

Voltaire et quelle Europe?

CLAUDE REICHLER

L'UNITÉ DE L'EUROPE MODERNE

Tantôt vibrantes, tantôt acides, les *Lettres philosophiques* sont l'hymne au moderne¹. Au cours de la série consacrée aux sectes de l'Angleterre, après avoir présenté les presbytériens, qu'il montre comme particulièrement intolérants, Voltaire entame tout à coup l'éloge du commerce:

Entrez dans la bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là, le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste et l'anglican reçoit la promesse du quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire; celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint-Esprit; celui-ci fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête, et tous sont contents².

Le commerce, ce jeu fort utile, éloigne le fanatisme et apporte le bonheur. C'est dans le pur pragmatisme, anglais et libéral, que Voltaire voit le remède à nos maux: échangeons des biens, des services, faisons circuler l'argent, monter les enchères, importons des denrées, envoyons au loin des vaisseaux! Les problèmes humains sont solubles à la bourse: point besoin de penser au salut, chimère inventée par les prêtres, aux devoirs, aux rituels abscons, à des déférences archaïques.

¹ Cette étude rend hommage à Bronislaw Baczko parce qu'elle porte sur une époque et sur des questions qu'il a éclairées brillamment, mais surtout parce qu'elle est imprégnée d'une problématique qu'il a contribué à fonder: celle qu'il appelle de l'imaginaire social, qui ouvre à l'analyse historique des représentations.

² *Lettres philosophiques*, éd. de F. Deloffre, folio, 1986, pp. 60-61 [1734].

Voltaire aime ce paragraphe, idée et diction, trivialité comprise: il en reprendra la substance trente ans plus tard, dans le *Dictionnaire philosophique portatif*, à l'article « Tolérance »:

Qu'à la bourse d'Amsterdam, de Londres, ou de Surate, ou de Bassora, le guèbre, le banian, le juif, le mahométan, le déicole chinois, le bramin, le chrétien grec, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker trafiquent ensemble: ils ne lèveront pas le poignard les uns sur les autres pour gagner des âmes à leur religion...³

Voltaire est généreux en Bourses, ces temples laïques de l'esprit nouveau; il en fait croître le nombre en même temps que les noms de sectes, il les répand sur la planète entière. Un universel prend ici son essor, qui substitue une circulation actuelle et ouverte à la rivalité des transcendances.

Pourtant, la vivacité du style et l'allégresse de la vision ont beau faire: on sait que l'époque n'est pas (pas encore, pense Voltaire) à l'irénisme commerçant, à cette sorte de « fin de l'histoire » dont il a pu, lui aussi, rêver. Au moment même où il écrit les articles de son *Dictionnaire*, aidé de ses secrétaires, à Ferney, on sait qu'il est plongé dans l'Affaire Calas. Dans ses nombreuses lettres, il cherche à entraîner dans son camp ses correspondants, pour obtenir la révision du jugement. Il rassemble ses arguments dans le célèbre *Traité sur la tolérance*, paru en 1763, qui constitue un événement important de l'histoire intellectuelle de l'Europe. Dans cet ouvrage, il en appelle à une instance supérieure aux pouvoirs institués (politique, juridique, religieux). Cette instance que, d'une certaine façon, il crée en s'y référant, est à la fois un recours et une légitimation, et apparaît mieux à même que tous les pouvoirs à témoigner de la justice. Elle n'a pas encore les contours de l'« opinion publique », que fera naître bientôt la presse, mais elle s'en approche. Formée par l'ensemble des esprits éclairés, adversaires du fanatisme, elle dépasse les intérêts particuliers et les territoires mentaux: « Paris et l'Europe entière s'émurent de pitié, et demandèrent justice... », écrit Voltaire. Et encore: « [Les] gens sensés et désintéressés disaient que l'arrêt de Toulouse serait cassé dans toute l'Europe... »⁴ L'Europe est la véritable dimension de cette sorte de nouveau tribunal, parce qu'elle permet une pensée de

³ *Dictionnaire philosophique*, éd. R. Naves, Classiques Garnier, 1967, p. 401 [1764].

⁴ Voltaire, « Traité sur la tolérance », in *L'Affaire Calas*, éd. J. van der Heuvel, folio, 1975, p. 97.

l'homme assez générale pour imposer une éthique de la dignité individuelle et renvoyer dos à dos les dominations religieuses et politiques. L'espace ainsi défini est celui d'une *action de et par la pensée militante*, comme le remarquerait Jürgen Habermas. Cela signifie au moins deux choses: d'une part, Voltaire crée un lieu théorique où peut s'élaborer une conception politique nouvelle de la relation entre les individus et l'Etat; et d'autre part, son action vise à recouvrir l'espace géographique et sociologique concret où vivent les destinataires des lettres et les lecteurs du *Traité*, savants, écrivains, femmes influentes, aristocrates et gens du monde, habitant la plupart des pays européens. Idéalement sans frontières et sans intérêts sectoriels, l'Europe ainsi définie est celle de la raison et de la liberté, dressée contre l'Europe des appartenances religieuses, que Voltaire fait apparaître toujours comme archaïque et dangereuse.

Voltaire a possédé très tôt ce qu'on pourrait appeler une « conscience européenne ». On le voit dès les années 1730, dans son travail d'historien et dans la théorie de l'histoire qu'il cherche à mettre en place. Il écrit en 1742, à propos de la Renaissance:

L'Europe chrétienne devient une espèce de république immense, où la balance du pouvoir est mieux établie qu'elle ne le fut en Grèce. Une correspondance perpétuelle en lie toute les parties, malgré les guerres, que l'ambition des rois suscite, et même malgré les guerres de religions, encore plus destructives⁵.

Cette perspective européenne globale est propre, pense-t-il, à renouveler l'étude historique. Et ceci non seulement parce qu'il y voit la bonne dimension géographique et politique, mais pour un motif lui-même historique: c'est en effet dans l'Europe moderne qu'apparaît la raison éclairée et que se développe véritablement une pensée critique, disposition intellectuelle qui fonde la compréhension historique et permet de « lire l'histoire en citoyen et en philosophe »⁶. Et de même, l'histoire doit être écrite à partir des questions actuelles que se pose l'historien, à partir de son désir de comprendre le monde dans lequel il vit. Ne nous empressons pas pourtant de croire que nous

⁵ « Remarques sur l'histoire », in *Œuvres historiques*, éd. de R. Pomeau, Pléiade, 1957, p. 44. Il reprend la même idée dans un chapitre du *Siècle de Louis XIV*: « Il y avait longtemps déjà qu'on pouvait regarder l'Europe chrétienne (à la Russie près) comme une espèce de grande république partagée en plusieurs Etats... » (*ibid.*, p. 620).

⁶ « Nouvelles considérations sur l'histoire », *ibid.*, p. 48.

partageons aujourd'hui cette conception ! Elle est celle de la croyance au « progrès » de l'homme-même, celle d'une Europe en expansion, qui se conçoit comme la pointe avancée de la civilisation. Notre lieu historique est en fait tout autre, et nos questions n'ont pas leurs réponses prêtes chez Voltaire.

Les ouvrages historiques de Voltaire témoignent de cette conscience européenne. Dans l'*Histoire de Charles XII*, il ne fait pas que raconter la vie d'un monarque, exceptionnel dans la victoire comme dans la défaite⁷. Il entreprend la description d'une période mouvementée de l'Europe du Nord et de l'Est. L'histoire des guerres menées par le jeune roi de Suède au tournant du siècle lui donne l'occasion d'esquisser le portrait de Pierre-le-Grand et de l'euro péanisation de la Russie, puis d'analyser les difficultés institutionnelles et économiques qui ont fait de la Pologne le carrefour des ambitions des puissances voisines. Consacrant trois livres sur les huit que compte son ouvrage, à l'exil de Charles XII en Bessarabie, il narre longuement les mœurs politiques turques, les intrigues du Sérail, la corruption des fonctionnaires, les brigues des ambassadeurs à Constantinople. Il y a là toute la pacotille de la mode orientale qui marque la littérature française du premier XVIII^e siècle, et dont Voltaire fait usage dans certaines tragédies, puis dans ses contes ; mais il y a aussi une tentative de mieux saisir les relations entre l'Europe et l'Empire ottoman, en un moment où celui-ci, amorçant son déclin, suscite les convoitises.

Le *Siècle de Louis XIV* est lui aussi marqué par le parti d'écrire l'histoire de l'Europe moderne, en un moment où la civilisation européenne s'unifie et s'universalise⁸. Voltaire s'en explique dans la célèbre « théorie des quatre siècles », à laquelle il consacre l'introduction de son livre.

Quiconque pense, écrit-il, et, ce qui est encore plus rare, quiconque a du goût, ne compte que quatre siècles dans l'histoire du monde. Ces quatre âges heureux sont ceux où les arts ont été perfectionnés, et qui, servant d'époque à la grandeur de l'esprit humain, sont l'exemple de la postérité⁹.

⁷ La première édition complète est celle de Bâle, 1732. L'ouvrage sera édité à de multiples reprises, et deux fois augmenté par l'auteur, en 1739 et en 1751. Voltaire considère l'essai, dont l'écriture d'histoire fait partie, comme un genre ouvert, *in progress*. Il remanie et complète ainsi la plupart des œuvres historiques durant toute sa vie. *L'Essai sur les mœurs et la vie des nations* est l'exemple majeur, qui ne cesse de s'agrandir durant quelque trente ans.

⁸ Projeté dès les années 30, l'ouvrage paraît à Berlin, en 1751. Il sera réédité et augmenté plusieurs fois.

⁹ *Œuvres historiques*, op. cit., p. 616.

Il y eut d'abord la Grèce de Périclès, puis la latinité d'Auguste, ensuite la renaissance italienne, enfin la civilisation française classique, que Voltaire fait débiter à Richelieu, et dont il considère sa propre époque comme la fin. Chaque civilisation, dit-il, a son génie propre, qui s'affirme et grandit, atteint son acmé, meurt : « Le génie n'a qu'un siècle, après quoi il faut qu'il dégénère. » Cette théorie historiographique, destinée à remplacer l'idée d'histoire universelle conçue par Bossuet, n'est pas incompatible avec la vision d'un progrès linéaire de l'humanité. Voltaire voit le siècle de Louis XIV, en effet, comme « le plus éclairé qui fut jamais », supérieur aux trois précédents parce qu'il est celui du plus grand perfectionnement de la « saine philosophie », celui qui a donné naissance à l'esprit moderne. Il pense tout ensemble au centralisme administratif et politique de la monarchie, à l'avènement des premières libertés du commerce et des manufactures, aux inventions techniques et à la pensée scientifique, à l'esthétique classique de la mesure et du vraisemblable... Montrer la naissance de la France moderne, et donc de l'Europe moderne : Voltaire oriente tout son livre d'après ce point de vue, oubliant les critiques qu'il mène ailleurs contre l'arbitraire du pouvoir royal ou le dogmatisme religieux, annexant à la France certains aspects de ce modèle anglais qu'il connaît bien. On se convainc mieux encore qu'il a en vue l'Europe elle-même en lisant les grands tableaux historiques qu'il brosse au début et à la fin du règne de Louis XIV, ou lorsqu'il présente les artistes, les philosophes et les savants.

On aperçoit l'intérêt de l'historien dans ce point de vue qui construit le récit historique. La période qui va de 1650 à 1750 environ correspond en effet à l'apogée de l'influence française en Europe, sinon sur le plan militaire, du moins par l'extension de la culture et du mode de vie. On a pu dire que l'Europe du XVIII^e siècle était une « Europe française » (l'expression est de René Pomeau) : les arts, les lettres, la philosophie, la diffusion scientifique sont déterminés par la France ; les élites européennes parlent français, s'habillent à la mode française, pratiquent les politesses et recherchent les plaisirs du monde parisien... Pourtant, Voltaire ne parle jamais de *nation* française, mais toujours de *siècle*. Il vise une époque, non une communauté ethnique ou politique, ni l'appartenance distinctive à une langue ou à une tradition. Il ne cherche pas à promouvoir l'identification à un modèle national particulier, mais l'accession des bons esprits à une humanité plus civilisée, qu'il pense supérieure. S'il connaît le mot

«nation», dont il fait usage ailleurs¹⁰, il l'emploie dans une acception pré-nationaliste, fort extensive et vaguement étymologique, dont le centre est l'idée d'une «naissance» commune, et le partage de certaines coutumes, qui sont pour lui par définition superficielles, à l'image des pratiques des sectes que le commerce suffirait à rendre toutes relatives, et un peu ridicules.

L'ENVERS DU MODERNE

C'est précisément l'absence d'un concept répondant à ce que nous entendons par «culture», le rejet de toute idée d'un milieu humain spécifique et constitutif, qui indiquent les limites de l'argumentation voltairienne. On y voit comment le modèle du cosmopolitisme éclairé est élaboré, au prix de la suppression des imaginaires particuliers et des différences significatives. Pour souhaiter que beaucoup d'hommes, chez de nombreux peuples, atteignent à la perfection de la civilisation européenne classique, représentée aussi bien par le commerçant anglais que par l'homme du monde à la française, il faut concevoir l'humanité comme un concept abstrait, comme une image vide obtenue par déduction des particularités. Entre l'individu et ce modèle, il faut supprimer toute médiation. L'adhésion à des comportements ou à des croyances propres à une communauté limitée doit être tenue pour archaïque ou sauvage. Lorsque Voltaire décrit le peuple russe avant Pierre-le-Grand, il le montre prisonnier de rites absurdes et de préjugés entretenus par les papes. Les Polonais tout autant sont victimes de leurs traditions et de leur foi. S'il déteste tant l'histoire antique ou l'étude de l'ancienne Egypte, c'est qu'elles sont inséparables de la présentation des mythes et des symboles de la vie religieuse¹¹. On pourrait multiplier les exemples, jusqu'à celui des Juifs, que Voltaire décrit comme entièrement subjugués par une déférence

¹⁰ Dans le titre même de son grand ouvrage historique et géographique, *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*.

¹¹ Voyez les «Remarques sur l'histoire»: «D'autres adorateurs de l'antiquité nous font regarder les Egyptiens comme le peuple le plus sage de la terre, parce que, dit-on, les prêtres avaient chez eux beaucoup d'autorité; et il se trouve que ces prêtres si sages, ces législateurs d'un peuple sage, adoraient des singes, des chats, et des oignons.» Et encore: «Est-il permis à un homme de bon sens, né dans le XVIII^e siècle, de nous parler sérieusement des oracles de Delphes? [...] Un homme mûr, qui a des affaires sérieuses, ne répète point les contes de sa nourrice», (*op. cit.*, pp. 43-45).

stérile envers leur loi et leurs coutumes. En somme, identifiant toutes les appartenances particulières aux faits de croyance, et donc au religieux qu'il combat, c'est tout le symbolique que Voltaire méconnaît et condamne. Tel est le prix de son universalisme, incapable de faire place aux médiations spécifiques que constituent les cultures, à travers lesquelles d'abord les hommes deviennent des hommes.

L'universalisme des Lumières écarte les particularités et ne retient que les traits généraux, de la même façon que le déisme de Voltaire conçoit un Dieu abstrait, construit comme le point d'intersection des quelques éléments jugés acceptables par la raison critique dans les monothéismes réels. Un tel universalisme repose sur une pétition de principe, voire sur un aveuglement: les philosophes des Lumières sont impuissants à faire place aux mythes et aux faits de croyance. Ils refusent du moins de les penser dans leurs origines et leurs conséquences. Pour nécessaire qu'il ait pu être, l'exercice de la pensée critique a laissé sur le bord du chemin certains éléments déterminants de l'homme et de la vie sociale, et a imposé l'image d'une humanité utopique, négation d'une grande partie de ce que nous considérons comme la dimension symbolique de l'homme. Ce lourd reproche a été précisément celui que les romantiques ont adressé à la pensée des Lumières.

Une opinion répandue veut que cette dénégation du symbolique ait été partagée par tout le XVIII^e siècle, qu'on croit tout uniment déiste, cosmopolite et voué à la déconstruction critique. En fait un courant de pensée important, quoique moins présent sur le devant de la scène, s'y est opposé, et apparaît comme l'envers de la philosophie éclairée. On peut le montrer avec quelque évidence s'agissant de la question de cette unité de l'Europe moderne, à laquelle Voltaire a cru si vivement. Une intuition concrète et positive des particularités nationales a pu prendre naissance dès le début du XVIII^e siècle. Elle a traversé tout le siècle en se présentant de mieux en mieux comme problème d'identité. Cela fait sans doute partie de ce que Eric Hobsbawm appelle le «protonationalisme», dans ses développements à la fois lettrés et populaires¹².

LA NATION CONTRE LE COSMOPOLITISME

Je voudrais tenter de saisir ici cette intuition au moment de sa genèse, dans un ouvrage peu connu, rédigé en partie à la fin du XVII^e

¹² Cf. E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Gallimard, 1992, chap. II.

siècle et paru en 1725, les *Lettres sur les Anglais et sur les Français*, suivies de la *Lettre sur les voyages*, de Beat Ludwig de Muralt. Ce livre est intéressant par la contradiction qu'il apporte aux idées de Voltaire, et cela avant même que celles-ci n'aient été formulées. Mais il l'est aussi parce qu'il nous fait voir ce que peut représenter un texte littéraire, la fonction sociale et historique qu'il remplit en refigurant, sous la forme d'une sorte de matrice symbolique, un ensemble de relations éparses dans les réseaux socioculturels où il prend naissance. Un tel texte constitue à la fois un symptôme, au sens presque médical du terme, et le moyen d'une prise de conscience et d'une réinterprétation des données sociales.

Beat de Muralt est un Bernois, membre d'une famille patricienne, influencé par la culture germanique et par le piétisme, bien qu'il ait écrit toute son œuvre littéraire en français. Giancarlo Roscioni a fort bien montré comment le contexte européen de la fin du XVII^e siècle a pu être ressenti par le jeune Muralt. L'«Europe française» ne s'est pas établie sans réactions violentes, notamment lors des coalitions contre Louis XIV, ni sans soulever l'hostilité des couches populaires contre les aristocraties cosmopolites, qui apparaissaient souvent comme les ennemies des populations de leurs propres pays. Il y a notamment, durant la fin du règne de Louis XIV et la première moitié du XVIII^e siècle, une «grande querelle, qui oppose la conscience germanique offensée» à la culture française hégémoniste¹³. Dans les pays qui, comme les cantons suisses, possèdent une tradition égalitaire (même si celle-ci ne répondait pas à nos critères démocratiques actuels), cette hostilité se nourrit encore d'une opposition à l'absolutisme. Ajoutons à cela le protestantisme et les réactions à la contre-réforme. Tout est réuni pour former un mélange explosif, qui attendra certes près d'un siècle pour bouleverser les sociétés européennes sous la forme des idées nationalistes, mais qui trouve déjà, dans l'œuvre de de Muralt, une première expression significative.

Ses *Lettres* constituent, sous la forme du récit de voyage d'un jeune homme parti se former à Londres, puis à Paris, un essai comparatif sur les modes de vie anglais et français. Elles apportent une réponse anticipée à l'éloge de l'universalisme prôné par Voltaire dans sa théorie des quatre siècles, parce qu'elles présentent la société et les

¹³ V. G.C. Roscioni, *Beat-Ludwig von Muralt e la ricerca dell'humano*, Edizioni di storia e letteratura, Rome, 1961, 1^{re} partie.

normes esthétiques et intellectuelles de la France classique comme un système particulier, ce que nous pourrions appeler un *imaginaire* collectif, convenant aux Français, permettant de les identifier spécifiquement, et que les autres nations européennes ont adopté pour leur malheur. Comment de Muralt parvient-il à ce renversement de la pensée des Lumières?

Il procède d'une manière diamétralement opposée à celle de Voltaire. Dans sa description des sociétés qu'il visite, il met en évidence les détails du comportement, les rites sociaux, les petits faits vrais. Chaque particularité qu'il épingle, il la montre comme représentative d'un ensemble qu'il appelle le *caractère national*. Par cette expression, qu'il emploie très fréquemment, il désigne l'identité même de la société anglaise ou française, son type permanent et sa marque distinctive. Ce «caractère» ne peut pas être défini comme tel, mais seulement décrit dans ses manifestations. La principale lui paraît être la conscience exacerbée qu'ont d'eux-mêmes certains peuples: «Les nations ont leur amour-propre, qui n'est pas moins ridicule que celui des particuliers», écrit-il¹⁴. Il saisit fort bien la force de ce sentiment, qui assure à chaque communauté nationale sa cohésion, et il en montre les excès et les dangers. En s'identifiant à son caractère, la collectivité nationale tend à se fermer aux autres, voire à les nier par le mépris. Pour de Muralt, l'auto-proclamation que constitue l'amour-propre national est un faux universel. Ce n'est pas par hasard qu'il choisit de décrire les extravagances des Anglais et les ridicules des Français¹⁵: ce sont les deux grandes nations européennes de son temps, à côté desquelles le puzzle des cultures germaniques ne parvient pas à faire apparaître une identité. Si différentes qu'elles apparaissent lorsqu'on les compare, de Muralt pense qu'elles partagent un même trait de caractère: l'hégémonisme culturel à l'égard des étrangers, que les Anglais méprisent ouvertement, et que les Français recherchent pour s'en faire admirer (tel serait le sens de leur cosmopolitisme...). C'est sur ce dernier point que les *Lettres sur les Français* font porter la critique la plus vive. Tous les comportements que la

¹⁴ *Lettres sur les Anglais et les Français et sur les voyages [sic]*, [1728], éd. par Ch. Gould, Paris, 1933, p. 163, *passim*.

¹⁵ Sur ce point, il ne va d'ailleurs guère au-delà des critiques qu'un La Bruyère ou un Montesquieu (les *Lettres persanes* paraissent trois ans avant celles de de Muralt) avaient porté sur la société française; la satire des ridicules est liée à toute la tradition moraliste classique. Il y met pourtant plus d'âpreté.

civilité classique considère comme vertus cardinales (la bienséance, le bel-esprit, l'art de la conversation), apparaissent dans sa description non seulement comme des défauts, mais comme des particularités «locales», des caractéristiques dont les Français se flattent par aveuglement, et qu'ils ont grand tort de présenter comme des qualités nécessaires à la vie sociale. On voit combien ces positions sont opposées à celles de Voltaire!

Après avoir ainsi montré que le cosmopolitisme de la France classique ne peut pas prétendre à l'universalité, de Muralt aborde l'objet fondamental de ses réflexions dans une longue adjonction, la *Lettre sur les voyages*. Il est à la recherche d'un modèle humain plus authentique, dont les caractéristiques s'opposeraient de tous points au précédent. Ses qualités doivent être la droiture, le naturel, le bon sens. Il importe de bien voir qu'il s'agit là d'abord d'un *anti-modèle*, d'une construction destinée à juger, et à rejeter, l'homme de la civilisation française classique. Mais de Muralt cherche à donner corps à sa vision d'une humanité plus vraie en étayant sa démonstration par l'exemple des anciens Suisses. Ceux-ci répondaient, dit-il, aux grandes exigences personnelles et morales qu'il veut pouvoir approuver dans le caractère de sa nation. Il substitue ainsi à la relation actuelle, «horizontale» et ouverte que représente l'influence culturelle française, une relation historique, «verticale», base d'une tradition et close sur elle-même. Telle aurait été déjà la voie tracée par l'ancienne collectivité nationale: «Nos pères ne voyageaient point», dit-il; «il n'était point établi parmi eux de voyager pour se faire valoir.»¹⁶

Toutes les caractéristiques observées dans les autres pays, toutes les particularités décrites seront désormais jugées à partir de ce lieu originaire qu'on pourrait nommer *le lieu des pères*. Il y a là, à ma connaissance, la première esquisse d'un aspect central du nationalisme moderne, la première tentative de donner une assise à l'appartenance nationale. Pourtant, on voit bien que le recours aux pères ne relève pas tant de l'histoire des anciens Suisses (ceux-ci ont toujours voyagé, autant que d'autres, et notamment pour faire la guerre au service des princes européens...). Il ne relève pas simplement non plus d'une philosophie de la nature humaine, que de Muralt développe par ailleurs en se référant à des idées piétistes (il parle de «la vérité simple et familière de l'état de nature»). Le recours aux pères est évidemment

¹⁶ *Op. cit.*, p. 306.

d'ordre mythique C'est lui qui rend possible l'émergence de mythes nationaux, ou plus exactement, l'interprétation nationaliste des matériaux symboliques présents dans la société.

De Muralt a-t-il conscience que ce qu'il appelle la «simplicité naturelle» des ancêtres est un modèle perdu, irrécupérable, sans doute même un modèle fictif? Il projette sur le passé un idéal formé par opposition à la civilisation cosmopolite. Cet idéal est fondateur *a posteriori*, à partir d'un présent insatisfaisant. Et c'est dans le présent qu'il configure les différences auxquelles il donne sens. La projection sur le passé présente le besoin actuel de différenciation comme une altérité originaire, ontologique, qui constitue en garantie symbolique une sphère absolue, ininterrogeable. C'est la sphère du mythe, auquel toutes les opérations de symbolisation vont désormais se référer. Les individus réels, actuels, vont se définir par identification à ceux de ce passé mythique; ils vont y conformer leur vie et leurs désirs, lui accordant une efficacité immense. On voit en germe, dans le texte de de Muralt, cette valorisation excessive des commencements, caractéristique des théories nationalistes¹⁷.

Insistons sur ce point: le dispositif mis en œuvre par de Muralt doit à cette forme de garantie mythique ininterrogeable sur laquelle il repose, d'être toujours disponible, comme un crédit perpétuellement ouvert, permettant de réemployer de nombreux éléments de la réalité sociale et culturelle¹⁸ en vue de consolider une symbolique nationale. Il intègre sans peine des éléments hétérogènes: pour forger l'image des anciens Suisses, de Muralt et ses successeurs font appel à l'Antiquité (la République romaine, l'austérité spartiate, la morale stoïcienne), à l'Ancien Testament (le peuple élu, témoin et prophète), à l'histoire médiévale (les premières ligues montagnardes, les légendes folkloriques), à la pensée protestante (l'authenticité individuelle), voire à la tradition moraliste de la pensée française et à l'esthétique anglaise du paysage pastoral... Le paradoxe ultime de ce recours à un

¹⁷ C'est le premier «paradoxe» que relève B. Anderson lorsqu'il veut définir le concept de nation: «La nouveauté objective qui est celle des nations du point de vue de l'historien, fait contraste avec l'ancienneté subjective que leur attribuent les nationalistes.» (B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso Editions, London, 1983; je traduis.) B. Anderson ne semble pas connaître de Muralt, pas plus d'ailleurs que la plupart des historiens qui font autorité dans le domaine.

¹⁸ Cf. mon avant-propos: «La réserve du symbolique», in *Les Temps modernes*, N° 550, mai 1992, *Symbolique et identité nationale dans l'Europe contemporaine*.

passé mythique particulier, est qu'il ne peut pas être isolé de la culture européenne tout entière: on le constate dans le bric-à-brac dont il est composé autant que dans le mouvement qui lui donne naissance, qui est d'abord une opposition au voisin, un besoin de divergence. On voit bien ici combien le nationalisme, vu d'un point de vue anthropologique, hérite des éléments qui animaient auparavant la sphère religieuse de la vie sociale. Ce fait a été bien étudié, notamment par Benedict Anderson. Mais on peut chercher à l'éclairer de manière encore plus précise.

NATION ET CULTURE

A travers l'exemple de Voltaire et de de Muralt, on voit donc apparaître, dans une perspective généalogique sur la pensée moderne, un paradigme du symbolique et de ses usages. L'opposition concerne aussi bien les particularités nationales que les appartenances religieuses. Le fait que de Muralt ne fut qu'un acteur secondaire dans l'histoire des idées ou des idéologies importe finalement peu. Ses *Lettres* furent d'ailleurs connues assez largement, notamment de Voltaire, qui les cite dans les *Lettres philosophiques* à propos des Anglais, mais aussi de Albrecht de Haller, qui admirait leur auteur, de Bodmer et des premiers philologues et médiévistes zurichois, de Rousseau aussi, qui joue à les imiter dans *La Nouvelle Héloïse*. La revendication d'hétérogénéité et de singularité que formule de Muralt resurgira dans diverses pratiques culturelles de l'Europe du XVIII^e siècle, sous des formes religieuses, littéraires ou folkloriques, avant d'éclater chez les premiers théoriciens reconnus de l'idée nationale, à savoir Herder, Fichte et les romantiques allemands. On découvre ainsi chez de Muralt, développé de manière encore incertaine, un moment inaperçu de la genèse des idées nationalistes. Le recours à l'imaginaire collectif comme instrument identitaire, la valeur de signal d'appartenance que revêtent les représentations partagées, bref, la mise en perspective proprement mythologique de la tradition nationale y apparaissent *in nuce*.

En plus de l'exigence du sacrifice (qui fait les martyrs et les héros), en plus de la prise en charge du malheur individuel par la promesse du salut ou l'organisation de la solidarité, ce qui se révèle commun au religieux et au national, c'est une sorte d'absolutisme du symbolique, qui passe par l'établissement d'un lieu d'origine considéré comme

absolu. Or, on l'a vu, ce «lieu» cautionne et compense des besoins actuels de distinctions et de différenciations. Sans doute ces questions sont-elles au cœur du problème de la culture, qui doit à la fois assurer l'accès à la tradition, à la mémoire d'une collectivité, et offrir un ensemble d'outils grâce auxquels chaque individu est en mesure de reconnaître son identité, et donc celle des autres. La force des idéologies nationales réside dans le fait qu'elles sont parvenues à tenir captif le lien des individus et des groupes à ces fonctions premières de la culture.

Il me semble important, aujourd'hui, de travailler à dénouer ce lien, c'est-à-dire à libérer le culturel du national. Qu'est-ce que la culture? La culture ne relève pas de l'ethnique, moins encore du biologique, comme on l'a soutenu naguère. Une culture est un phénomène d'ordre historique et anthropologique, c'est un ensemble de faits de représentation, non de nature, un réseau de médiations symboliques. Parce que les faits culturels sont tantôt plus grands que la dimension nationale (c'est la position de Voltaire, pour qui la culture est européenne), et tantôt plus petits (c'est de Muralt, ce sera Rousseau, qui voient la culture dans sa réalité restreinte, presque villageoise), ils nous permettent de multiplier nos sentiments d'appartenance, et donc de donner au national une place, certes importante, mais une place limitée.

Entre la grande et la petite dimension, entre l'Europe et les nations, nous avons à préserver un nécessaire et fructueux champ de tension. A cet égard, la structure des problèmes européens, née à l'époque des Lumières, reste encore reconnaissable aujourd'hui, même si la rationalité sous laquelle on l'inscrit est essentiellement économique. Ce n'est là d'ailleurs qu'une extension pervertie et caricaturale de l'universalisme pragmatique dont Voltaire faisait l'éloge sous la figure de la bourse et du commerce.