

Claude Reichler

### SUR UNE PENSÉE ANTI-NATIONALISTE : MAX FRISCH ET LA SUISSE

Au lendemain de la mort de Max Frisch, il y a à peine un an, un journal suisse titrait : « La Suisse perd sa conscience », pensant résumer dans cette formule un demi-siècle de relations difficiles, faites d'un mélange d'acceptation et de haine, de rejets et de retours, de reconnaissance et de méfiance. Si, en Suisse même, Frisch a connu la gloire, s'il a été souvent primé par des instances officielles, il a vécu aussi la suspicion policière, il a été surveillé et fiché comme un personnage subversif et un traître en puissance. Le déroulement de cette relation orageuse entre l'écrivain et son pays natal met sous nos yeux l'histoire intellectuelle de la Guerre froide dans un Etat de l'Europe de l'Ouest. Avec le recul, le débat dont toute la violence semblait porter sur la société, l'économie et le pouvoir, laisse apparaître une discussion d'une autre nature, qu'on avait crue, durant toutes ces années, obsolète : la question de l'appartenance et du lien de l'individu à la communauté, autrement dit le problème du nationalisme. Aujourd'hui que les constructions idéologiques ont perdu, peut-être provisoirement, de leur efficacité, non seulement cette question réapparaît au premier plan, mais on s'aperçoit qu'elle n'avait fait si longtemps que sommeiller. La mort de Frisch, coïncidant avec la fin de la Guerre froide, aurait pu représenter, autant que la perte d'une instance accusatrice, la possibilité retrouvée d'interroger frontalement le lien national et son soubassement symbolique, auxquels l'analyse marxisante menée par Frisch avait dénié toute valeur. Le programme des commémorations

du Pacte helvétique s'est efforcé d'aller dans ce sens, avec un succès mitigé, et malgré l'indifférence affichée de la plupart des intellectuels.

Pourtant, les choses ici viennent en leur temps. La résurgence du fait national, non seulement en Suisse, où il est peu assuré, mais dans toutes les nations européennes, aussi bien à l'ouest qu'à l'est, où il est virulent, demande à être pensée dans toutes ses dimensions : du point de vue politique et culturel, mais aussi dans la perspective anthropologique dont relève également l'appartenance nationale. J'entends par là prioritairement le problème du symbolique, croyances partagées et mythologies collectives, qu'on peut vouloir influencer, mais dont on ne peut nier l'existence et l'efficacité. Illusion que d'imaginer l'Europe sans la médiation des nations ; plus on voudra les effacer, plus fort elles resurgiront, selon le processus dont le reflux du communisme soviétique fait aujourd'hui la démonstration. Les relations de Frisch avec la Suisse éclairent remarquablement ce processus, à l'intérieur même de l'œuvre, dans l'élaboration de la pensée et la pratique littéraire elles-mêmes. Voulant détruire à la racine le sentiment de l'appartenance – et sans doute en lui-même autant que chez les autres – Frisch s'est attaqué constamment à la symbolique nationale, aux mythologies constituantes de l'identité nationale. Mais on ne s'extrait pas du symbolique ; on ne peut pas le penser de l'extérieur, et on ne peut pas agir sur lui autrement qu'en étant agi par lui. Le symbolique, qu'il soit national, religieux, ou plus largement « culturel », réabsorbe les interprétations élaborées par les sujets, y compris celles qui le dénie, comme un de ses modes de diffusion. Telle est l'expérience de Frisch, précieuse encore en ce sens pour nous, et que je voudrais redéployer à cette lumière<sup>1</sup>.

#### *Le rejet des interprétations romantiques*

Homme de gauche, sensible à tous les thèmes novateurs en politique, ouvert aux aspects multiples du monde contempo-

---

1. Je voudrais remercier Ute Heidmann Vischer pour l'aide qu'elle m'a apportée dans la mise au point de ce texte.

rain, Max Frisch a commencé son expérience historique dans l'immédiat avant-guerre. Il a vécu la guerre de 39-45 comme soldat, mobilisé pendant trois ans, et en a tiré une vision géopolitique des rapports entre la Suisse et l'Europe, inconciliable avec la doctrine officielle. Il s'est ensuite exilé et décentré, accomplissant une sorte de « révolution copernicienne » à laquelle ses compatriotes n'étaient pas préparés. Il place ainsi constamment la Suisse sous le regard des autres, la soumet au jugement des peuples, mesure ses prétentions selon des valeurs dont elle n'est pas la maîtresse. En outre, contre l'idéalisme et les sentiments nationalistes hérités des romantiques, et répandus dans la tradition et le folklore, il se réclame volontiers des Lumières, cite Diderot et Voltaire. En réaction contre l'espèce d'hystérie patriotique qui caractérise les premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, il a dénoncé dans de nombreuses interventions les manipulations dont la symbolique nationale est l'enjeu, recourant à la critique sartrienne, puis surtout à Brecht et à l'analyse idéologique de l'École de Francfort.

La Suisse est présente dans toute son œuvre, on serait tenté de dire : excessivement<sup>2</sup>... Non seulement dans les textes politiques et les journaux mais aussi dans les romans (et tout particulièrement dans *Stiller*, 1954) et le théâtre. Quelques textes brefs, mais importants, prennent pour thème exclusif des questions suisses : on traitera ici des *Blätter aus dem Brotsack* (1939-1941), de *Wilhelm Tell für die Schule* (1971), de *Dienstbüchlein* (1974) et enfin d'un des derniers textes publiés, *Schweiz ohne Armee?* (1989)<sup>3</sup>. Plus qu'un décor, et

2. La majeure partie des textes de Frisch sur la Suisse, à l'exception des romans et du théâtre, ont été rassemblés en un volume par W. Obschlager : Max Frisch, *Schweiz als Heimat?* Suhrkamp Verlag, Francfort, 1990. Les références des textes cités ici renvoient à cette édition, par la seule indication de la page.

3. Le premier texte n'est pas traduit en français ; il s'agit d'une sorte de journal des deux premières années de la mobilisation, sous le titre de *Feuillets tirés du sac à pain* (appellation militaire de la musette où le soldat serre ses provisions de secours). *Guillaume Tell pour les écoles* est paru aux Editions L'Age d'homme, Lausanne, 1972, de même que *Livret de service*, 1985. *Suisse sans armée? Un*

plus même qu'une occasion d'engagement politique, la Suisse constitue un révélateur et un champ d'exercice de la pensée de Frisch. Le problème des représentations collectives et de l'idéologie se présente de manière insistante, comme si Frisch voulait par ses analyses le débusquer sous tous ses masques. Les fonctions contradictoires que Frisch confère à l'écriture, d'une part dévoilement et dénonciation, mais aussi, d'autre part, exaltation joueuse et pouvoir de fiction, trouvent dans la *matière* suisse un terrain visiblement privilégié. Il y a là pour Frisch quelque chose qu'il ne peut ni approuver ni éradiquer par la critique, et à quoi il reste lié dans une irritation fascinée.

La Suisse lui sert d'exemple paradigmatique chaque fois qu'il pose la question du nationalisme dans le monde moderne, non pas seulement au sens politique et sociologique, mais au sens de l'appartenance et du sentiment d'identité, qu'exprime le terme allemand retenu en général par Frisch : *Heimat*<sup>4</sup>. Le malaise de l'identité instable et des appartenances équivoques, caractéristique de la Suisse contemporaine, du moins chez les intellectuels et les écrivains, Frisch lui donne un statut « noble » lorsqu'il le rattache à l'hésitation entre la culture restreinte de la tradition nationale et les postulations universalistes du monde moderne. La *condition suisse* lui apparaît comme une situation acceptable, voire désirable, si, par la petitesse même de son lieu d'attache, elle permet d'associer la visée humaine globale à laquelle nous devons tendre, et les déterminations particulières dans lesquelles nous sommes nés. Contre les mythologies de l'appartenance – la langue, la nation, la terre – et la fumée des légendes locales et des folklores dont s'est enivré le xix<sup>e</sup> siècle, Frisch fait appel à la rationalité lucide et à l'universalisme critique. Mais la Suisse réelle, dans l'analyse qu'il en fait, trahit sa condition, et Frisch dès lors devient son inapaisable accusateur. Le

*palabre* a été publié chez Bernard Campiche, Lausanne, 1989 : il s'agit d'une pièce de théâtre en un acte, à deux personnages, représentée pour la première fois en octobre 1989, dans une mise en scène de Benno Besson, à l'occasion d'une consultation populaire portant sur la suppression de l'armée suisse.

4. On sait qu'il y a dans *Heimat* l'idée du chez-soi, de l'intime, du familier. Voir, p. ex., le *Journal 1946-1949*, op. cit., p. 126.

renoncement à prendre en charge l'universel a reçu en Suisse une expression figurée, perçue durant longtemps comme une sorte d'élection historique : c'est la fameuse *insularité* helvétique, qui est apparue à Frisch, tout au contraire, au moment de la guerre, comme un tribut amer que les Suisses doivent payer pour leur neutralité, à savoir pour leur retrait de l'histoire et de ses tragédies : sentiment du vide, repli sur soi, absence de projet, complaisances envers un passé mythifié<sup>5</sup>. Persuadés d'y trouver leur sécurité, les Suisses, pense Frisch, s'accrochent à une mythologie et tentent de perpétuer une image d'eux-mêmes qui ne correspond plus à la réalité sociologique, politique et économique – à supposer qu'elle y ait jamais correspondu. Pour ce faire, ils cultivent et reproduisent indéfiniment des récits, des images, des rituels, bref, un ensemble de représentations symboliques dont Frisch s'attache à démontrer le caractère illusoire. Au-delà de la critique exercée à l'encontre d'une mythologie nationale particulière, et dans la mesure où celle-ci lui sert d'exemple paradigmatique, l'analyse « éclairée » de Frisch, qui n'est pas sans rapport avec la critique philosophique d'un Habermas, porte sur le lien entre l'identité collective et les représentations symboliques, qu'elle souhaite couper : comme si le symbolique était tout entier du côté d'une conception romantique illusionnante et d'une pratique sociale aliénante. Le problème est de conséquence, et se pose évidemment bien au-delà du cas suisse.

5. Voir les pages des *Blätter aus dem Brotsack* écrites à la suite de l'invasion de la France en mai 1940 : « Nous sommes là, observateurs enchaînés, condamnés à penser, condamnés à juger, condamnés à voir. Ou bien appelés? Nous sommes une île, et l'on dit que l'Europe a besoin d'une île. Qui dit cela? Nous-mêmes. » (P. 104; je traduis; *verdammmt* a un sens fort : condamné, mais aussi damné, maudit.) Ce sentiment de mise en réserve égoïste, particulièrement aigu, et difficile à porter en mai 1940, se transformera en dénonciation ouverte à propos de la politique d'asile si restrictive de la Suisse durant la guerre, puis en analyse de l'hypocrisie d'Etat lors de la Guerre froide.

### *Croire et savoir*

Echapper aux déterminations préformées, aux images fabriquées par les autres et qui, telle une tunique de Nessus, collent à la peau, dénaturent notre vérité intérieure et, lorsque l'Histoire y mêle ses tragédies, exigent le prix du sang : la question préoccupe Frisch dans toute son œuvre et gouverne son attitude à l'égard de la Suisse. Le refus des représentations héritées est total chez lui, portant, au-delà du monde idéologique, jusqu'aux significations données à l'univers naturel. Dans un de ses premiers textes publiés, Frisch décrit les Alpes vues par un soldat de l'automne 39, une fois lors d'une marche, puis dans un moment de contemplation. Dignes des pages des voyageurs anciens, et écrites certainement en référence à la tradition littéraire du paysage de montagne, ces descriptions refusent tout sens au spectacle de la nature : seuls sont dits l'espace aux dimensions immensément élargies, le corps fatigué, la présence nue du monde, qui stupéfie... Nulle exaltation sur l'histoire, le territoire, le sentiment de participation à la grandeur naturelle; nul appel à une transcendance qui fixerait à l'homme sa place, si mince fût-elle.

Pourtant, Frisch connaît les topoï de la description alpestre et s'y réfère pour les révoquer, précisément au moment où leur usage est le plus attendu, quand le voyageur, placé en position dominante, contemple le monde en dessous de lui :

Vu des sommets, on n'a pas l'impression que le monde, cette somme d'énigmes, soit fait pour la disposition de l'homme. Seul celui qui a la foi peut encore se réjouir quand les croyances s'effondrent, et même bénir cette horreur à laquelle il croit, à laquelle il doit croire. Il n'y eut jamais de bon Dieu, et pas non plus autour de dix-neuf cent. Et pourtant de Dieu, du Tout, c'est encore lorsque autour de nous les choses s'écroulent que nous sommes le plus proches, là où son éloignement nous accable<sup>6</sup>.

6. Dernières lignes des *Blätter aus dem Brotsack*. *Neue Folge*,

Là où les voyageurs ont décrit si souvent l'exaltation des cimes et le sentiment du sublime, Frisch place un homme désenchanté, en situation d'inaction forcée, à qui la nature ne fait plus signe et à qui la contemplation apparaît comme un destin sinistre. Plus même : à qui l'on prétend *faire croire* que cette réserve historique a un sens. Cette expérience est capitale chez Frisch : à partir de là, il va se faire le dénonciateur de la situation insulaire de la Suisse et des justifications idéologiques qui en sont données. Il aborde le problème à plusieurs reprises, mais notamment dans deux textes, *Livret de service* (1974) et *Suisse sans armée?* (1989), dans un mouvement réitéré de remémoration, et dans une vision toujours plus sévère du rôle de la Suisse durant la Seconde Guerre mondiale. A chaque fois, le retour sur le passé apporte une clarté plus aiguë, permet une compréhension plus ferme, démasque les idées et les images reçues. Dans *Suisse sans armée?* les deux personnages en présence – un jeune homme et son grand-père, qui représente Frisch lui-même – commentent, au cours de leur discussion, des passages tirés de *Livret de service*. A la fin de la conversation, le vieux reste seul et lit, « avec la voix d'un écolier qui a peine à comprendre », le dernier paragraphe de son propre livre, écrit seize ans plus tôt :

Je n'osais pas penser ce qui est pensable. Soumission par l'abrutissement, mais soumission aussi par notre croyance en une Confédération. Si la guerre devait éclater, je ne voulais pas, moi canonnier, y rester sans croire à quelque chose. Je ne voulais pas savoir, mais croire. C'était ça, je crois<sup>7</sup>.

---

datées de novembre 1939 (*op. cit.*, p. 105) : « In Gipfelstunden hat es nicht den Anschein, als sei die Welt, diese Rätselsuppe, zuhanden des Menschen gemacht. Nur wer Glaube trägt, wird sich noch freuen, wenn Gläubigkeiten zerschellen, und auch das Grauen segnen, das er glaubt, glauben muss. Es gab nie einen lieben Gott, auch um neunzehnhundert nicht. Gott aber, dem Ganzen, sind wir noch am nächsten, wo ringsum alles stürzt, wo uns seine Ferne entsetzt. » Le texte de Frisch joue d'une double valeur, temporelle et locale, de certaines expressions désignant le sommet.

7. *Op. cit.*, p. 536; trad. de B. Besson et Y. Z'Graggen. « Ich

Qu'est-ce que ce *savoir* capable de remplacer la croyance et d'en rendre compte? Il résulte pour Frisch de l'analyse marxiste de la société et de ses institutions : en régime capitaliste, l'armée est destinée à faire la police intérieure, et plus généralement à protéger la classe dirigeante, plus qu'à combattre un ennemi extérieur; elle reproduit dans ses structures l'organisation hiérarchique traditionnelle de la société suisse, que Frisch perçoit comme fermée, soucieuse uniquement de se conserver, et utilisant la mythologie nationaliste pour se légitimer; les représentations de la patrie ou de la démocratie sont des paravents idéologiques, des illusions entretenues par les possédants pour affermir leur pouvoir... Comprendre cela, pour Frisch, c'est *penser*, c'est *savoir*, cesser de croire et d'être dupe. Le fait que ce discours relève d'un mode d'analyse du social et du politique aujourd'hui passablement discrédité ne l'empêche pas de rendre compte avec pertinence de l'expérience de la Suisse qu'a Frisch : la neutralité fut en effet complaisante au nazisme, puis virulemment anti-communiste; entre l'armée de milice et la hiérarchie sociale et économique existent des liens étroits; les conceptions de défense relèvent plus de la mythologie et de l'intoxication psychologique que d'une vision géopolitique fondée et féconde... Mais la dénonciation obstinée de l'hypocrisie officielle ne résout pas le problème de la croyance et de la soumission de l'individu à des représentations collectives. La critique idéologique, nécessaire pour affiner l'approche des représentations sociales et les délester de leurs pesanteurs, n'épuise pas la question des croyances et des identifications. Frisch d'ailleurs le sait, qui pressent que la rationalité critique elle-même a ses limites, et qu'elle peut à son tour se transformer en article de foi et en dogme, devenir un écran trompeur. Ce qu'il demande en fin de compte, et sans doute, pense-t-il à la fin de sa vie, inutilement, c'est l'acuité de l'esprit, l'attention du veilleur contre l'endormissement et la lâcheté naturelle aux hommes,

---

wagte nicht zu denken, was denkbar ist. Gehorsam aus Stumpfsinn, aber auch gehorsam aus Glauben an eine Eidgenossenschaft. Ich wollte ja als Kanonier, wenn's losgeht, nicht draufgehen ohne Glauben. Ich wollte nicht wissen, sondern glauben. So war das, glaube ich.»



toujours prêts à se soumettre à la puissance des représentations partagées<sup>8</sup>.

Au début de son œuvre, marquant par avance un point indépassable de sa réflexion, Frisch avait abordé la question de la croyance en des termes fort différents de l'analyse strictement marxisante à laquelle il s'est tenu par la suite. Dans les *Feuillets*, il consacre plusieurs pages à la lecture d'un *Homère* qu'il emporte avec lui pendant la campagne, et applique le texte de *Illiade* à la situation qu'il vit pour les interpréter l'un par l'autre. Méditant sur les positions respectives des dieux et des hommes durant la Guerre de Troie, il voit les dieux sans cesse occupés de comédies et de jeux, tenant pour comédie et jeu l'existence éternelle devant le néant. Aux hommes appartiennent le questionnement métaphysique de la vie, l'inquiétude quant au but et au sens de l'action. Ils ne supporteraient en effet pas de prendre conscience du jeu vide que constituent leurs actes, eux qui se fabriquent sans cesse des buts et des raisons<sup>9</sup>. Dans cette conception d'inspiration nietzschéenne, l'homme est un être qui sécrète des représentations et des croyances, parmi lesquelles les dieux eux-mêmes tiennent une place capitale, « comme des voiles chatoyants entre lui et le néant » (p. 44). Ainsi durant la Guerre de Troie, parmi le déploiement immense de forces, les massacres, deuils tragiques, ruines : Hélène et l'honneur de Ménélas peuvent-ils être autre chose que prétextes, représentations-écrans qui permettent aux rois et aux héros de ne pas voir l'absence foncière de légitimation de l'action humaine ? Ainsi, aujourd'hui, en cet automne 39, ajoute Frisch, pour nous-mêmes et les croyances qui nous meuvent, qu'elles relèvent des nationalismes guerriers ou des idéalismes pacifistes... L'homme ne veut pas savoir, il veut croire : la patrie, la tradition, la neutralité sont les dieux des Suisses.

8. C'est le sens de la réplique qui clôt *Suisse sans armée* ? Après la lecture du dernier paragraphe de *Livret de service* (cité ci-dessus), le vieux jette son livre dans le feu et dit : « C'est vrai qu'on est assez lâche, Jonas... » – et il éteint la lumière (fin de *Aufklärung*...) (p. 536).

9. « On devrait être immortel, pour pouvoir vivre sans foi » (*op. cit.*, p. 43).

Au moment de la guerre, Frisch accepte d'y soumettre sa vie, d'en faire peut-être le sens de sa mort. Mais trente ans plus tard, il y voit des fantoches auxquels il avait aliéné sa liberté : la métaphysique du néant a fait place à la critique sociale, et la réflexion sur la Suisse a été au centre de cette transformation.

C'est que les instruments d'analyse acquis par Frisch après la guerre, et les contacts retrouvés avec l'Europe, l'ont poussé à vouloir réagir efficacement contre la culture patriotique sur laquelle repose la Suisse moderne, celle qui a été fondée en 1848 et consolidée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Il fut alors le premier à porter la critique jusqu'au point où la Suisse elle-même, et non seulement telle ou telle partie de son histoire, a pu apparaître comme une sorte de mythologie, un ensemble de représentations idéologiques aliénantes.

### Détruire le mythe

Le cœur de ce réseau d'images et de récits, dont l'invention proprement dite remonte au Moyen Age tardif et à la Renaissance<sup>11</sup>, mais qui prend son visage contemporain sous le romantisme, réside dans la légende de Guillaume Tell et le serment du Grütli. Pour mettre à nu le caractère factice de l'histoire héroïque, et, par contamination, l'image que les Suisses se font d'eux-mêmes, Frisch fait paraître en 1971 un texte intitulé *Guillaume Tell pour les écoles*, qui est à la fois un petit chef-d'œuvre narratif, une démonstration d'ironie caustique et une machine de guerre contre l'interprétation

10. « Nous nous mouvions dans une légende », dira-t-il dans *Livret de service* (p. 423); et aussi : « Confiance en soi pour raison de folklore » (p. 412).

11. Sur la *Befreiungstradition* des Suisses, la bibliographie est abondante. Signalons la synthèse récente de Jean-François Bergier, *Guillaume Tell*, Paris, Fayard, 1988; et l'essai de Guy P. Marchal, *Die « alten Eidgenossen » im Wandel der Zeiten*, in *Innerschweiz and frühe Eidgenossenschaft*, vol. 2, Olten, 1990.

romantique des origines<sup>12</sup>. Le récit se présente d'abord comme une réécriture de l'histoire de Tell qui détourne de ses buts dramatiques et idéalistes la version célèbre de Schiller, base de toute la tradition romantique<sup>13</sup>. Le texte comprend en outre un grand nombre de notes dont la fonction est essentiellement didactique : citations d'historiens modernes ou de chroniqueurs anciens, éclaircissements juridiques, politiques ou philologiques, exemples actualisants... Ces annotations restituent le contexte médiéval des débuts de la Confédération, pointent les invraisemblances des versions traditionnelles, dénoncent l'idéalisation des Suisses « primitifs » en les présentant sous leurs aspects les moins favorables.

On sait que la dramaturgie schillerienne, appuyée sur une esthétique, une morale et une philosophie de l'histoire, présente le héros comme une émanation de son cadre naturel et un emblème de son époque et de la communauté dont il est issu : en ce sens, elle est la mise en œuvre de l'absolument singulier. Mais elle se dépasse elle-même dans la métaphysique qui la soutient, puisque le héros, porteur, par les actes qu'il accomplit, d'une exemplarité, fait apparaître des valeurs qui sont dès lors indispensables à l'humanité, et qui confèrent au personnage un statut universel. Schiller situe son *Guillaume Tell* au carrefour de la tradition helvétiste (qu'il connaît par les Zurichois, mais aussi par Rousseau et Jean de Müller), des idées révolutionnaires pour lesquelles il s'est enthousiasmé,

12. *Wilhelm Tell für die Schule*, Suhrkamp, Francfort, 1971. Cité ici d'après *Schweiz als Heimat?* Une traduction française est parue aux éditions L'Age d'homme, Lausanne, 1972. Pour une meilleure connaissance de ce texte, de sa genèse et de ses implications, on lira W. Frühwald et W. Schmitz, *Max Frisch, Andorra/Wilhelm Tell. Materialien, Kommentare*, Carl Hanser Verlag, Munich, 1977. C'est Brecht qui aurait suggéré à Frisch, en 47-48, d'écrire un *Guillaume Tell*. Frisch y a certainement pensé à plusieurs reprises, et a laissé quelques témoignages de cette longue gestation.

13. Le *Wilhelm Tell* de Schiller a été représenté pour la première fois en 1804. Son succès fut considérable, en Allemagne d'abord, et ses effets sur les Suisses et sur les voyageurs, immenses. Frisch ironise également sur un matériel iconographique célèbre, la série des œuvres patriotiques de Hodler.

et de la pensée idéaliste et romantique qui se développe en Allemagne, et porte sur le peuple, la nation, le pays. Il construit son personnage comme une concrétion, un condensé de l'*Urschweiz* telle qu'il la conçoit, et en même temps comme l'incarnation dans l'Histoire de l'idée de Liberté, que la révolution française et les guerres napoléoniennes ont à son avis dévoyée. La pièce propose ainsi des Suisses un portrait auquel il serait naïf de vouloir ressembler, et auquel pourtant elle demande aux spectateurs d'adhérer, portée qu'elle est par une écriture et une technique dramatiques qui entraînent à l'identification<sup>14</sup>.

Contre ce *double bind* de l'idéalisme, Frisch imagine une parade efficace. Il raconte l'histoire de Tell du point de vue du bailli, chevalier assez jeune et un peu replet, aimable, habitué aux plaisirs et au confort de la cour, qu'il présente comme un fonctionnaire impérial envoyé en mission auprès des Uranais pour régler des problèmes de douanes et de protection des marchandises. Vus par ses yeux, les alentours du lac des Quatre-Cantons n'ont rien d'exaltant : vallées étroites, rochers sombres et montagnes écrasantes, vent chaud et désagréable soufflant en tempête, isolement des villages et des huttes, pauvreté des cultures... Le peuple des bergers que s'est plu à représenter le romantisme, apparaît au fonctionnaire, toujours poli mais fréquemment étonné, comme des villageois

14. V. Peter Utz, *Die ausgehöllte Gasse. Stationen der Wirkungsgeschichte von Schillers « Wilhelm Tell »*, Forum Academicum, 1984, chap. 1. On ne doit pas tenir pour évidente l'image que peut avoir de la « Suisse primitive », un écrivain et un philosophe allemand des premières années du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle correspond certainement mal à ce qu'on entend aujourd'hui sous ce terme, ou à ce que le sentiment national suisse veut y voir. Voici par exemple August Wilhelm Schlegel, dans un texte de 1808 intitulé *Die Schweiz überhaupt (La Suisse en somme)* : « Qu'est-ce que la Suisse ? Un morceau encore debout de la vieille Allemagne, un miroir de ce que nous avons été et de ce que nous devrions être. » Frisch, conscient du malentendu, le place au centre de son travail sur le mythe de Tell. Il tient Schiller pour l'introduit d'une mécompréhension de soi propre aux Suisses, qui ont voulu s'identifier à un drame national importé, et qualifie le *Wilhelm Tell* de « pièce d'agit-prop de l'idéalisme allemand » (cité par Frühwald-Schmitz, *op. cit.*, p. 83).

peu amènes, susceptibles et plus à l'aise avec leurs vaches qu'avec des étrangers, peu propres en tout cas à faire des héros. Tell lui-même, que le bailli d'empire désigne parfois comme « le faneur », parfois comme « le braconnier » ou « le vacher », ou encore « le père à l'arbalète », est un montagnard assez borné, colérique et vétilleux, dépassé par les événements. Quant aux exploits qu'on lui attribue, Frisch les lui refuse tout bonnement, puisque, cherchant à présenter ce qui est plausible, il écarte les éléments invraisemblables venus des légendes nordiques et saxonnes... Le tir sur la pomme n'est pas ordonné par le bailli, mais évoqué par lui comme une boutade que Tell, dans sa pusillanimité prétentieuse, prend au sérieux; pourtant, finalement, il n'a pas lieu. Le célèbre saut de la barque sur la Tellen-Platte n'a pas lieu non plus, pour la raison que Tell n'est pas dans la barque... Si Frisch supprime ainsi les épisodes dont le grossissement excessif ressortit visiblement du matériau mythique, il détruit plus insidieusement le caractère exemplaire de certains comportements, en leur attribuant des motifs bas, la rancune, la vantardise, l'entêtement – produisant une sorte de parodie sérieuse, si ce concept est imaginable, de l'histoire glorieuse. La parodie, au sens traditionnel du burlesque, rabaisse la grandeur et le courage des héros, les rend comiques et vils, ou stupides et vains; c'est un genre qui ne met pas en cause le système des valeurs héroïques elles-mêmes. Il faut distinguer le *Guillaume Tell pour les écoles* d'une épopée travestie ou d'un *Don Quichotte* helvétique... La réécriture anti-romantique de Frisch ne laisse rien subsister de la stature noble et vertueuse des personnages, même pas sous la forme d'une image négative. Certes, elle défait l'idéalisation et l'héroïsation en traitant le cadre géo-historique de manière banale, en multipliant les détails concrets et les situations quotidiennes. D'une façon plus décisive, elle introduit dans la légende de Tell et les récits de libération de la Suisse primitive ce qu'on pourrait appeler un trouble axiologique : les bons ne sont pas bons, et ne sont pas récompensés; les méchants ne sont pas méchants, et donc paraissent très injustement maltraités. Le personnage du bailli (le Gessler de la tradition), présenté habituellement comme un tyran cruel et cynique, est à cet égard exemplaire : on n'est jamais certain de l'identité du

personnage, Frisch l'appelant en général « der dickliche Ritter » et le nommant le plus souvent Konrad von Tillendorf, mais aussi à l'occasion Grisler, voire von Seedorf<sup>15</sup>. Il compose un personnage de fonctionnaire plutôt bonhomme, ennuyé, et désireux de quitter au plus vite des régions inhospitalières. « Je ne suis pas votre Gessler! » pourrait-il crier, paraphrasant Stiller, et cherchant à se dégager d'une histoire où on veut absolument lui faire jouer un rôle qui ne lui convient pas.

En même temps que la cruauté du bailli, ce sont tous les lieux communs de la psychologie romantique qui disparaissent : pas d'amour familial ni de patriotisme; pas de goût pour le dépassement de soi ni pour l'unanimité populaire... A leur place, quelques indications sur les humeurs, les manies, les intérêts d'argent des uns et des autres. Tout comme il est empêché de se tenir à l'intérieur d'un système de valeurs qui se donnent habituellement pour immuables, le lecteur est troublé par l'impossibilité d'accéder aux motivations des actes des personnages : à l'instar du « chevalier grassouillet », à travers lequel lui parviennent toutes les informations, il a peine à comprendre les réactions des personnages, y compris – et surtout – dans les grandes scènes canoniques : le salut au chapeau, le tir, le meurtre. Selon la même logique, il n'y a pas chez Frisch de monologue de Tell dans le chemin creux : la mort du bailli apparaît comme un assassinat perpétré sans qu'on puisse en discerner les mobiles. Impossible de recourir à la tradition de l'historiographie helvétique, ni d'introduire la belle et grave méditation schillerienne sur la légitimité de la révolte et de la vengeance<sup>16</sup>. C'est toujours le point de vue de l'étranger qui construit la cohérence du récit : cet *autre* qui voit les Suisses ne parvient guère à les comprendre, et finit par renoncer à approfondir les motifs qui semblent les guider. Rien de plus contraire à l'identification idéalisante, rien de plus déstabilisant pour les lecteurs imprégnés par les

15. *Dicklich* : dodu, grassouillet, replet... Le nom de Tell n'est pas mieux assuré : Frisch tire parti de l'incertitude historique entourant les personnages de la tradition et leur nom : démonstration de l'importance du nom propre dans une ontologie narrative.

16. Le thème de la légitimation n'est pas oublié pour autant, on le verra.

réécits traditionnels. En somme, dans un réseau de représentations partagées, Frisch produit ce qu'on pourrait nommer *l'effet Lettres persanes* : effet de décentrement et opération critique, qui forcent à se voir soi-même avec des yeux neufs.

*Guillaume Tell pour les écoles* est une machine paradoxale : tout y est familier, et pourtant le travail de reconnaissance que constitue la lecture est constamment perturbé. Les significations apprises ne fonctionnent plus, elles sont congédiées. Frisch retire au monde symbolisé son socle narratif et son appui sémantique : il *désymbolise* la représentation des origines et produit à sa place un récit plausible, pauvre en significations et en virtualités d'identification. Opération déceptive, à l'inverse du travail de Schiller : elle désagrège en empêchant de fabriquer des totalisations, en coupant l'histoire de ses justifications idéales, en troublant l'accord des lecteurs autour des interprétations communes. La manière dont Frisch traite les éléments symboliques non textuels illustre clairement son projet. Ainsi, la rive du lac sur laquelle Tell est censé avoir sauté pour s'échapper de la barque où il était retenu prisonnier apparaît deux fois dans son récit. D'abord, au début, lors de l'arrivée du bailli impérial en pays uranais, celui-ci aperçoit, de la barque qui le transporte, une roche basse « qui devint célèbre plus tard comme Tellenplatte » (p. 306). Et vers la fin, au moment du départ du bailli, dans la tempête de föhn, lorsque son bateau manque se briser contre cette même roche :

Peu avant Sisikon, à l'endroit où l'on montre aujourd'hui encore la célèbre Tellen-Platte et où une chapelle témoigne que Dieu était du côté des Uranais <sup>17</sup>...

Il y aurait beaucoup d'exemples semblables, depuis la présentation du pays, « qui est désigné aujourd'hui comme Suisse primitive » (p. 305), jusqu'au calendrier des épisodes et au personnage principal lui-même, « qui devint célèbre plus

17. P. 357; je traduis. « Kurz vor Sisikon, wo man heute noch die berühmte Tellen-Platte zeigt und wo eine Kapelle dafür zeugt, dass Gott auf seiten des Urner war... »

tard en tant que Guillaume Tell à travers de nombreuses œuvres littéraires » (p. 323). La terre et la nature, la montagne, le lac, les saisons, les habitants des vallées, tout cela est dissocié de l'histoire légendaire, qui s'est greffée *plus tard, aujourd'hui encore*, sur un monde non signifiant en lui-même. Au contraire de Schiller, pour qui le génie des lieux et de l'Histoire s'incarne dans des êtres, des actions, des vertus, c'est ici la nomination, *après coup*, qui rend dignes d'attention, et parfois de dévotion, les lieux, les époques et les hommes. C'est le langage – drame, poème, récit – qui secrète le symbolique, entretient le mythe, permet aux croyances de perdurer.

Mais au-delà du langage, pour Frisch, agissent des forces sociales et économiques. Ainsi le mythe s'explique-t-il par ses usages; il est une interprétation rétrospective, un récit ultérieur qui projette sur le passé une représentation actuelle, datée, du tissu social et des tensions qu'affronte la communauté <sup>18</sup>. En cherchant à faire apparaître, sous les oripeaux héroïques, le plausible et le banal, en s'attaquant à la projection rétrospective, Frisch met en évidence – et en crise – une fonction essentielle et spécifique de la légende de Tell en Suisse. Schiller et le romantisme ne sont plus ici les seuls accusés : c'est la transmission orale populaire qui lui paraît responsable de la finalité ultime de l'idéalisation ultérieure. En resserrant les réseaux symboliques, en remotivant le récit, la tradition orale vise à *justifier* les actions et les personnages, mais aussi, à travers eux, la communauté actuelle dont elle est la voix, elle légitime son existence et ses objectifs <sup>19</sup>. Dans le mythe de Tell, l'effort de justification ultérieure témoigne de l'obsession du droit, et du bon droit, qui caractérise les Suisses. Les

18. Perspective en effet essentielle, à laquelle les historiens sont attentifs aujourd'hui : l'histoire de Tell en dit plus sur les périodes qui y ont eu recours (fin du xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècle, xix<sup>e</sup> siècle...) ou sur les mouvements qui s'y sont référés (révolution, romantisme...) que sur les événements et les enjeux du xiii<sup>e</sup> siècle.

19. V. la note 23, p. 322 : « La tendance de la tradition orale à justifier ce qui relève de la collectivité est naturelle. » Suit une comparaison avec la transmission orale de l'histoire de la Suisse durant la Seconde Guerre mondiale et de ses effets légitimants.



versions écrites du mythe s'en font l'écho, de Tschudi à Jean de Müller; Schiller s'y montre très attentif, non seulement dans le monologue de Tell à l'acte IV, mais aussi à l'acte V, où la rencontre entre Tell et Jean le Parricide établit, avec un souci didactique appuyé, que le héros reste du côté de la loi... Non seulement Frisch supprime ce monologue et cette scène. Il déplace et focalise les récits des exactions, cruautés et injustices commises par les baillis dans les récits traditionnels : racontés par les Uranais eux-mêmes au jeune chevalier qui s'informe, ces épisodes se révèlent pleins d'invéraisemblances et d'à-peu-près, et destinés surtout à prouver la légitimité des actes de vengeance qui les ont suivis. Ils fonctionnent un peu comme des échantillons « en abîme » de l'histoire de Tell qu'ils introduisent. En réalité, suggère Frisch, il faudrait lire cette histoire à l'envers : la mort du bailli dans le chemin creux ne vient pas donner une juste conclusion à une tyrannie qui serait allée jusqu'à l'inhumanité; elle constitue un assassinat qu'il faut justifier en lui trouvant a posteriori des circonstances explicatives<sup>20</sup>. *Au commencement était un meurtre* : telle pourrait être la version « éclairée » des origines de la Confédération, que Frisch aurait pu proposer pour tirer de leurs légitimations hypocrites l'histoire officielle et la légende pieuse.

### *Les limites de la rationalité critique*

Et pourquoi pas? Le pâtre aurait échangé alors sa houlette contre la flèche du guerrier; le chasseur se serait révélé un tueur; sa victime ne serait pas le chamois bondissant, mais le maître et le rival. L'instant d'un éclair, une telle métamorphose se laisse entrevoir, puis tout reprend sa place : oui, un enfant aurait dû mourir pour le bon plaisir du tyran, si le père n'avait

20. Cf. p. 363, note 74 : « Les deux héros nordiques, Toko et Egill, comme d'ailleurs d'autres encore, qui ont atteint de leur flèche une pomme ou une noix, ne deviennent pas des assassins après leur coup de maître; l'assassin de Küssnacht en revanche devint, grâce à la légende nordique (tir de la pomme) un héros. » (Je traduis.)

étendu sur les siens sa sûre protection<sup>21</sup>... Dans le temps bref de cet éclairage violent, un abîme s'ouvre devant la pensée. Comme précédemment pour le problème de la croyance, dont la « résolution » métaphysique se révélait plus féconde que l'explication purement idéologique, on découvre ici un au-delà de l'analyse sociale de l'imaginaire, qui n'infirme pas cette analyse, mais lui donne un ancrage anthropologique plus ferme. Au principe de la communauté politique, il y a un crime auquel tous acquiescent. Qu'on veuille recourir, pour conforter cette idée, à la fable freudienne de *Totem et tabou*, ou aux thèses de René Girard sur le double monstrueux et la victime émissaire<sup>22</sup>, l'histoire de Tell y trouve de toute manière une autre résonance, elle devient, comme le voudrait l'époque de sa première diffusion écrite, plus proche d'une tragédie à la Sénèque ou d'un drame shakespearien que d'une guimauve moralisante. Max Frisch, qui voulait détruire le mythe, ne lui confère-t-il pas une profondeur qu'il ne soupçonnait pas lui-même, dès lors que son projet purement critique cède le pas devant un jeu de masques plus vertigineux? C'est d'ailleurs peut-être à cause de ce double fond, où la revendication de la liberté montre son prix et sa nécessité, que l'histoire de Guillaume Tell a pu figurer dans les références de bien des libérations modernes, et son héros prendre place au panthéon des héros révolutionnaires : elle constitue une fable politique complète, donnant à lire en même temps la violence fondatrice et la légitimation idéalisée.

Ainsi, et quand bien même il se veut destructeur, c'est la totalité du mythe suisse que Frisch reprend en charge à travers sa réécriture du récit des origines, et dans la plupart de ses

21. En faveur de cette interprétation, qui fait elle aussi sa place au sacré dans le récit des origines, on a noté le sacrifice de l'enfant, thème mythique qui ouvre sur tout un réseau d'éléments religieux, bibliques et antiques, par lesquels le XVI<sup>e</sup> siècle (qui a diffusé le Tell suisse) a été fasciné.

22. Voir René Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972. L'hypothèse girardienne me paraît ici particulièrement intéressante, même si on la tient elle-même pour une sorte de fable; elle fait leur place à tous les problèmes de relation avec l'autre, avec l'étranger, toujours aigus lorsqu'une communauté se raconte ses origines.

textes sur la Suisse où il pose le problème de la légitimation et du sens de la communauté nationale. Il croit s'attaquer à l'idéalisme vulgarisé du XIX<sup>e</sup> siècle avec les armes de l'*Aufklärung*. Mais ces thèmes qu'il croit juger, Frisch ne peut les annihiler en s'en prenant à l'infléchissement romantique auquel ils ont donné lieu ou en parodiant leurs formes d'existence actuelles. La survalorisation géographique ne condamne pas le sentiment de la nature, l'obnubilation égoïste ne supprime pas la découverte d'une conscience de soi, la collection d'intérêts protectionnistes n'efface pas le modèle de la communauté acquise au prix du sang.

Rien ne devrait échapper, semble penser Frisch, à l'analyse critique des représentations collectives et des forces sociales qui les produisent et les échangent : l'architecte imagine une parfaite transparence de l'univers social. Sous un regard qui ne serait la dupe de rien, un monde social lui paraît possible, et même désirable, sans appel au symbolique, à ses figures et à ses détours, à ses métamorphoses et à ses masques. C'est pousser trop loin, on s'en doute, l'esprit de géométrie. Frisch semble le découvrir, en tout cas à la fin de sa vie, comme s'il avait fait jouer à l'extrême limite un instrument destiné à provoquer plus une prise de conscience qu'une annihilation. En ce sens aussi, à la fin de sa vie, on pourrait le voir proche de Brecht : recherchant une sagesse sans illusion, exerçant une critique sans radicalisation.

Loin d'avoir supplanté le *Tell* de Schiller, ou rendu caducs les textes dans lesquels Schiller a puisé ses sources, Max Frisch a produit une nouvelle version de la légende, qui vient s'ajouter aux précédentes<sup>23</sup>. Le mythe est constitué de l'ensemble de ses versions, qui se répètent, s'éclairent, se complètent, se contredisent... – et restent disponibles pour de nouveaux usages. Autorisée par la critique marxiste de la société bourgeoise, et rencontrant les mêmes limites, la version

23. Selon Frisch, Schiller aurait produit un mythe de la Confédération « fondamentalement faux » (« ein grundfalscher Mythos auf die Eidgenossenschaft », cité par Frühwald/Schmitz, *op. cit.*, p. 151). Mais un mythe ne peut pas être faux (ni vrai, d'ailleurs); la seule mesure qu'on puisse lui appliquer est celle de son efficacité. V. A. Reszler, *Mythes et identité de la Suisse*, Genève, 1986.

frischienne met en évidence une caractéristique typique du XX<sup>e</sup> siècle, qu'on voudrait nommer (sans solliciter l'acception psychiatrique de l'expression...) l'*asymbolie*<sup>24</sup>. Si elle fait œuvre salubre en restituant à leurs contextes historiques diversifiés le drame de Schiller, ses sources renaissantes et les événements fictifs ou réels qu'ils racontent, la tentative d'éradication des croyances entreprise par Frisch est finalement dépassée par ce qu'elle a voulu détruire. Le fait qu'un matériau mythique soit utilisé (par Schiller, par tant d'autres, par Frisch lui-même) selon des paramètres idéologiques, ne supprime pas son caractère mythique.

En prenant le contrepied des générations précédentes, non seulement Frisch n'a pas détruit le mythe. On peut se demander au contraire s'il ne l'a pas revitalisé en le racontant : l'écrivain est devenu en somme l'otage de ce qu'il a combattu. En s'attaquant aux croyances nationalistes et patriotes, n'a-t-il pas été contraint de reprendre le geste d'*appropriation* qui a permis aux Suisses d'oublier que leur identité et ses représentations étaient en partie une figure de la culture européenne? Lorsqu'il parle de la Suisse, Frisch, qui se voulut pourtant universel, est trop suisse! Il restreint l'aire de circulation de la mythologie helvétique à la Suisse seule, alors qu'elle est empruntée à des sources nordiques et saxonnes, et surtout qu'elle est largement représentée dans de nombreux récits de libération européens. Bien qu'il sache cela, et le dise, Frisch a pensé pouvoir détruire cette mythologie.

24. Quelques années après le petit texte de Frisch paraissait à Zurich un livre qui devint mondialement célèbre : *Mars* de Fritz Zorn. Toute la société suisse – et au-delà d'elle la société moderne – y est mise en accusation pour la raison essentielle qu'elle interdit à l'individu de symboliser ses conflits. C'est dans sa mort seule, et dans la maladie qui ronge son corps – le cancer – que le personnage, qui est l'auteur lui-même, parvient à donner une expression symbolique à sa situation, et donc à trouver une forme de bonheur. En quoi l'on voit que la critique des symbolisations outrancières, ou mensongères, que Frisch trouve avec raison indispensable, tombe pourtant en un monde dont d'autres éprouvent tragiquement l'« unidimensionnalité ». (Fritz Zorn, *Mars*, préf. d'Adolf Muschg, Kinder Verlag, Munich, 1977; trad. fr. Gallimard, 1979.)

logie en la confinant à son application restreinte. Cette limitation du champ d'échanges d'une configuration symbolique en réduit également les virtualités signifiantes, et par conséquent se montre injuste. On le voit bien avec le *Tell* : ne s'occupant que de ses usages et de ses significations helvétistes, Frisch ne tient pas compte de la polyvalence de la légende, et manque la portée anthropologique la plus profonde de cette fable politique.

Claude REICHLER