, en l'alignant à une dynamique sociale en permanente révolution. Tout comme ils déplacent les formes de la vie et les pratiques de l'existence, les états totalitaires essayent de camoufler les principes juridiques qui fondent et définissent leurs sociétés. Les deux cadres de l'action dans la société, celui qui règle le comment, la technique et les modalités d'exécution et celui qui règle les limites, les distances interpersonnelles et l'espace de la liberté individuelle, sont ainsi soumis simultanément à l'indétermination, au nom de l'utopie totalitaire : la même logique qui menace les formes de vie s'exprime dans le mépris des lois et de la constitution. Dans la société totalitaire, à la déstabilisation de la manière ethnique correspond la suspension de la loi.

Cette communauté de destin entre la manière ethnique et la loi ne se justifie guère : les modalités de la vie impliquent l'attention aux particularismes, tandis que les principes constitutionnels renvoient à l'universalité des droits fondamentaux. Les deux cadres de l'action sont ici associés seulement en raison d'une attitude commune du gouvernement totalitaire. C'est sa fuite sans répit, la révolution incessante des formes et des principes qui affecte à la fois la loi et les modes de la vie. Mais ce parallélisme saisi par Arendt n'est pas pour autant dépourvu de conséquences. Il m'aide à comprendre la position, les problèmes et les solutions de Nicolae Steinhardt (1912–1989), auteur roumain avec une double formation de juriste et de lettré, et avec des préoccupations qui embrassent également le domaine du droit constitutionnel et le domaine de la littérature et de

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 394 *sqq.*

la critique littéraire. Sa carrière a été coupée brutalement par le changement du régime politique. Exclu de barreau en 1940 (en tant que Juif) et en 1948 (en tant qu'intellectuel), il entre en prison après un procès politique entre 1960 et 1964. En 1960 il se convertit au christianisme et reçoit le baptême en prison. Il fréquente un monastère orthodoxe à partir de 1973 et il est ordonné en 1980. La réflexion sur la forme de vie traverse (et puise dans) ses écrits juridiques, ses commentaires littéraires et ses méditations religieuses ; surtout, sa pensée des modes et des pratiques existentielles entrecroise deux régimes politiques, car il y a chez Steinhardt un « avant » et un « après » l'instauration de l'état communiste.

J'aimerais approfondir ce terrain où se jouent les formalités de la vie dans un régime totalitaire. Qu'est-ce que cela donne, de comprendre les formes de vie sur l'écran d'un système juridique en crise ? Quelle fonction a-t-elle la forme de vie dans ce contexte, en relation avec un ordre constitutionnel désarticulé ?

*Le droit constitutionnel et « les petites choses de la vie » :  
avant l'expérience totalitaire*

Les écrits juridiques de Steinhardt publiés avant la guerre insistent sur la séparation entre la sphère du droit, la sphère politique et la sphère de la vie. Le jeune juriste (il a seulement 24 ans), qui passe une thèse de doctorat en 1936 sur la pensée du théoricien français Léon Duguit<sup>5</sup>, est préoccupé par l'autonomie de ce qu'il appelle les « fictions juridiques ». « Fictions », c'est-à-dire des principes abstraits, constituants par rapport à l'activité de l'individu, qui ne sont déterminés ni par la réalité sociale d'un pays, ni par les particularités des contextes historiques. Ce que Steinhardt souligne avec force dans ses démonstrations est le fait que les droits fondamentaux doivent être affirmés avant toute institution humaine. L'objet de sa critique est le positivisme de l'école juridique française, qui cherche à extraire les principes du droit d'un état « réel » de la société, comme expression statistique des aspirations et des besoins d'une population :

Par le fait qu'il nie le pouvoir et, implicitement, la création juridique par la voie légale, par le fait qu'il transforme le droit en simple constat de l'existence des sentiments dans la masse des consciences, Duguit ne confond-il pas la loi avec l'habitude ? Mais si. La loi, qui émane d'un pouvoir distinct, capable d'en assurer le caractère d'obligation, devient la même chose que la coutume, forme unanime et anonyme de la volonté populaire<sup>6</sup>.

Comme le souligne déjà par le titre de sa thèse, *Les principes classiques et les tendances nouvelles du droit constitutionnel*, Steinhardt fait un plaidoyer pour le

<sup>5</sup> N. Steinhardt, *Principiile clasice ale dreptului și noile tendințe ale dreptului constituțional* [*Les principes classiques et les tendances nouvelles du droit constitutionnel*]. Édition îngrijită de Florian Roatiș, Iași, Polirom, 2008.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 129.

« classicisme juridique » – le corpus des principes généraux, valables dans toute société humaine – contre les « tendances nouvelles », vouées à incorporer dans la pensée du droit le particularisme des communautés nationales et la diversité des coutumes. Sa critique vise l'équivalence entre la loi et de l'habitude collective ou, pour le dire autrement, la subordination de la raison juridique à la raison ethnique. Par une formulation encore plus claire, Steinhardt accuse l'application d'une méthode sociologique ou ethnographique dans le domaine juridique, car la particularisation de chaque principe juridique en fonction des cultures et des contextes sociaux réclame une science des mœurs :

Mais la science de mœurs ne veut pas seulement étudier scientifiquement la réalité morale ; elle veut en outre hypostasier les lois morales autrement que nous les voyons, naturelles et éternelles. [...] Elle veut discuter sociologiquement les choses qui nous sont familières. [...] La sociologie cherche le mystère, la description de nos institutions selon la méthode des découvertes, des sociétés étranges de l'Australie, de l'Afrique ou des Amériques. [...] Le sociologue doit renverser la hiérarchie normale des valeurs sociales et morales, y trouver des phénomènes issus du labyrinthe des règles totémiques<sup>7</sup>.

Derrière cette apologie pour un retour au classicisme juridique, on devine la méfiance dans la démocratie. Par la statistique, l'ethnographie ou la sociologie, Steinhardt veut parler de la volonté populaire. Ce qu'il cherche à déterminer ce sont les limites de l'action de la masse dans l'élaboration des lois et des principes qui gouvernent l'existence des individus. Qu'est-ce qui peut être décidé par le peuple et qu'est-ce qui dépend de sa « souveraineté » ? Qu'est-ce qui est à la portée des parlements, expression politique des majorités ? Ce qu'il entend écarter est la possibilité d'une autorité totale du peuple sur le domaine des règles humaines. « La démocratie c'est la souveraineté absolue de la masse. Voici le danger, voici l'erreur »<sup>8</sup>, note Steinhardt dans un article sur le libéralisme, publié à la même époque.

La chose qui mérite d'être soulignée est que pour le jeune juriste cette « souveraineté absolue » de la volonté populaire menace simultanément – et presque indistinctement – le domaine de la loi et le domaine de la vie. Déterminer la constitution par voie plébiscitaire revient à affecter les conditions-mêmes qui organisent la vie, car les principes ultimes du droit sont ceux qui règlent la distance entre les individus. Elles garantissent un espace de liberté et déterminent les domaines de manifestation des êtres humains – pensée et action – qui restent en dehors de la décision politique. Il est tout aussi dangereux, de ce point de vue, d'accepter l'interférence de la démocratie dans les questions juridiques que dans les questions existentielles. Ce n'est pas seulement le droit qui doit être soustrait à la volonté majoritaire, mais aussi la banalité de la vie individuelle. Steinhardt, qui

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 286-287.

<sup>8</sup> N. Steinhardt, « Liberalism », *Revista Fundațiilor Regale*, IV, 1937, 9, p. 589.

avait souligné déjà dans sa thèse la tension entre la statistique et la liberté des choix existentiels (« Dans la pratique, le principe [statistique] signifie la négation des libertés et des actes de la vie de tous les jours »<sup>9</sup>), insiste sur l'importance de protéger la vie contre toute emprise de la politique, notamment dans ces intervalles qui accueillent les manifestations de l'individu :

...le parlement anglais est absolu, mais il ne peut pas transformer un garçon dans une fille. En fait, il est encore limité par la croyance en Dieu et par la décision d'éviter l'absurde. Dans les parlements de la majorité intégrale ces règles disparaissent également. Ces parlements outrepassent l'absurde, ignorent Dieu et peuvent transformer le garçon en fille. Ainsi, si l'État reste politique, il peut devenir absolu seulement dans ce domaine ; et exclusivement à cet égard. Il ne peut pas régler l'économie, la sexualité, le social. Il a pourtant la maîtrise totale lorsque la mode, les coutumes, les fortunes, les conduites entrent dans le domaine de sa réglementation [...]. Il ne peut pas être autrement aussitôt que l'État devienne presque divin, comprenant tout, les disciplines de la pensée et les manifestations complètes de la vie<sup>10</sup>.

Essayons de préciser la sphère de ces « manifestations complètes de la vie », dans la série desquels Steinhardt range, pêle-mêle, la mode, la sexualité, les activités économiques, les conduites, les coutumes, la fortune etc. Ailleurs, il les évoque en accentuant leur profil modeste : ce sont des « simples faits banaux de la vie » ou des « gestes et faits quotidiens, les joies juridiques les plus simples »<sup>11</sup>. Dans un roman écrit toujours à cette époque d'avant la guerre et conservé en manuscrit jusqu'au début des années '90, Steinhardt développe cette figure de la vie. Il l'évoque par ce qui tient du détail de l'expérience, les événements sans poids, qui risquent de passer inaperçus mais qui contribuent au bien-être momentané de l'individu, à son plaisir (ou à son inquiétude) d'un instant. Mais, de façon évidente, cette expérience sous le signe de l'éphémère est liée aux petits rituels sociaux, aux formes bourgeoises de communication, au cérémonial quotidien et à la politesse. La vie consiste dans la préoccupation pour les autres, pour les manières de se montrer, pour le rituel du contact social :

Les réalités de la vie sont vraiment composées de tels détails. Par exemple, lorsqu'on sort dans la ville, ce qui compte est qui on croise, qui on salue et comment on répond, ou bien de quelle manière on te salue ou les paroles qu'on échange<sup>12</sup>.

Quelques pages plus loin, il ajoute dans le même sens :

C'est donc à ces réalités de la vie que je suis attaché. J'y pensais, on le voit bien, le matin lorsque je ressentais le plaisir délicieux du réveil. Il faudra remplir cette vie

<sup>9</sup> N. Steinhardt, *Principiile*, pp. 278-279.

<sup>10</sup> N. Steinhardt, « Liberalism », p. 591.

<sup>11</sup> N. Steinhardt, *Principiile*, pp. 278-279.

<sup>12</sup> N. Steinhardt, *Călătoria unui fu risipitor [Le voyage d'un enfant prodige]*. Ediție îngrijită de Ioan Pinteă, București, Adonai, 1995, p. 143.

qui est devant moi, c'est-à-dire le temps qui est composé par minutes, car les livres et les idées, les sentiments ne suffisent pas, il y a encore les petites réalités sociales<sup>13</sup>.

« Remplir la vie » signifie assurer un bruit de fond aux activités remarquables de l'individu, ajouter à la richesse du vécu intérieur le rien social, l'impondérable et l'infinitésimal du contact avec l'autrui. C'est un vécu en dessous des grandes découvertes existentielles, des étonnements et des révélations. Pour nommer ce complexe de l'expérience, Steinhardt reprend une citation tirée de Julien Benda, qu'il met en exergue d'un des chapitres de son roman et qui parle de la normalité de la vie : « Conférer une sorte de dignité métaphysique à la vie sereine... La vie heureuse est la vie normale... »<sup>14</sup>. Il souligne de la sorte la part de la convention sociale et de la conformité bourgeoise dans le déroulement de toute existence. Mais « normalité » veut aussi dire naturel, ce qui passe inaperçu, car trop habituel. C'est ce que les gens font, parfois sans s'en aviser et certainement sans y être obligés par aucune prescription explicite. La « normalité » de la vie désigne ces aspects de l'existence qui sont évidents, donnés de soi, dans l'ordre presque de la nature (à cette époque-là, Steinhardt évoque souvent « des choses qui nous sont familières », « naturelles » et « éternelles »), qui n'exigent pas une « culture » – qu'elle soit juridique ou politique. Ce qui nous amène de nouveau au thème du danger démocratique, essentiel pour l'articulation de la pensée de Steinhardt. En effet, pour l'auteur roumain, la séparation entre la politique et la vie est symétrique à la séparation de la politique et du droit. Avec le droit constitutionnel on est en deçà des lois, dans l'espace des principes fondamentaux que le législateur ne doit pas atteindre ; avec la vie et son cérémonial on est au-delà des lois, dans un territoire de la *praxis* sociale que les législateurs doivent s'abstenir de régler. Autrement dit, Steinhardt refuse à la politique de s'immiscer dans la région fondamentale du droit, là où les normes sont universelles, établies avant toute pratique, et dans la région superficielle de la vie, là où il n'y a que des pratiques, en l'absence des prescriptions juridiques. En amont ou en aval de l'activité législative, là où il y a trop de principes ou rien du tout, pour le jeune juriste il est important que la politique ne légifère pas du « normal ».

La fragilité de ce système de pensée qui s'appuie sur la pureté idéale des principes et des pratiques et sur la restriction des agissements de la politique sur certaines parcelles de la réalité sociale est évidente. Le moins que l'on puisse dire de telles attentes, à la veille de la Deuxième Guerre Mondiale et de la suspension des démocraties européennes, et dix ans avant l'instauration d'un régime totalitaire en Roumanie, est qu'elles manquaient cruellement de perspective historique. Il reste pourtant de ces premières réflexions du jeune auteur une corrélation forte entre le domaine du droit et celui de la vie. Même s'il n'est plus question d'un

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 150.

partage géométrique entre trois sphères d'action et de pensée, l'interprétation des formes de vie ne peut pas être isolée du problème de la distribution du droit et de la justice dans la société. En fait, la réflexion sur la vie et sur ses formalités est profondément conditionnée chez Steinhardt par la difficulté de l'acte juridique et surtout par la précarité des garanties de la liberté individuelle. Et c'est notamment cette corrélation entre vie et droit qui mesure l'évolution de sa conception et l'adaptation des formes de vie en contexte totalitaire.

*La « tenue » et la « position optimale » contre les injustices de la vie : après l'expérience totalitaire*

L'art de vivre et de mourir ont certainement quelque chose en commun : un certain – unique – mode d'affronter la vie et la mort (c'est-à-dire de les *vivre*), qu'on peut caractériser et définir, je crois, à l'aide du mot *tenue*<sup>15</sup> [...]. [C'est une] « réponse » donnée aux difficultés, aux injustices et aux stratagèmes de la vie et la position « optimale » devant son coup final, la mort<sup>16</sup> [...]. La tenue représente la détermination, la solution, l'art de vivre et de mourir avec dignité, courage, résignation et un mélange subtil d'indifférence, de sérénité, d'espoir, d'insouciance, d'élégance (y compris la préoccupation pour les apparences) et un équilibre savant de la grièveté et du sourire [...]. Il y a un pays et une catégorie sociale qui ont codifié la tenue : les samouraïs japonais dans le livre *Bushido*, ensemble de règles de conduite dans la vie civile, dans la guerre et dans le domaine moral<sup>17</sup>.

Ces fragments font partie de l'ouverture d'un article intitulé *La tenue*, qui apparaît dans un recueil publié en 1980. Il est évidemment nourri par la même attention à la vie et à l'apparence sociale qui animaient les réflexions de Steinhardt d'il y a quarante ans. On reconnaît ici facilement l'œil qui saisissait le rituel de la salutation ou les « petites réalités sociales » de la bourgeoisie entre les deux guerres. La notion de tenue mobilise tout un univers de sensibilité pour les détails de la présentation de soi et du contact. D'ailleurs, Steinhardt ne manque pas de marquer la tradition de pensée à laquelle il s'aligne : « tout cela actualise une autre expression des Anglais – ils sont de grands théoriciens et des praticiens de la 'tenue' – *keep the face* »<sup>18</sup>.

Le changement saillant de perspective tient au contexte dans lequel l'auteur place et pense ces apparences sociales. A la différence du cérémonial de salutation ou des rituels de la politesse, qui se passent en contexte quotidien et en conditions de « normalité », la tenue est la position à prendre en circonstances difficiles et graves. Elle se démarque notamment sur l'arrière-fond des temps sombres. La

<sup>15</sup> N. Steinhardt, *Incertitudini literare [Incertitudes littéraires]*. Ediție îngrijită de George Ardeleanu, Iași, Polirom, 2012, p. 383.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 384.

figure que Steinhardt utilise pour évoquer ce rapport à une situation de crise est la confrontation avec la mort : la tenue est un « art de mourir ». Derrière cette généralité, on doit lire une métaphore qui pointe, de façon plutôt précise, vers les conjonctures malheureuses de l'histoire contemporaine. La tenue correspond à une dynamique de déplacement et de l'événementialité : elle se détache sur le fond d'un monde en mouvement, tout en soulignant la vertu de l'immobilité, face à la nouveauté et au changement. Aussi, Steinhardt choisit-il de finir son article par l'évocation d'un conte chinois qui décrit l'image d'un vieux monté sur sa mule, mais à rebours : « Il est sur sa mule à l'envers parce qu'il n'est pas impliqué dans la direction de son avancement »<sup>19</sup>. La fable symbolise ainsi « l'homme, chevauchant au long du chemin qu'on ne peut pas parcourir »<sup>20</sup>. Véritable allégorie d'une histoire qui va sans contrôle, la tenue est la position prise et maintenue par un être qui ignore le sens du progrès de son monde. Elle exprime en fait le souci pour l'apparence et la rigidité comme dernier refuge et ressource paradoxale de la résistance.

Avant d'approfondir la valeur subversive de cette exhibition de la posture, il faut souligner l'accentuation particulière de la tenue. Comme composition d'une attitude et d'une conduite avec une série de gestes, la tenue implique, à différence d'autres figures modales, l'insistance sur la perfection de l'exécution. Et cela constitue la particularité distinctive de la forme de vie, telle que l'écrivain la conçoit à cette époque tardive. Par rapport à l'imagination du jeune juriste d'il y a quatre décennies, fascinée par les rituels de la politesse, par la délicatesse sociale et par les impondérables du contact, dans les années '80, les formalités de l'existence sont principalement définies par leur rigueur. C'est pourquoi la référence de la tenue n'est plus la pratique bourgeoise, mais les codes guerriers des samouraïs. Ses connotations sont celles de la dextérité, de l'application corporelle impeccable, et aussi de l'éthique inflexible et de l'autocorrection, voire de la punition.

On retrouve l'obsession pour la discipline de la vie dans plusieurs textes contemporains de Steinhardt. Dans une lecture du journal de Mircea Eliade, ce qu'il remarque est la rigueur du programme de l'intellectuel, qu'il compare à celle du moine et du sportif : « il [Mircea Eliade] esquisse et se soumet à un programme qui n'est pas moins rigoureux que celui d'un athonite ; il observe avec intransigeance une discipline qui, pour être personnelle, n'est pas moins sévère »<sup>21</sup>. La constellation des thèmes qui décrivent la sévérité d'une existence y est richement représentée : l'éducation du soi et l'orientation ferme des efforts intellectuels et physiques, l'exercice repris infatigablement, l'autoflagellation.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> N. Steinhardt, *Critică la persoana întâi* [Critique à la première personne]. Ediție îngrijită de Florian Roatiș, Iași, Polirom, 2011, p. 89.



La volonté donc. Tout pour le but poursuivi, pour l'« idéal ». Exclusivement de la discipline et de la punition. Maîtrise de soi. L'effort « gymnastique » de l'ascète. La discipline la plus âpre, infligée par le recrute lui-même, à son domicile et sans trêve<sup>22</sup>.

L'article, qui est entièrement consacré à l'analyse de cette conduite stricte, s'appuie sur le modèle de la vie monacale pour identifier les énergies qui s'y investissent et les figures imaginaires dominantes. Le cabinet de Mircea Eliade est similaire à une chambre de recueillement, son programme de travail est équivalent à l'horaire des messes, sa fascination pour les jardins fait penser à l'espace cloisonné du monastère etc.<sup>23</sup>.

L'apparition des évocations de la vie de moine dans les écrits de Steinhardt à ce moment précis n'est en rien étonnante. En fait, en 1980, l'ancien prisonnier politique, qui s'était libéré en 1964, venait d'être reçu en ordre après plusieurs années de fréquentation des milieux monacales et après une première tentative infructueuse en 1971. Aussi, y-a-t-il une correspondance visible entre les textes religieux de cette période – des sermons, des commentaires bibliques ou de petites réflexions sur la vocation monacale – et les préoccupations pour la discipline de vie dans ses études littéraires. Par exemple, une caractérisation du moine insérée dans l'article sur Mircea Eliade :

Ce n'est pas la croyance qui caractérise le moine [...]. [Ses particularités] relèvent d'un terrain extérieur à la mystique, le terrain de la volonté ; du point de vue du décor et de la terminologie elles font partie des rituels et de la scénographie des efforts physiques et du monde des sports<sup>24</sup>.

correspond presque à la lettre à la définition de la vocation religieuse, tirée d'une réflexion théologique qui date à peu près de la même époque :

Le moine est précisément cela : un homme dont la volonté est indomptable, la patience est infreignable, la détermination est sans tremblement. Il est plus juste de le comparer non pas à un ange mais au sportif dans la période de cantonnement ou au militaire à l'instruction<sup>25</sup>.

Il est évident que les thèmes de la discipline de vie circulent entre les textes religieux et littéraires ; il est tout aussi clair que la réflexion sur la vocation de moine donne occasion à Steinhardt de développer à fond certaines implications de ce modèle de conduite. Ainsi, si l'on retrouve l'idée de l'éducation par exercice et

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> « La mansarde de la rue Melodiei, évoquée souvent de manière nostalgique, est en fait un espace monacal, elle remplit les mêmes fonctions et doit satisfaire les mêmes exigences : sobriété, isolation, la possibilité d'une concentration accentuée. La mansarde, comme la cellule des religieux, est un lieu privilégié, un lieu d'ascèse » (*Ibidem*, pp. 86-87).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>25</sup> N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi* [*Qui donnera, recevra*]. Ediție îngrijită de Ioan Pinteă, Cluj-Napoca, Dacia, 1994, p. 304.

par souffrance, orientée par la volonté (« lutte, cantonnement, mise à l'épreuve, dressage »<sup>26</sup>), le domaine théologique permet en plus d'approfondir la dimension de l'impossible qui caractérise cet engagement dans l'existence. Le milieu monacal inspire l'éloge d'une dextérité qui transgresse les limites biologiques de la forme de vie (« *Bulldog traininig*, comme disent les Anglais : éducation de chien mops qui, merveille, à la fin de son entraînement, sera censé voler comme un pigeon »<sup>27</sup>) et surtout d'une acception intensive de l'existence, vécue au-delà du seuil du vivable (« la vie de moine est l'équivalent moral de la température de 300 degré »<sup>28</sup>). La métaphore du gymnaste, inhérente à tout exercice d'entraînement systématique de son corps ou de son esprit, évolue dans ce contexte vers la métaphore de l'acrobate, vouée à évoquer le dépassement incessant des confins et l'impossibilité de la vie assumée : dans le cadre du discours religieux, toute considération de la discipline de vie s'ouvre ainsi vers le changement radical et intenable de l'existence. Enfin, et de manière prévisible, la référence théologique permet l'exploration du caractère communautaire de ce modèle de vie, car la discipline n'est pas seulement vécue en société, elle est constituée par la difficulté d'accepter et de tolérer la présence des autres.

On voit pourtant que l'essentiel ici n'est pas de parler de la vie dans les monastères, ni d'évoquer son pittoresque, ni de présenter des rituels peu connus par le public lecteur. S'il rapporte la figure de l'intellectuel à la figure du moine, Steinhardt rapporte aussi la figure du moine à celle du sportif ou du militaire. En fait, chaque vie est utilisée comme modèle pour comprendre et interpréter une autre vie. C'est comme s'il cherchait non pas de caractériser la vie du moine, celle de l'intellectuel, du militaire ou du sportif, mais seulement de les basculer l'une sur l'autre. « La vie vouée, souligne Steinhardt, est similaire à la vie militaire, elle est donc tenue, dignité »<sup>29</sup>, pour continuer ailleurs : « je suis obsédée par l'idée de la vie vouée comme vie militaire [...]. Dans les deux institutions – militaire et monacale – ce qui compte ce sont la discipline, les règles, les horaires, les rituels, les formes, les cérémonies »<sup>30</sup>. Dans ce contexte, la comparaison est plus qu'un instrument destiné à éclaircir certaines particularités d'une conduite, elle devient le procédé qui provoque systématiquement un déplacement de focalisation. Autrement dit, elle détermine le dépassement du concret d'une vie vers une abstraction, qui est comme l'idée qui l'anime. La règle de vie qui est incessamment impliquée dans ces commentaires, religieux ou littéraires, ne désigne pas telle règle spécifique qui règne dans un domaine précis de l'activité humaine (règle monacale, règle militaire, règle sportive etc.), mais une idée commune, abstraite et unique de la règle : « Les dogmes, les cérémonies, les

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 305.

couleurs, les rituels apparaissent différents. Mais derrière les murs, les portes et les jardins, le mystère s'avère être un et le même : la discipline, implacable et militaire »<sup>31</sup>.

Cet intérêt pour les constantes qui agissent derrière les faits d'une existence particulière, Steinhardt le marque par le syntagme « mode de vie ». « La chrétienté est dogme, mystique, morale, mais elle est en outre un mode de vivre, une solution et une recette de félicité »<sup>32</sup> note-il dans son journal. Ce qu'il veut souligner est une notion de discipline qui se dégage presque abstraitement, sous la forme d'un principe qui traverse plusieurs vies. Comme si la discipline n'était pas celle d'une existence précise, mais une condition universelle, dégagée par les destinées individuelles, éprouvée par tout être humain qui essaye d'apporter un peu de rigueur dans sa vie. Ce ne sont pas des ordres qui diffèrent en fonction des règlements institutionnels, mais un seul ordre, que tout acrobate, qu'il soit intellectuel, sportif, prêtre ou soldat, découvre dans la pratique de son existence. Aussi, dans une formule qu'il reprend maintes fois, Steinhardt désigne-t-il le « mode de vie » en anglais, *Way of life*. On lit dans le texte sur Mircea Eliade : « Le mode de vie, qui plus tard sera traduit en anglais *Way of life* et qu'on appelle dans un vocabulaire religieux l'ordre de la vie de soi »<sup>33</sup>. Le syntagme figé, en langue étrangère, souligne une fois de plus l'invariance du mode de vie, comme si c'était non une pratique spécifique, mais la grande loi de l'existence.

#### *La forme de vie comme arme contre le totalitarisme*

En quoi cet usage rigoureux de la vie serait-il une réponse adéquate à la contrainte totalitaire ? Être ascète, discipliner sa vie, exercer ses gestes à la perfection, dépasser ses limites – en quoi constitueraient-elles, toutes ces attitudes envers sa propre existence, une sphère de la résistance ? L'interrogation est légitime, car il y a des solutions plus simples et en même temps plus efficaces pour transmettre ou pour manifester son désaccord politique. La rigueur n'est pas la première réponse – ou bien elle n'est pas la plus intuitive – à un régime qui se recommande par sa préoccupation pour l'ordre, qui est un « régime » notamment par sa raison disciplinaire. J'essaierai donc de comprendre la solution de Steinhardt dans le contexte des réactions possibles, sur le plan des formes de vie, à la contrainte politique totalitaire.

S'il est vrai que le totalitarisme par sa nature tend à supprimer la multiplicité des formes de vie, ethniques, professionnelles, sociales, afin de les réduire progressivement et de les totaliser, pour marquer l'opposition politique il y a

<sup>31</sup> N. Steinhardt, *Critică*, p. 90.

<sup>32</sup> N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii* [*Le Journal du bonheur*]. Édition îngrijită de Virgil Ciomoș, Cluj-Napoca, Dacia, 1991, p. 170.

<sup>33</sup> N. Steinhardt, *Critică*, p. 86.

d'emblée deux solutions : soit par la prolifération et le foisonnement des formes de vie, soit par la migration dans les marges sociales et par l'affirmation de la différence radicale, dans des espaces hors d'atteinte. La première est la solution « Bakhtine »<sup>34</sup>, qui opère par la mise en concurrence et par la bifurcation des formes existentielles, des styles et des voix. Le roman politique dans les littératures de l'Est n'est pas caractérisé par les figures de la résistance, mais par l'entrecroisement des styles et par la constitution des conduites hybrides (le paysan intellectuel, l'activiste réflexif, le tortionnaire maniéré et cultivé), ainsi que par la distribution démocratique des voix et des focalisations. La subversion se réalise par des formules de vie incomplètes ou vacillantes, par l'exploitation des hésitations et de l'incertitude, et par le jeu polyphonique des valeurs narratives (pluralité et dispersion des centres de focalisation, déhiérarchisations etc.). Les effets critiques s'insinuent dans l'hybridité de la forme de vie, signifiant la réflexivité politique par la bifurcation des destins ou des attitudes. La deuxième solution est le choix des conduites périphériques. Qu'il s'agisse des comportements qui puisent leur énergie de protestation de la visibilité même de leur différence (l'homosexualité, la bohème artiste, le dandysme, les cultures punk affichées par les jeunes dans les pays communistes au début des années 80<sup>35</sup>) ou des « enclaves » survivantes, qui conservent encore le mode de vie d'une époque révolue d'avant l'avènement du régime totalitaire, on convoque ici la même puissance contre-totalitaire. Il n'est question ni de l'opposition, ni du conformisme, mais d'une volonté de se situer en marge, loin de toute emprise politique ou sociale normative. On voit de la sorte deux modalités de réaction sur le plan des formalités existentielles, qui dérivent de la logique totalisante du régime communiste : une qui proteste par l'introduction d'une distance réflexive, l'autre – par l'aménagement d'une parcelle de la différence. Autrement dit, à la totalisation des formes, on peut répondre soit par le dérèglement et la fracturation des cohérences de la machine idéologique, soit par le manque de contact avec cette même machine.

L'idée de discipline pose un autre problème, au point où elle implique une représentation toute différente du « mal » totalitaire. Dans une perspective anthropologique, Peter Sloterdijk, l'auteur du plaidoyer contemporain le plus puissant pour la rigueur dans la vie, observe que l'ascèse extrême est en essence un geste de l'organisation. L'ascète, l'acrobate, l'artiste de l'abstinence et de l'entraînement, tous ces héros de la pratique et de l'exécution parfaite contribuent à la constitution d'un espace ordonné, différencié et isolé du reste du monde par sa structure même. C'est ce qu'il appelle « système immune » : « Whoever enters the

---

<sup>34</sup> Alex Goldiș, « Pentru o morfologie a romanului 'obsedantului deceniu' » [« Pour une morphologie du roman de la 'décennie obsédante' »], *Caietele Sextil Pușcariu*, III, 2017, p. 498.

<sup>35</sup> Magda Răduță, « Blue Jeans, Red Country : Young Writers in Romania in the 1980s », *Journal of World Literature*, III, 2018, 1, pp. 72-93.

gardens of the humans encounters the powerful layers of orderly internal and external actions with an imune systemic tendency »<sup>36</sup>. La figure du système immunitaire, qui oriente la démonstration de Sloterdijk, rappelle le fait que cette forme de vie extrême, renforcée par exercice et engagée en vue de la perfection, est une réponse à la vulnérabilité de l'être humain, aux agressions de l'extérieur et aux contagions « impures ». Il est en série avec toute forme par laquelle l'être humain ordonne son environnement, social, physique ou spirituel, pour aménager un cadre de protection face aux assauts de l'autre : le barbare, le sauvage, le non-cultivé. L'excès et l'acharnement vers l'impossible, le dépassement des conditions données qui caractérise le comportement d'auto-éducation de l'ascète visent un état d'anomie extérieure, un « mal » qui menace par chaos et par le manque d'ordre l'existence humaine. Ce que j'en retiens est qu'au demeurant l'ascèse s'offre comme une justification pour repenser l'ordre social. Aussi, Sloterdijk peut-il se proposer au bout de sa démonstration d'édifier sur ce modèle de conduite une nouvelle communauté globale, capable de dépasser et d'intégrer toute séparation et distinction sociales établies antérieurement. Il met de la sorte la discipline de vie à la base d'une société future : ce qu'il appelle « ascétisme coopératif »<sup>37</sup> engage des « règles monacales de la civilisation », censées édifier une communauté humaine globale.

Quelle acception donner à cet ordre incarné par la discipline de la vie ? Je trouve utile de rappeler dans ce contexte la réflexion historique de Giorgio Agamben sur le cas des communautés monacales franciscaines qui se conduisent, à partir du Moyen Âge, selon une « règle de vie ». Le philosophe italien, qui a dédié plusieurs commentaires théoriques et politiques au problème des formes de vie, trouve dans ce sujet l'occasion de réfléchir au rapport entre la loi et la règle de vie<sup>38</sup>. Il reprend ainsi un débat du Moyen Âge concernant le statut juridique des pratiques quotidiennes monacales au cœur duquel un questionnement sur la nature juridique de la rigueur de la vie. La discipline des moines a-t-elle un statut similaire à la loi dans la société civile ? Au bout de l'analyse d'une vaste littérature théologique, après avoir établi que la règle incorporée dans la vie implique une légalité différente, qui n'a rien à faire avec le droit<sup>39</sup>, le philosophe donne une réponse nuancée, qui différencie entre deux régimes de la légalité. Ce n'est pas une loi, c'est-à-dire un système qui pose un rapport entre l'infraction et la punition, mais une constitution : « Il y a un aspect des règles par lequel elles peuvent être considérées comme des actes juridiques, mais il ne concerne ni le droit civil, ni le droit pénal, mais plutôt le droit public. Il est en effet possible de tenir les règles

<sup>36</sup> Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*. Translated by Wieland Hoban, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 11.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>38</sup> Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*. Traduction de Joël Gayraud, Paris, Payot, 2013, pp. 130-145.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 43.

pour des actes constitutifs, qui mènent à la formation de ces communautés 'politiques' »<sup>40</sup>. Dans ce contexte, Agamben rappelle l'observation de Wittgenstein concernant le caractère fondateur et collectif d'une règle de vie. Il n'y a pas de discipline qui engage seulement un individu, toute règle de vie étant, par sa nature-même, communautaire, destinée à organiser et à encadrer la vie de plusieurs : « il n'est pas possible qu'un seul homme ait suivi une règle une seule fois [...]. Suivre la règle est une pratique [...]. C'est pourquoi l'on ne peut suivre une règle *privatim* »<sup>41</sup>.

Il n'y a probablement aucune raison pour impliquer directement la réflexion philologique et archéologique de Agamben dans la compréhension de la pensée de l'auteur roumain qui s'intéresse aux règles de vie à la fin des années 70, dans le contexte d'un régime totalitaire. Elle nous aide pourtant à comprendre le potentiel « juridique » de toute figure de la discipline de vie et surtout sa dimension collective. Car la règle de vie ne désigne pas la rigueur d'un individu qui met en ordre son existence ; en tout geste discipliné pousse un ordre susceptible de concerner les autres. Et dans ce sens, il cache la promesse d'une refondation de la société. La réflexion sur la discipline de vie nous fait attentifs au retour – insolite et subtil – des valeurs du droit dans la pensée de Steinhardt d'après la guerre. La forme de vie qu'il essaie de penser en contexte totalitaire n'est plus isolée dans le domaine séparé de la vie privée. Dans la discipline de vie il met l'intuition d'une puissance d'organisation, étroitement liée aux principes constitutifs d'une société : la règle ne concerne pas seulement les rituels de la vie quotidienne, mais encore la forme des rapports sociaux qui garantissent la liberté d'action de l'autrui. Dans une société marquée par son déficit juridique, elle est porteuse de droit, assurant dans le territoire restreint de l'existence d'un individu un petit intervalle d'organisation, comme une constitution parcellaire. C'est un droit émané non pas de haut en bas, à partir de grandes institutions publiques vers les membres de la société, mais à l'inverse, de bas en haut – à partir de l'existence individuelle, de ses pratiques mineures et de ses gestes éphémères. C'est cette nouvelle fonction sociale qui a changé la représentation de la vie dans l'œuvre de Steinhardt. Par la discipline et par son caractère universel, l'individu rétablit à son niveau – étroit, local, non-institutionnel – l'ordre que l'état a cessé d'assurer. La rigueur individuelle de l'existence est censée contribuer à la réinstauration du droit dans un monde qui n'en a plus l'usage. Autrement dit, la vie a été engagée dans la réparation partielle et parcellaire d'un monde post-justice.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 79.

*La pitié et la faveur : le modèle d'une vie post-justice*

J'aimerais clore cette analyse par une illustration. Dans plusieurs textes écrits entre 1970 et 1980, soit des commentaires littéraires, soit des méditations religieuses, Steinhardt évoque deux thèmes moraux, la pitié et la faveur. Il a, évidemment, la tendance de les distribuer en fonction de leur vocation, mystique ou sociale : ainsi la pitié est développée souvent en lien avec les vertus chrétiens, tandis que la faveur apparaît plutôt dans le contexte des échanges sociaux. Ce qui m'intéresse est la capacité de ces deux séries de valeurs éthiques de participer à la refondation d'une « constitution ». A cet égard, le raisonnement de Steinhardt est assez transparent : la pitié et la faveur décrivent des comportements individuels tournés vers les autres. La discipline individuelle de la vie acquiert de la sorte une valeur communautaire, devenant le support pour l'existence sociale. Car ce que Steinhardt cherche est un style de vie capable de réinventer la communauté au sein de la vie individuelle : il s'agit d'assurer, dans l'existence-même d'un particulier, un espace protecteur et organisateur de la vie commune, de codifier le droit des autres dans sa propre conduite, de bâtir la société dans la discipline d'une vie individuelle.

De ce point de vue, ces vertus sont articulées par une double exigence. D'une part, par les valeurs du détachement de soi ; de l'autre – par l'attention et le souci pour le bien des autres. « La catégorie heureuse de ceux qui sont capables de sortir d'eux-mêmes »<sup>42</sup> souligne Steinhardt dans un article littéraire, une idée qu'il renforce dans une réflexion théologique : « aimer ton semblable non pas seulement comme tu t'aimes toi-même, mais plus, afin de se substituer à l'autre, d'éprouver et de souffrir ce qu'il éprouve et souffre, et de devenir en quelque sorte la même personne [...] [la pitié] c'est la faculté de sortir de soi et de prendre la place d'autrui »<sup>43</sup>. L'organisation de la vie coïncide avec un exercice systématique et volontaire d'oubli de soi et d'attention aux autres. Mettre de l'ordre dans sa propre existence, imposer la discipline et la rigueur revient à une dépersonnalisation, bien entendu, mais spécifiquement orientée vers l'accueil des étrangers, de leurs désirs et de leur bien :

...des gens qui arrivent à enfreindre soi-même, s'imposer un mode de vie rigoureux et indépendant par rapport aux impulsions et aux caprices du tempérament individuel. Le serment ou le vœux une fois déposés, le militaire et le moine ne s'appartiennent plus à eux ; ils ont été ordonnés ; l'objet de leur service n'est plus le moi, mais une entité qui dépasse les limites de l'individualité [...]. Le soi (self, comme disent les Anglais) est à la fois enfreint et exalté, maintenu dans une condition subalterne et héroïque<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> N. Steinhardt, *Incertitudini*, p. 79.

<sup>43</sup> N. Steinhardt, *Dăruind*, p. 202.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 306.

Dans un commentaire littéraire, Steinhardt exprime sa préférence pour les héros capables au plus haut degré de s'ignorer eux-mêmes, pour ménager un espace pour la personne aimée. Le paradoxe de ces figures, que l'auteur ne manque pas de marquer, est de résister, voire de reculer, devant une passion partagée : Dominique, le personnage de roman homonyme de Eugen Fromertin (1863) s'arrête avant de séduire complètement Madeleine, prête de lui céder, par peur de ne pas l'entraîner dans une destinée banale. Ce sont des hommes qui décident de s'arrêter, par « la délicatesse et le souci pour le bonheur d'une autre personne »<sup>45</sup>, lorsque rien ne les empêcherait de suivre leur désir. Il appelle « noblesse » cette singulière réserve : « la noblesse est peut-être le passage de la nécessité vers la liberté ou le pouvoir de l'homme de sortir de soi et de se conduire tout en étant attentif à ceux qui l'entourent, à leurs goûts, à leurs sentiments, à leurs idées et leurs intérêts »<sup>46</sup>. Ce qui la définit est la renonciation et le retrait sur le seuil même de la réalisation d'une aspiration ; mais sa valeur politique ne réside pas, comme pour Bartleby, le personnage de Melville qui ne cesse pas de dire « je préférerais non pas », dans le désengagement, le refus de toute implication en action, mais dans l'aménagement d'un espace pour autrui. Le retrait du sujet libère, dans cet espace intérieur, une parcelle qui devient du coup le terrain de protection légale de l'autrui et de ses besoins :

...le mari de Clèves, et Tatiana Larina et le docteur Codrescu et Dominique et Adolphe sont des hommes et des femmes normaux, qui sont tous sains et soumis aux lois de la nature, en rien différents de leurs semblables par des particularités physiques ou morales qui puissent créer des handicaps. Aucun obstacle physiologique ne les empêche. Et pourtant, par fidélité, par pitié, par une répression totale de l'égoïsme, par le sentiment de la dignité, par la valorisation suprême de l'honneur, par la capacité de renoncer – ils se sacrifient eux-mêmes<sup>47</sup>.

La solution juridique de Steinhardt est donc de rendre chaque individu responsable de la société qui l'entoure, de déléguer et d'émietter la tâche constituante de la société. Les vertus isolent dans la vie de l'individu une parcelle et organisent sans répit son aliénation : la règle de vie apparaît comme la méthode par laquelle le sujet apprend à se désolidariser de ses propres intérêts au nom du souci pour les intérêts des autres.

Il y a une correspondance visible entre ces deux vertus et leur vocation altruiste, et la politesse, qui caractérisait la forme de vie chez Steinhardt avant la guerre. Dans ce sens, les cinquante ans n'ont presque rien changé au thème central de la vie. Dans l'ancien régime, la politesse illustrait la même qualité de l'attention aux autres, corrélée à une maîtrise de soi, à la sortie de sa solitude et de son égoïsme. Ce que la pitié et la faveur impliquent en plus est un rapport à l'ordre

---

<sup>45</sup> N. Steinhardt, *Incertitudini*, p. 80.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 79.



juridique. Elles se définissent par la manière dans laquelle elles dépassent, mettent entre parenthèses ou substituent le droit donné. La politesse ne faisait que régler les échanges sociaux sur le plan des micro-interactions, en dehors de toute prescription légale, mais dans un cadre juridique établi et fonctionnel. Par contre, tant la pitié, que la faveur, impliquent des conduites appropriées à une société où il n'y a plus de garantie – et d'espoir – pour la résolution institutionnelle des conflits et de la liberté. Les deux vertus désignent, par leur logique de fonctionnement même, un droit qu'il s'agit de contourner ou de suppléer. Steinhardt note à l'égard de la pitié :

Elle n'entre pas dans les catégories prévisibles de la logique causale et syllogistique, elle est d'un autre monde, elle transgresse la justice, elle la défie même, elle ose à ne considérer ni la justice, ni la raison pratique ou théorique<sup>48</sup>.

Il est tout aussi explicite dans le cas de la faveur. Dans un commentaire littéraire publié au début des années 70, en clandestinité, Steinhardt décrit la faveur comme une vertu qui agit sur le fond de méfiance dans les institutions et les lois :

La justice absolue et universelle ne nous est pas accessible. Nous pouvons pourtant, dans notre sphère d'action petite, dans notre coin de monde, faire un bien petit, limité, un rien, mais *réel*, différent des systèmes de bonheur théoriques et vagues<sup>49</sup>. [La faveur implique la] méfiance dans les dispositions légales, en comprenant à l'instar de Saint d'Aquino que les lois peuvent être injustes et que le texte légal ne coïncide pas avec la sainte justice<sup>50</sup>.

Il y a, visiblement, des différences. La pitié n'a pas besoin de discerner le bien et le mal, de trancher la limite et de décider la solution correcte. De ce point de vue, elle peut se passer de la justice et fonder, au-delà du droit et de ses catégories, un monde défini par la tolérance. Par contre, la faveur est une justice primitive, réalisée en fonction des raisons locales et personnelles, avant l'élaboration des principes généraux. C'est une forme particulière, qui n'est plus garantie par une institution centrale – une justice *par proxy* – de personne en personne. Steinhardt évoque à ce titre un cas relaté par Alain concernant son professeur, Jules Lagneau. Pour aider un ancien élève qui avait raté son examen d'entrée à l'université, le professeur décide d'aller à Paris pour intervenir chez un examinateur qu'il connaissait. L'auteur roumain retient cette manière de « rétablir la justice ». Par un trafic d'influence évident, la faveur n'est pas accordée directement, mais sollicitée pour un autre – c'est une faveur en réponse à une autre faveur, répercutée en cascade. Un home relié à un autre homme et à un autre homme par des petites complicités à un délit mineur. L'expression roumaine, « la chaîne des

<sup>48</sup> N. Steinhardt, *Dăruind*, pp. 204-205.

<sup>49</sup> N. Steinhardt, *Cartea împărtășirii* [*Le Livre de la communion*]. Ediție îngrijită de Ion Vartic, Cluj-Napoca, Apostrof, 1995, p. 45.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 48.

faiblesses »<sup>51</sup>, souligne notamment cette singulière réinstauration du lien social et donne peut-être l'image la plus claire de l'articulation entre le droit et la fondation (locale) de la société. Mais derrière tout cela, il ne faut pas oublier ce qui le rend possible : la volonté d'un professeur qui s'est abstenu d'être moral, qui a décidé de renoncer à sa dignité et de sacrifier son respect de soi – comme s'il s'était engagé dans une ascèse bizarre, comme s'il avait déposé un vœu éthique à rebours...

\*

La discipline et ses figures sont aujourd'hui au cœur d'un débat intense qui justifie le retour vers maintes illustrations historiques ou fictives de la règle de vie. En partie, cela s'explique par le fait qu'elle représente une technique de réponse à l'impératif du changement qui caractérise le monde contemporain. La discipline est une précondition de la vie disponible, prête à s'adapter aux exigences d'un milieu en transformation rapide, une preuve de la capacité de changer sa vie et d'inaugurer un nouveau parcours d'existence. Par rapport à ce jeu de valeurs qui associe la règle de vie et la puissance de changement, la situation totalitaire que je viens d'évoquer par le cas de l'écrivain roumain nous découvre la discipline comme une gestion de la faiblesse. L'abstention, l'ascèse, la renonciation parlent ici du « peu » : peu d'action, peu de ressources, peu de liberté. C'est dans ce sens que la règle de vie correspond à la précarité de la vie en contexte totalitaire. Elle représente une économie appauvrie des gestes et des possibilités, qui se replie sur la rigueur faute d'autres ouvertures : elle embrasse l'immobilité comme choix dans un monde qui rend le mouvement impossible. Mais, en même temps, elle y identifie sa force. En cumulant les impuissances, elle se propose de reconstruire une société. Sa solution pour refonder la communauté réside dans la réunion des faiblesses, des fautes et des complicités mineures. Elle ouvre dans l'espace de la politesse et des rituels de contact toute une gamme de collaborations qui sont, paradoxalement, à la fois illicites et source d'un « droit » qui règle les distances entre les individus et définit l'espace de leur liberté.

## BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Giorgio, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*. Traduction de Joël Gayraud, Paris, Payot, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio, *L'Usage des corps*. Traduction de Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2016.
- ARDELEANU, George, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, București, Humanitas, 2009.
- ARENDR, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland – New York, Meridian Books, 1962.
- FASSIN, Didier, *La vie. Mode d'emploi critique*, Paris, Seuil, 2018.
- GOLDIȘ, Alex, « Pentru o morfologie a romanului 'obsedantului deceniu' » [« Pour une morphologie du roman de la 'décennie obsédante' »], *Caietele Sextil Pușcariu*, III, 2017, pp. 494-502.
- MACÉ, Marielle, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Seuil, 2016.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 49-50.

- RĂDUȚĂ, Magda, « Blue Jeans, Red Country : Young Writers in Romania in the 1980s », *Journal of World Literature*, III, 2018, 1, pp. 72-93.
- SLOTEDIJK, Peter, *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*. Translated by Wieland Hoban, Cambridge, Polity Press, 2013.
- STEINHARDT, N., *Călătoria unui fiu risipitor [Le voyage d'un enfant prodige]*. Ediție îngrijită de Ioan Pinte, București, Adonai, 1995.
- STEINHARDT, N., *Cartea împărtășirii [Le Livre de la communion]*. Ediție îngrijită de Ion Vartic, Cluj-Napoca, Apostrof, 1995.
- STEINHARDT, N., *Critică la persoana întâi [Critique à la première personne]*. Ediție îngrijită de Florian Roatiș, Iași, Polirom, 2011.
- STEINHARDT, N., *Dăruind vei dobândi [Qui donnera, recevra]*. Ediție îngrijită de Ioan Pinte, Cluj-Napoca, Dacia, 1994.
- STEINHARDT, N., *Incertitudini literare [Incertitudes littéraires]*. Ediție îngrijită de George Ardeleanu, Iași, Polirom, 2012.
- STEINHARDT, N., *Jurnalul fericirii [Le Journal du bonheur]*. Ediție îngrijită de Virgil Ciomoș, Cluj-Napoca, Dacia, 1991.
- STEINHARDT, N., « Liberalism », *Revista Fundațiilor Regale*, IV, 1937, 9, pp. 584-605.
- STEINHARDT, N., *Principiile clasice ale dreptului și noile tendințe ale dreptului constituțional [Les principes classiques et les tendances nouvelles du droit constitutionnel]*. Ediție îngrijită de Florian Roatiș, Iași, Polirom, 2008.

## ASCETICISM AGAINST COMMUNISM: USING LIFE DISCIPLINE IN THE COMMUNIST CONTEXT

(Abstract)

In her seminal work devoted to totalitarianism, Hannah Arendt notices that “normalizing” ways of life was not possible in either the Fascist or the Communist states. Through their nature, the totalitarian states eschew the stabilization of collective forms of life as well as the constitution of ethnic mannerisms, that is, a series of features that could define a community’s life. What needs to be emphasized here is the fact that, in the same sphere of the social domains affected by the totalitarian regime, Arendt also includes the legal regulations and the juridical system that are meant to ensure the social order. The same mechanism that destabilizes simple ways of life also affects – in the totalitarian context – the Law. Departing from the case of Nicolae Steinhardt (1912-1989), who is a Romanian author with a bi-focal education (as a jurist and as a literary man), the present paper analyzes the link between the society’s constitutional ground and the forms of life unfolded during the Communist regime. Reading his texts on both constitutional and literary matters, before and after the establishment of the totalitarian regime in Romania, one can notice a high correlation between juridical thought and conceptualizations of ordinary life. Especially during the Communist regime when Law is seriously endangered, this correlation can be testified in Steinhardt’s great effort to transfer a principle of *responsibility* from the realm of Law (grounding the Constitution) to the realm of forms of life (as discipline).

*Keywords:* Nicolae Steinhardt, Totalitarian Regime in Romania, Way of Life, Rule of Life, Constitutional Law.

---

ASCEZA ÎMPOTRIVA TOTALITARISMULUI. UTILIZĂRI ALE DISCIPLINEI  
DE VIAȚĂ ÎN CONTEXT COMUNIST

(Rezumat)

În analiza sa clasică dedicată totalitarismului, Hannah Arendt observa că „normalizarea” modurilor de viață nu a fost posibilă în statul fascist sau în cel comunist. Prin natura lor, statele totalitare evită stabilizarea formelor de viață colective și constituirea unor manierisme etnice, adică a unor caractere particulare care să definească viața comunității. Ceea ce trebuie subliniat e faptul că, în aceeași sferă, a domeniilor sociale afectate de regimul totalitar, Arendt cuprinde și sistemul de legi și de cadre juridice menite să asigure ordinea socială. Același mecanism care destabilizează modurile de viață acționează – în context totalitar – și asupra dreptului. Articolul analizează această legătură între principiile constituante ale societății și formele de viață în regimul comunist pe baza operei lui Nicolae Steinhardt (1912-1989), autor român cu o dublă formație, de jurist și de literat. Urmărind textele sale, atât în domeniul dreptului constituțional, cât și în cel al literaturii și al criticii literare, înainte și după instaurarea regimului totalitar în România, se poate observa nu numai corelarea dintre gândirea juridică și conceptualizarea existenței cotidiene, ci, mai ales, efortul de a transfera responsabilitatea constituției sociale, într-o epocă de dispariție a dreptului, asupra disciplinei formelor de viață.

*Cuvinte-cheie:* Nicolae Steinhardt, regim totalitar în România, mod de viață, regulă de viață, drept constituțional.