

BOUNDARIES IN THE EIGHTEENTH CENTURY  
FRONTIÈRES AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

The International Review of Eighteenth-Century Studies (IRECS) is an electronic series published by the International Society for Eighteenth-Century Studies (ISECS) and its member societies. It contains papers presented at various ISECS colloquia and can also be published as a separate paper volume in addition to the electronic edition. The Executive Committee of the ISECS acts as the Editorial Board of the IRECS.

\* \* \*

La Revue internationale d'études du dix-huitième siècle (RIEDS) est une série électronique publiée par la Société internationale d'étude du dix-huitième siècle (SIEDS) et ses sociétés membres. Elle contient des communications présentées lors de divers colloques de la SIEDS et peut également être publiée sous forme d'un volume papier, en plus de l'édition électronique. Le Comité Exécutif de la SIEDS forme le comité de rédaction de la RIEDS.

ISSN 1797-0091 (pdf)

**BOUNDARIES IN THE EIGHTEENTH  
CENTURY**

—

**FRONTIÈRES AU DIX-HUITIÈME  
SIÈCLE**

edited by / sous la direction de

Pasi Ihalainen, Johanna Ilmakunnas, Timo Kaitaro, Päivi Mehtonen,  
Jouko Nurmiainen, Päivi Maria Pihlaja, Janne Tunturi & Charlotta Wolff

**International Review of Eighteenth-Century Studies (IRECS)**

**Revue internationale d'études du dix-huitième siècle (RIEDS)**

**Vol. 1**

Finnish Society for Eighteenth-Century Studies

Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle

&

International Society for Eighteenth-Century Studies

Société internationale d'étude du dix-huitième siècle

**Helsinki & Oxford**

2007

Finnish Society for Eighteenth-Century Studies  
c/o Department of History, P. O. Box 59, 00014 University of Helsinki, Finland  
<http://www.helsinki.fi/historia/1700/>

ISECS/SIEDS,  
c/o Voltaire Foundation, 99 Banbury Road, Oxford OX2 6JX, United Kingdom  
<http://www.isecs.org/>

To order a copy of the printed edition of this volume, please contact  
the Finnish Society for Eighteenth-Century Studies at <[info-1700@helsinki.fi](mailto:info-1700@helsinki.fi)>

Pour commander un exemplaire de l'édition imprimée de ce volume, veuillez contacter  
la Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle sur <[info-1700@helsinki.fi](mailto:info-1700@helsinki.fi)>

© Finnish Society for Eighteenth-Century Studies (Suomen 1700-luvun tutkimuksen seura ry), International Society for Eighteenth-Century Studies, and the authors.

This work is protected by copyright. Readers are free to use the ideas expressed in it but may not copy, distribute or publish the work or part of it, in any form, printed, electronic or otherwise, except for brief quoting, clearly indicating the source. Readers are permitted to make copies, electronically or printed, for personal and classroom use. All rights to commercial reproduction of the volume as a whole are reserved. For separate articles only, these rights are owned by the authors.

Graphic design and cover by Jouko Nurmiainen; French translation of Pasi Ihalainen's introduction by Charlotta Wolff. All rights reserved.

© Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle (Suomen 1700-luvun tutkimuksen seura ry), Société internationale d'étude du dix-huitième siècle et les auteurs.

Cette œuvre est protégée par le copyright. Les lecteurs sont libres de faire usage des idées qui y sont exprimées mais ne peuvent copier, distribuer ou publier l'œuvre en intégralité ou en partie sous aucune forme, ni imprimée, ni électronique ou autre, à l'exception de citations brèves indiquant clairement la source. Il est permis aux lecteurs de faire des copies électroniques ou imprimées pour un usage personnel et pédagogique. Tous les droits de reproduction commerciale du volume dans son intégralité sont réservés. Pour des articles isolés uniquement, ces droits sont la propriété des auteurs.

Mise en page et couverture par Jouko Nurmiainen ; traduction française de l'introduction de Pasi Ihalainen par Charlotta Wolff. Tous droits réservés.

ISSN 1797-0091 (pdf)

ISBN 978-952-99901-0-8 (pdf)

ISBN 978-952-99901-1-5 (paperback)

# Table of contents

## Table des matières

Introduction: boundaries in the eighteenth century <i>Pasi Ihalainen</i>	1
Introduction : frontières au dix-huitième siècle <i>Pasi Ihalainen</i>	9
<b>THE LIMITS OF THE ENLIGHTENMENT</b> <b>LES LIMITES DES LUMIÈRES</b>	
Conscience and police in the <i>Bibliothèque raisonnée des savans de l'Europe</i> <i>Petter Korkman</i>	19
Determinism/spinozism in the radical Enlightenment: the cases of Anthony Collins and Denis Diderot <i>Charles T. Wolfe</i>	37
La place des populations sibériennes et subarctiques dans les nouveaux découpages de champs de savoir, d'Iselin à Meiners <i>Gérard Laudin</i>	53
Des Lumières sans limites ? <i>Jean Mondot</i>	69
<b>THE MEANING OF FRONTIERS IN VARIOUS PARTS OF EUROPE</b> <b>LA SIGNIFICATION DES FRONTIÈRES DANS DIFFÉRENTES PARTIES DE L'EUROPE</b>	
La Méditerranée : une frontière ? Le cas de Naples au XVIII <sup>e</sup> siècle <i>Anna Maria Rao</i>	91
From a political border to a pre-national frontier: the construction of divergence between Russia and Sweden in eighteenth-century eastern Finland <i>Joachim Mickwitz</i>	109

TABLE OF CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES

Frontières politiques, frontières linguistiques : les Pays Roumains au xviii <sup>e</sup> siècle <i>Ileana Mihaila</i>	121
L'historiographie des Bulgares au xviii <sup>e</sup> siècle : frontières mentales <i>Raia Zaimova</i>	133
<b>THE MULTIPLE MEANINGS OF LINGUISTIC AND LITERARY BORDERS AND BOUNDARIES SENS MULTIPLES DES FRONTIÈRES ET LIMITES LINGUISTIQUES ET LITTÉRAIRES</b>	
La langue française en Europe centrale – pas de frontières ? <i>Milena Lenderová</i>	143
La transgression des frontières dans les récits des voyageurs suédois au xviii <sup>e</sup> siècle <i>Charlotta Wolff</i>	153
La question des frontières au xviii <sup>e</sup> siècle : approche esthétique, approche littéraire <i>Teresa Kostkiewiczowa</i>	167
British women writers crossing the boundaries: straying, migration, and trespass <i>Isobel Grundy</i>	179
The contributors – Les auteurs	195

## Introduction: boundaries in the eighteenth century

Borders and boundaries affected the lives, identities and thought of the Europeans in numerous ways over the course of the eighteenth century. In the multidisciplinary colloquium *Boundaries in the Eighteenth Century – Frontières au XVIII<sup>e</sup> siècle* organised by the Finnish Society for Eighteenth-Century Studies in late August and early September 2006, the concepts of ‘borders’, ‘boundaries’ and ‘limits’ were discussed in their eighteenth-century contexts from a variety of perspectives. The main questions addressed were: What kinds of borders and boundaries existed in the eighteenth century? How were they constructed, maintained, and strengthened? Which boundaries were questioned over the course of the eighteenth century? By what means were they opposed, evaded, or broken?

During the colloquium, the Executive Committee of the International Society for Eighteenth-Century Studies (ISECS) decided to launch a new annual online publication series, *The International Review of Eighteenth-Century Studies (IRECS)*, in which the papers presented at various ISECS colloquia will be published. The first volume was to be edited by the Finnish Society, which later decided to also publish a printed version of a collection of essays based on some of the papers presented during the colloquium. The papers were originally grouped into seven sessions: the Baltic as a border area; encounters between Western European scholars and peoples of the peripheries in South America, the Balkans and Russia; the significance of boundaries in natural philosophy and in the radical Enlightenment; frontiers in aesthetics, literature and everyday language use; multilingualism and multicultural identities;

the transgression of boundaries in literary work; and the Mediterranean as a frontier and connection. For this collection of essays, the contributions have been regrouped around three themes: the limits of the Enlightenment, the meaning of frontiers in Europe, and linguistic and literary borders and boundaries in the eighteenth century.

The four essays on *the limits of the Enlightenment* focus on the early eighteenth-century debates on toleration, on the radical philosophy that was moulded by national traditions of thought, on the definition of new areas of scholarship, and on the secularisation debates of the German *Aufklärung*. Petter Korkman's essay opens this section by exploring the early eighteenth-century scholarly debates on conscience, religious liberty, impartiality, toleration, and the role of the police, as they appeared in book reviews published in international journals. While French journals printed in the Netherlands found their way across national borders, they often reinforced existing political and religious divisions. Korkman reveals how the Huguenot Jean Barbeyrac, for instance, advocated a form of toleration that could not overlook the confessional distinction between the Catholics and Protestants. Demanding that all types of intolerance should be rejected, Barbeyrac called for the removal of Catholicism as an intolerant religion.

In the second essay, Charles T. Wolfe provides two examples of how national contexts affected the formation of Spinozist philosophy in the radical Enlightenment despite willingness among the philosophers to challenge both the established intellectual and national boundaries. Comparing the determinist interpretations of the human mind and action provided by Anthony Collins and Denis Diderot, Wolfe demonstrates that the philosophers had much in common as regards their Spinozism, but still differed in a number of noteworthy ways. Whereas Collins' psychological understanding of determinism was based on the English Lockean tradition of sceptical thought, Diderot built on Continental metaphysical ways of thinking and interpreted determinism in more biological terms.

Clearer boundaries between academic fields also emerged over the course of the eighteenth century. Gérard Laudin's essay investigates the rise of the new field of ethnology in the 1780's, which was motivated by the ethnographic materials gathered during expeditions to the land of sub-arctic peoples in Russia. Christoph Meiners then defined ethnology (or 'the history of humanity') as methodologically distinct from other areas of scholarship, particularly from history. It was, however, not always easy to distinguish the limits of areas such as the history of languages or the history of philosophy. Meiners' definitions

also challenged earlier attempts by Isaak Iselin and Johann Gottlieb Steeb to distinguish the various stages of human development from the state of nature to barbarism and further on to civilization.

Jean Mondot concludes the first section by addressing the question of the limits of the Enlightenment in the late eighteenth-century German *Aufklärung* debates as well as in later interpretations of the Enlightenment. Mondot sees an inevitable connection between the Enlightenment, anticlericalism and secularisation, but reminds us that the Enlightenment was much more than the sum of these phenomena. He first reviews the responses which Pastor Johann Friedrich Zöllner received after having raised the question of the limits and legitimacy of the Enlightenment in the 1780's. Some replies were moderately in favour of the emancipation of thought, whereas others were more radical, denouncing all limits to the Enlightenment. Mondot extends the question of the limits of the Enlightenment to concern our time as well, including concerns rising from the dominance of science and technology, and concludes that the Enlightenment continues to be inseparable from any critical enquiry and the boundless search for knowledge.

A second group of four essays focuses on *the meaning of frontiers in various parts of Europe* – the Mediterranean, the Baltic, and the Balkans. The issues discussed include the function of the Mediterranean as a border and link between Europe and the outside world, the meaning of borders between states, the role of borders in the construction of collective identities, the means of crossing them, and various scholarly conceptions concerning the peoples living on the periphery of Europe. The section is opened by Anna Maria Rao's analysis of late eighteenth-century Naples as a border area located in the middle of the Mediterranean and next to the Ottoman Empire. On the basis of Neapolitan diplomatic correspondence, Rao draws a number of important conclusions on the meaning of frontiers and identities, illustrating how the Mediterranean could be understood as a political, economic, religious and cultural frontier in many different ways by both foreigners and Neapolitans, and not always in the sense of distinguishing sharply between Europe and the 'Other'. As a frontier, the Mediterranean was permeable; not only did commerce and diplomacy cross its borders, but so did sometimes various religious affinities.

Joachim Mickwitz, for his part, analyses the significance of a very different frontier – the westwards moving border between Sweden and Russia in mid-eighteenth-century Finland. Mickwitz focuses on the effects of the emergence of a more distinct notion of border on the everyday life and identities of local inhabitants. Administrations on both sides attempted to divide the people,

institutions and properties into ‘Russian’ and ‘Swedish’ categories and to reinforce the meaning of the border at the level of identity and loyalty. The Finnish peasant population often lacked a clear idea of the state, however, and opposed this strengthening of the border – showing solidarity across the border and abusing it by smuggling goods and avoiding taxes. The shift of the border also forced the higher estates to seek out new strategies for means of living.

Ileana Mihaila presents an interpretation of yet another border area divided between warring great powers in the eighteenth century – the Rumanian-speaking areas. Transylvania, Moldavia and Valachia constituted an area in which the competing great powers representing the different civilisations – Russia, the Habsburg Monarchy, and the Ottoman Empire – had conflicting interests. The provinces did not form a single unified political entity, but were united by religion, language, and culture. Some learned men – often men of the Orthodox Church – did, however, manage to permeate the borders with their literary work, thus creating some form of unity. The boundaries in the Balkans are discussed also by Raya Zaimova in her essay on the European historiography of the Bulgarians. Zaimova examines the ways in which different religious communities drew mental boundaries between themselves and the ‘Others’ in history-writing. Catholic and Orthodox writers, for instance, had quite different ideological orientations, which determined their attitudes towards not just the Bulgarians but also the Turks and the Greeks.

In the third and final group of essays, *the multiple meanings of linguistic and literary borders and boundaries* are discussed on the basis of the following questions: How were languages used in intercultural communication? How did writers define geographical, intellectual and cultural borders in their own texts, particularly when reporting on travels? And how did individual authors manage to surpass a variety of boundaries through their literary work? Milena Lenderová opens this section by reviewing the role of the French language as a *lingua franca* of the elites in Central Europe. Among the nobility, French continued to be the primary language of communication throughout the eighteenth century, as demonstrated by the abundance of French titles in aristocratic libraries, discussions in salons, correspondence, and the reception of Jean-Jacques Rousseau. French was the leading language of education as well, despite calls for the use of the mother tongue in Bohemia, for instance. Towards the end of the century, as the Habsburg Monarchy searched for unity, German was becoming increasingly important in administrative matters and the communication between men. Aristocratic women, by contrast, continued

to favour French in their more intimate communication, partly because they cherished their cosmopolitan appearance and partly in order to maintain a linguistic boundary between themselves and the bourgeoisie.

Next, Charlotta Wolff explores a genre in which the crossing of borders played a key role: the unpublished accounts of journeys by Swedish noble travellers to France during the second half of the eighteenth century. In travelling, not only physical but also social, religious, linguistic, cultural and mental boundaries had to be encountered and overcome. In the accounts of travels written by members of the elite, the boundaries of convention were deliberately crossed. Yet the texts also reveal confessional prejudices, fears of moral degeneration, and feelings of inferiority in relation to more ancient civilisations of warmer countries. Wolff shows how boundary crossings and the written reflections on them contributed in a number of significant ways to the formation of the identities of travellers originating from more peripheral countries.

Teresa Kostkiewiczowa approaches the question of boundaries in literature on a more general level, focusing on the category of differentiation in eighteenth-century aesthetic thought. Aesthetic thought had traditionally emphasised the necessity of distinguishing between different types of literary discourse and defining the rules and boundaries of these types. Such conventions were, however, challenged by major Enlightenment authors, including Voltaire, Diderot, Beaumarchais, and Mercier. These authors were prepared to combine aesthetic categories and to use elements from various forms of writing, emphasising their connections rather than their differences and thus breaking traditional boundaries in literature.

Finally, Isobel Grundy opens further points of view on the borders and boundaries in eighteenth-century literature by exploring the ways in which physical borders were experienced by British women writers, such as Catherine Holland, Mary Fisher, Lady Mary Wortley Montagu, and Celia Fiennes, all of whom encountered frontiers due to marriage, religious mission, or their travels. Grundy not only explores the ways in which these women represented frontiers in their texts, but also discusses the meaning of more metaphorical boundaries: the manner in which women writers trespassed beyond their traditional sphere when writing and used the idea of boundaries to illuminate the issues they discussed.

In closing, perhaps I might say a few words about the contextual framework of this international colloquium on boundaries in the eighteenth century

and about its organisers, all of whom are members of the Finnish Society for Eighteenth-Century Studies. The organisers considered the theme of boundaries a particularly suitable topic of discussion in a contested border country such as Finland was in the eighteenth century. During the colloquium, the participants visited the sea fortress of Sveaborg/Suomenlinna, built in the eighteenth century by the Swedes and Finns with French money. The fortress was intended to form a stronghold against the new Russian capital of Saint Petersburg, founded in 1703, and to prevent the border of the Swedish realm from moving westwards as a consequence of repeated wars with Russia. The main venue of the colloquium, Svartå/Mustio Manor, is a place in which the cultural influences from the western capital of Stockholm (in the eighteenth century) and the eastern capital of Saint Petersburg (in the nineteenth century) meet, both the Swedish King Gustavus III and the Russian Tsar Alexander I having visited the estate. The evening programme contained a fortepiano and flute concert of Mozart's music to celebrate the composer's 250<sup>th</sup> anniversary, played on original Viennese instruments in a simple Lutheran church. Finally, the participants crossed a linguistic boundary and visited the mostly Swedish-speaking coastal town of Ekenäs/Tammisaari and the ironworks community of Fagervik, a milieu in which the eighteenth-century transitions of borders are still visible to this day.

The Finnish Society for Eighteenth-Century Studies, founded in 2001, has rapidly grown into a nationwide society with more than one hundred members from all of the country's main universities, which reflects both the existing tradition of eighteenth-century studies in Finland and the current interest in the century. The eighteenth century was in many ways a formative period for Finnish culture. A period of over six centuries of common history with Sweden ended in parts of Finland in the eighteenth century and in all of the country in 1809. This inheritance was cherished also during the period of Russian rule in the nineteenth century and in the Republic of Finland since 1917. Nowadays, one of the Society's mandates is to remind the Finns about this heritage.

Of course, the Society requires external support in order to be able to fulfil this mandate and to organise colloquia like this one, and I would like to thank the Niilo Helander Foundation and the ISECS for making the organisation of this international colloquium financially possible. Special thanks are owed to Professor Matti Klinge, our former President, to Professor Jean Mondot, the President of the ISECS, and to Professor Hans-Jürgen Lüsebrink, the Treasurer of the ISECS. The Finnish Society for Eighteenth-Century Studies would also

like to thank the Rectors of the University of Helsinki for kindly inviting the participants to visit the University. The Society was founded in 2001 on the initiative of Professor Klinge and a number of active young eighteenth-century scholars working at the Department of History at the University of Helsinki. Within just five years, the Society has expanded into a truly national, and I dare say, international, academic society.

On behalf of the Finnish Society, I would also like to thank our visitors for finding the time and financial resources to travel all the way to Finland and for contributing to the colloquium and ISECS meeting in so many ways. It was thanks to the international community of scholars that this high-level scholarly event and important phase in the development of ISECS were made possible. We Finns enjoyed every moment of your stay with us, and we shall fondly recall the pleasant days of late summer 2006 spent with you at Sveaborg and Svartå.

It was a challenge, albeit a very positive one, to the relatively young and small Finnish Society to organise the colloquium. It has been wonderful to work with this little eighteenth-century scholars' society with its shared will to search for the common good. I would like to thank all the members of the organising committee for their vital voluntary work and cooperation. Above all, we are all extremely grateful to Charlotta Wolff (University of Helsinki) for taking care of most of the practical arrangements. The other organisers, all of whom had their own specific duties, were Kati Hämäläinen (Sibelius Academy), Johanna Ilmakunnas (The Finnish Literature Society), Timo Kaitaro (University of Helsinki), Petter Korkman (University of Helsinki), Tuija Laine (University of Helsinki), Päivi Mehtonen (University of Tampere), Jouko Nurmiainen (University of Helsinki), Päivi Maria Pihlaja (University of Helsinki), Henrika Tandefelt (University of Helsinki), and Janne Tunturi (University of Turku). In addition, special thanks are owed to those who participated in the editing of this volume.

Jyväskylä, 29 March 2007,

*Pasi Ihalainen*

President of the Finnish Society for Eighteenth-Century Studies  
University of Jyväskylä



## Introduction :

### frontières au dix-huitième siècle

Tout au long du dix-huitième siècle, les limites et les frontières affectaient les vies, identités et pensées des Européens de plusieurs façons. Lors du colloque multidisciplinaire *Boundaries in the Eighteenth Century – Frontières au dix-huitième siècle* organisé par la Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle fin août-début septembre 2006, les notions de « frontière » et de « limite » dans leurs contextes du dix-huitième siècle ont été abordées de points de vue très variés. Les questions principales étaient : Quelles sortes de frontières et de limites y avait-il au dix-huitième siècle ? Comment étaient-elles construites, maintenues, et éventuellement, renforcées ? Quelles frontières furent mises en cause au cours du dix-huitième siècle ? Par quels moyens furent-elles mises en cause, contournées ou transgressées ?

Pendant le colloque, le Comité exécutif de la Société internationale d'étude du dix-huitième siècle (SIEDS) a décidé de lancer une nouvelle publication annuelle en ligne, la *Revue internationale d'études du dix-huitième siècle (RIEDS)*, dans laquelle les communications présentées lors de divers colloques de la SIEDS seront publiées. La Société finlandaise s'est chargée de l'édition du premier volume, dont elle a plus tard décidé de publier également cette version imprimée, qui réunit des articles basés sur quelques-unes des communications orales données pendant le colloque. Les communications étaient, à l'origine, groupées en sept sessions : la Mer baltique comme zone frontalière, les rencontres entre des érudits européens et des peuples des périphéries en Amérique du Sud, dans les Balkans et en Russie, la signification des frontières dans la philosophie naturelle et dans les Lumières radicales, les frontières dans l'esthétique, dans la

littérature et dans la langue de tous les jours, le multilinguisme et les identités multiculturelles, la transgression des frontières dans les œuvres littéraires, et la Méditerranée comme frontière et plaque tournante. Dans cette collection d'articles, les contributions ont été regroupées autour de trois thèmes : les limites des Lumières, la signification des frontières en Europe, et les frontières et limites linguistiques et littéraires au dix-huitième siècle.

Les quatre articles sur *les limites des Lumières* traitent des débats de la première moitié du dix-huitième siècle sur la tolérance, de la philosophie radicale façonnée par les traditions nationales de pensée, de la définition de nouveaux domaines du savoir, et des débats sur la sécularisation de l'*Aufklärung* allemand. L'article de Petter Korkman qui ouvre cette section explore les débats érudits du début du dix-huitième siècle sur la conscience, la liberté religieuse, l'impartialité, la tolérance, et le rôle de la police, tels qu'ils apparaissaient dans des comptes-rendus de livres publiés dans des journaux internationaux de l'époque. Alors que les journaux français imprimés aux Pays-Bas faisaient leur chemin à travers les frontières nationales, ce n'était souvent que pour renforcer des divisions politiques et religieuses existantes. Korkman montre comment par exemple le Huguenot Jean Barbeyrac préconisait une forme de tolérance qui ne s'était pas encore débarrassée de la distinction confessionnelle entre catholiques et protestants. En exigeant le rejet de toutes les formes de l'intolérance, Barbeyrac demandait que le catholicisme soit supprimée en tant que religion intolérante.

Dans le second article, Charles T. Wolfe fournit deux exemples de contextes nationaux ayant affecté la formation de la philosophie spinoziste dans les Lumières radicales en dépit de la volonté des philosophes de défier à la fois les frontières nationales et les frontières intellectuelles établies. Comparant les interprétations déterministes de l'esprit et l'action humains données par Anthony Collins et Denis Diderot, Wolfe démontre que les philosophes avaient beaucoup en commun en ce qui concernait leur spinozisme, mais différaient sur plusieurs autres points importants. Alors que la conception psychologique du déterminisme de Collins était basée sur la tradition anglaise et Lockéenne de pensée sceptique, Diderot se fondait sur une métaphysique continentale et interprétait le déterminisme en termes plus biologiques.

Le dix-huitième siècle vit aussi l'apparition de délimitations plus claires entre différents domaines du savoir. L'article de Gérard Laudin examine la montée de l'ethnologie, une nouvelle discipline, dans les années 1780, motivée par les données ethnographiques recueillies pendant des expéditions au pays des peuples subarctiques en Russie. Vers ces temps-là, Christoph Meiners définissait

l'ethnologie (« l'histoire de l'humanité ») comme méthodologiquement distincte des autres domaines scientifiques, particulièrement l'histoire. Cependant, il n'était pas toujours facile de distinguer les limites de domaines tels que l'histoire des langues ou l'histoire de la philosophie. La définition de Meiners défait aussi les essais déjà faits par Isaak Iselin et Johann Gottlieb Steeb de distinguer les différents stades du développement humain, de l'état de nature au barbarisme et de là à la civilisation.

Jean Mondot termine la première section en abordant la question des limites des Lumières dans les débats de l'*Aufklärung* allemand de la fin du dix-huitième siècle ainsi que dans les interprétations ultérieures des Lumières. Mondot voit un lien inéluctable entre les Lumières, l'anticléricisme et la sécularisation, mais nous rappelle que les Lumières étaient beaucoup plus que la somme de ces trois phénomènes. Il examine d'abord les réponses à la question du pasteur Johann Friedrich Zöllner sur les limites et la légitimité des Lumières dans les années 1780. Quelques-unes étaient pour une émancipation modérée de la pensée, d'autres étaient plus radicales, dénonçant toutes limites aux Lumières. Mondot étend la question des limites des Lumières à nos jours, englobant les soucis liés à la dominance des sciences et de la technologie, et conclut que les Lumières demeurent inséparables de tout examen critique et de la recherche illimitée de connaissance.

Un second ensemble de quatre articles se concentre sur *la signification des frontières dans différentes parties de l'Europe*, autour de la Méditerranée, la Mer baltique, et dans les Balkans. Les thèmes traités comprennent la fonction de la Méditerranée comme une frontière et un lien entre l'Europe et le monde extérieur, la signification des frontières entre les États, le rôle des frontières dans la construction d'identités collectives, les moyens de les transgresser, et diverses conceptions érudites concernant les peuples vivant dans la périphérie de l'Europe. La section s'ouvre sur l'étude d'Anna Maria Rao sur Naples comme zone frontalière, au milieu de la mer Méditerranée et près de l'empire ottoman, à la fin du dix-huitième siècle. A partir de correspondances diplomatiques napolitaines, Rao tire un nombre de conclusions importantes sur la définition des frontières et des identités, illustrant comment la Méditerranée pouvait être comprise comme une frontière politique, économique, religieuse et culturelle dans plusieurs sens, à la fois par des étrangers et des Napolitains, mais pas toujours dans le sens d'une distinction nette entre l'Europe et « l'Autre ». En tant que frontière, la Méditerranée était perméable ; non seulement était-elle traversée par le commerce et la diplomatie, mais parfois aussi par des liens d'affinité religieuse.

Joachim Mickwitz, pour sa part, analyse la signification d'une toute autre frontière : celle, glissant vers l'ouest, entre la Suède et la Russie en Finlande au milieu du dix-huitième siècle. Mickwitz met l'accent sur les effets d'une notion plus distincte de la frontière sur la vie quotidienne et les identités des habitants de la région. Des deux côtés, les administrations faisaient de leur mieux pour classer le peuple, les institutions et les propriétés en « suédoises » et « russes » et renforcer le sens de la frontière au niveau des identités et des loyautés. Cependant, les paysans finnois n'avaient souvent qu'une idée très vague de l'État et s'opposèrent à ce renforcement de la frontière en exprimant de la solidarité au-delà de la frontière et en abusant par la contrebande et la fraude fiscale. Le transfert de la frontière obligea également les élites sociales à trouver de nouvelles stratégies pour gagner leur vie.

Ileana Mihaila nous présente encore une autre zone frontalière divisée entre de grandes puissances en guerre au dix-huitième siècle, c'est à dire les régions de langue roumaine. La Transylvanie, la Moldavie et la Valachie constituaient une zone de conflits d'intérêt entre les grandes puissances rivales, représentant des civilisations différentes – l'Empire russe, l'empire des Habsbourg, et l'Empire ottoman. Les provinces ne formaient pas une seule entité unifiée, mais étaient unies par la religion, la langue et la culture. Quelques érudits – souvent des représentants de l'Église orthodoxe – réussirent, cependant, par leur travail littéraire, à filtrer à travers les frontières, créant ainsi une unité de quelque sorte. Les frontières dans le Balkan sont aussi débattues par Raia Zăimova dans son article sur l'historiographie européenne des Bulgares. Zăimova étudie les manières dont différentes communautés religieuses ont tracé des frontières mentales entre elles-mêmes et « les autres » dans leur manière d'écrire l'histoire. Les auteurs catholiques et orthodoxes, par exemple, avaient des orientations idéologiques assez différentes, lesquelles déterminaient leurs attitudes à l'égard non seulement des Bulgares mais aussi des Turcs et des Grecs.

Dans le troisième et dernier groupe d'articles, les auteurs s'intéressent aux *sens multiples de frontières et limites linguistiques et littéraires* en posant les questions suivantes : Comment les langues étaient-elles utilisées dans la communication interculturelle ? Comment les auteurs définissaient-ils des frontières géographiques, intellectuelles et culturelles dans leurs propres textes, plus particulièrement dans les récits de voyage ? Et comment les auteurs individuels réussissaient-ils à surpasser un nombre de limites dans leurs propres œuvres littéraires ? Milena Lenderová ouvre cette section par un examen du rôle du français comme *lingua franca* des élites d'Europe centrale. Au sein de la noblesse, le français demeurait la première langue de communication

tout au long du dix-huitième siècle, comme on le voit par l'abondance de titres français dans les bibliothèques aristocratiques, les discussions dans les salons, la correspondance, et la réception de Jean-Jacques Rousseau. De même, le français était la langue phare de l'éducation, malgré les appels en faveur de la langue maternelle en Bohême, par exemple. Vers la fin du siècle, alors que la monarchie des Habsbourg était en quête d'unité, l'allemand gagnait rapidement de l'importance dans les affaires administratives et dans la communication masculine. Les femmes de l'aristocratie, par contre, continuaient à préférer le français dans leur communication plus intime, en partie parce qu'elles soignaient leur apparence cosmopolite et en partie pour maintenir une frontière linguistique entre elles-mêmes et la bourgeoisie.

Ensuite, Charlotta Wolff étudie un genre dans lequel la transgression des frontières jouait un rôle clef : les récits non publiés de voyages faits par des Suédois en France pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle. Au cours du voyage, non seulement des frontières physiques mais aussi des frontières sociales, religieuses, linguistiques, culturelles et mentales devaient être affrontées et dépassées. Dans les récits de voyage écrits par des membres de l'élite, les limites de la convention étaient volontairement outrepassées. Néanmoins, les textes révèlent aussi des préjugés religieux, des peurs de dégénération morale, et des sentiments d'infériorité par rapport aux civilisations plus anciennes des pays plus chauds. Wolff montre comment la traversée de la frontière et les réflexions écrites là-dessus ont contribué, de plusieurs manières significatives, à la formation identitaire des voyageurs de pays périphériques.

Teresa Kostkiewiczowa aborde la question des frontières dans la littérature sur un plan plus général, mettant l'accent sur la catégorie de différenciation dans la pensée esthétique du dix-huitième siècle. La pensée esthétique avait traditionnellement souligné la nécessité de distinguer entre différents types de discours littéraire et de définir les règles et bornes de ces types. De telles conventions, toutefois, furent défiées par les auteurs majeurs des Lumières, comme Voltaire, Diderot, Beaumarchais et Mercier. Ces auteurs étaient prêts à combiner différentes catégories esthétiques et à utiliser des éléments de différentes formes d'écriture, mettant l'accent sur les liens entre celles-ci plutôt que sur leurs différences, cassant ainsi les bornes traditionnelles des genres littéraires.

Enfin, Isobel Grundy ouvre de nouvelles perspectives sur les frontières et les limites de la littérature du dix-huitième siècle en étudiant les manières dont les auteurs féminins britanniques vivaient l'expérience de la frontière physique. Parmi ces auteurs, Catherine Holland, Mary Fisher, Lady Mary Wortley

Montagu, et Celia Fiennes, qui toutes rencontrèrent des frontières en raison de mariage, mission religieuse ou voyage. Grundy étudie non seulement les manières dont ces femmes représentaient la frontière dans leurs textes, mais aussi la signification de frontières plus métaphoriques : la façon dont elles mettaient le pied hors de la sphère féminine traditionnelle en écrivant et utilisaient la notion de frontières afin d'illustrer les questions dont elles débattaient.

Pour finir, quelques mots sur le contexte de ce colloque international sur les frontières au dix-huitième siècle et sur ses organisateurs, tous membres de la Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle. Les organisateurs ont considéré le thème de la frontière comme un sujet de discussion particulièrement approprié dans un pays frontalier contesté tel que la Finlande l'était au dix-huitième siècle. Durant le colloque, les participants ont visité la forteresse maritime de Sveaborg/Suomenlinna, construite au dix-huitième siècle par les Suédois et les Finlandais avec de l'argent français. La forteresse devait constituer une place forte contre la nouvelle capitale russe de Saint-Pétersbourg, fondée en 1703, et empêcher la frontière du royaume suédois de glisser vers l'ouest en conséquence de guerres répétées avec la Russie. Le lieu principal du colloque, le manoir de Svartå/Mustio, est un endroit où les influences culturelles de la capitale occidentale, Stockholm (au dix-huitième siècle), et la capitale orientale, Saint-Pétersbourg (au dix-neuvième siècle) se rencontrent ; le roi de Suède Gustave III tout comme le tsar de toutes les Russies Alexandre I<sup>er</sup> ont séjourné au manoir. Le programme du soir comportait un concert de musique composée par Mozart pour piano et flûte traversière, jouée sur des instruments viennois de l'époque, afin de célébrer le 250<sup>e</sup> anniversaire du compositeur, dans une simple église luthérienne. Finalement, les participants ont traversé une frontière linguistique en visitant la ville suédophone d'Ekenäs/Tammisaari sur la côte et le domaine des forges de Fagervik, un milieu dans lequel les transferts de frontières du dix-huitième siècle sont visibles encore aujourd'hui.

La Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle, fondée en 2001, a rapidement grandi et est devenue une société nationale comptant plus de cent membres de toutes les universités les plus importantes du pays, ce qui reflète à la fois les traditions anciennes des études du dix-huitième siècle en Finlande et l'intérêt actuel pour l'époque. Le dix-huitième siècle a été, dans plusieurs sens, une période formatrice pour la culture finlandaise. Une période d'histoire commune avec la Suède s'est terminée dans certaines parties de la Finlande

au dix-huitième siècle et dans tout le pays en 1809. Cet héritage a été chéri aussi durant la période de domination russe au dix-neuvième siècle et dans la République de Finlande depuis 1917. De nos jours, une des missions de la Société est de rappeler cet héritage aux Finlandais.

Évidemment, la Société dépend de soutien externe afin de pouvoir remplir cette mission et organiser des colloques comme celui-ci. Je voudrais ici remercier la fondation Niilo Helander et la SIEDS d'avoir rendu possible l'organisation de ce colloque international d'un point de vue financier. Nous sommes particulièrement reconnaissants au professeur Matti Klinge, notre ancien président, au professeur Jean Mondot, président de la SIEDS, et au professeur Hans-Jürgen Lüsebrink, trésorier de la SIEDS. La Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle voudrait aussi remercier le rectorat de l'Université de Helsinki pour avoir aimablement reçu les participants du colloque à l'université. La Société a été fondée en 2001 sur l'initiative du professeur Klinge et d'un nombre de jeunes chercheurs travaillant au département d'histoire de l'Université de Helsinki. En cinq ans seulement, la Société s'est élargie en une société académique vraiment nationale, et, j'ose le dire, internationale.

De la part de la Société finlandaise, j'aimerais aussi remercier nos hôtes d'avoir trouvé le temps et les ressources financières d'accomplir le voyage jusqu'en Finlande et d'avoir tant contribué au colloque et à la réunion de la SIEDS. C'est grâce à la communauté internationale de chercheurs que cet événement universitaire de haut niveau et cette phase importante du développement de la SIEDS ont été possibles. Nous les Finlandais avons pris plaisir à tous les instants partagés avec vous, et nous nous rappellerons avec délices les journées agréables de la fin de l'été 2006 passées avec vous à Sveaborg et à Svartå.

Cela a été un défi très positif pour la jeune et relativement petite Société finlandaise de prendre à sa charge l'organisation du colloque. Il a été merveilleux de travailler avec cette petite société de chercheurs dix-huitiémistes, avec sa volonté partagée de travailler pour le bien commun. Je voudrais remercier tous les membres du comité d'organisation de leur volontariat et coopération vitaux. Avant tout, nous sommes tous extrêmement reconnaissants à Charlotta Wolff (Université de Helsinki) d'avoir pris soin de la plupart des arrangements pratiques. Les autres membres du comité d'organisation, qui ont tous contribué d'une manière ou d'une autre à la réussite de la rencontre, étaient Kati Hämäläinen (Académie Sibelius), Johanna Ilmakunnas (Société de littérature finlandaise), Timo Kaitaro (Université de Helsinki), Petter Korkman (Université de Helsinki), Tuija Laine (Université de Helsinki), Päivi Mehtonen (Université de Tampere), Jouko Nurmiainen (Université de Helsinki),

Päivi Maria Pihlaja (Université de Helsinki), Henrika Tandefelt (Université de Helsinki), et Janne Tunturi (Université de Turku). Qu'ils soient ici tous chaleureusement remerciés, de même que ceux qui ont participé à l'édition de ce volume.

Jyväskylä le 29 mars 2007,

*Pasi Ihalainen*

président de la Société finlandaise d'étude du dix-huitième siècle  
Université de Jyväskylä

**The limits of the Enlightenment**

\*

**Les limites des Lumières**



Petter Korkman

## Conscience and police in the *Bibliothèque raisonnée des savans de l'Europe*

The Enlightenment was not a set of isolated national developments but a series of discourses crossing borders and boundaries. Through translations and learned journals especially, authors and readers kept in touch with each other across linguistic barriers, channels, and other geographical, political and religious divides. One way of exploring the question of borders during the Enlightenment is thus to look at mediating practices such as translation and popularizing journalism, and at the cosmopolite and partisan ideologies underpinning them. For such a study, journals in French and translation of learned writings into French are particularly important: French was increasingly the unchallenged *lingua franca* of polite discourse.

Awareness of an international or at least a pan-European audience is clearly expressed in many of the central eighteenth-century journals and reflects an often-expressed goal of reaching beyond established borders and group affiliations. Widely read periodicals like the *Journal des Sçavans* (1665–1792), *Journal de Trévoux* (1701–1767), Pierre Bayle's *Nouvelles de la république des lettres* (1684–1718) or Jean Le Clerc's three journals – *Bibliothèque universelle et historique* (1686–1693), *Bibliothèque choisie* (1703–1713), and *Bibliothèque ancienne et moderne* (1714–1727) – all explicitly reached out to an international audience.

Publishing houses were often active in setting up learned journals in which they had a vested interest. Book reviews, which constituted the bulk of the content of learned journals, were powerful marketing vehicles. The

journalists, in turn, were typically learned university professors and clerics with independent ideas about the tasks of a learned journal. Reviewers often offered detailed criticism and engaged deeply with the works being reviewed, providing long original chapters on the topics at the forefront of current debate. Journalists also had distinctive views of their broader cultural mission, which formed a central part of a journal's 'brand'. While journals produced by Protestants sometimes published letters, articles, and reviews written by Catholics and vice versa, the reader was never left in any doubt about what confessional group was responsible for a given journal.

The above-mentioned journals all claimed to cover every important book published in the world and competed for the position of the leading source for internationally-oriented intellectuals. The *Journal de Trévoux* represented the Jesuit perspective, endeavouring to 'defend religion against the onslaught of the journals of the heretics'. Pierre Bayle's *Nouvelles de la république des lettres*, like Le Clerc's three journals, expressed the sentiments of 'liberal' Calvinists and Dutch Arminists, especially those of the Huguenot refugees who formed such a distinctive group of cosmopolitan intellectuals in Europe after the Revocation of the Edict of Nantes in 1685. These Huguenot journalists were indeed among the *Trévoux* journal's central 'heretic' competitors, and the journals quite regularly made references to each other, giving the reader a sense of ongoing debate and competition laden with religious and ideological overtones, sometimes harshly expressed. At the same time, all of these journals were alike in having a stated policy of providing disinterested coverage. The eighteenth-century journals thus both reaffirmed or reinforced borders between religious or political groups and strove to overcome, question or blur such boundaries. It is precisely this tension that interests me here.

To explore the tension between cosmopolitan universalism and sectarian bias, I will take up an issue that also has to do with boundaries, but at a more abstract level. I will discuss two reviews that discuss the much-debated issue of religious tolerance, understood as a question about the boundaries between the sphere of individual self-rule and the sphere of public (or state) control. In so doing I invoke a contrast between two different views of the Enlightenment. Both views encapsulate elements of tension in the effort to bridge and overcome religious and ideological differences while still doing justice to the experiences of a given social group.

### The *Bibliothèque raisonnée*

The *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe* (1728–1753) was a learned journal produced in Amsterdam and created to fill the void left when Jean Le Clerc retired from journalism in 1727. As was traditional in eighteenth-century journals, the contents consisted mainly in review articles of recently published books. The journal's mission was adroitly captured by its title, which tells at least three important facts about the publication. These three points are further elucidated in the '*avertissement des libraires*' in the journal's first volume in 1728, which is tantamount to a manifesto.

First of all, the journal is a *bibliothèque*. In the eighteenth century, this term meant library not only in our sense of the word, but also in the meaning of a book or journal that provides an overview or summary reader's digest of published books. There were two main purposes in writing a *bibliothèque*. One, of course, was to help those who needed to decide what books to acquire for their personal library – a task that the publisher naturally considered central. The other was to help those who could not afford a library of their own, or who did not have the learning or the leisure to read a lot of books in different languages. Journals were often available through book clubs and could be borrowed or rented from cafés or vendors, and were thus accessible beyond the circles of the affluent. In fact, the journals, just like the translations of learned works, strove self-consciously to serve '*les gens sans lettres*', that is, the non-academic public. This makes the journals, like the annotated translations from Latin into vernacular tongues, part of a project to bring learning to a broader audience – a true Enlightenment project by any standards.

Secondly, the journal is a *bibliothèque raisonnée*. The emphasis on reason is meant to emphasise that the review is based on impartial argumentation rather than on prejudice and '*esprit de parti*'. In fact, the word '*raisonnée*' in the title was introduced to replace the term '*désintéressée*': less than a month before the first issue, the journalists were still planning to call their journal '*bibliothèque désintéressée*'. This language conveyed a desire to stand above the divisions between various coteries, to establish a neutral and thus universal perspective beyond such divisions. Overcoming partisan zeal is not only an internal struggle, however. It can also, as the journal's editorial emphasizes, be quite dangerous. An impartial but critical journalist could easily get into trouble with ecclesiastical and secular courts and might even risk personal battles:

*S'il témoigne de l'estime pour un hérétique ou du mépris pour un pilier de l'Orthodoxie, [...] quels combats personnels n'aura-t-il pas à soutenir tant de la part des Auteurs irritez, que de celle de leurs Partisans ? (Bibl. rais., vol. 1 [1728] p. xiii).*

In the *Bibliothèque raisonnée*, this dilemma was solved by leaving all the journal's authors in anonymity. As the *avertissement* inserted in the first volume explained, this practice should ensure that the journalists could reason freely and without constraint. Anonymity allowed the journalists to be impartial and not to let their reasoning be corrupted by fear of retribution from orthodoxy, be it Protestant or Catholic. The *Bibliothèque raisonnée*'s declared editorial policy thus expressed a desire to provide an impartial voice of public criticism of political and religious authorities.<sup>1</sup>

The journalists of the *Bibliothèque raisonnée* perceived criticism of religious authority and absolutism as something of a tradition in a Dutch-French journal. The *avertissement* refers to the journals of Pierre Bayle and especially of Jean Le Clerc as forerunners to their own project. The journalists also identified two types of thinkers who would rather see an end to the Dutch-French journals. The first type consisted of those who, driven by false zeal and fanaticism, accused Dutch-French journals of heresy because they gave favourable press to books that did not agree with vulgar (religious) prejudice. The other group was described as '*de vraies Esclaves [qui] s'irritent de ce qu'on ne fait pas consister, comme eux, la grandeur des Monarques, à pouvoir disposer, souverainement, de la Conscience & de la liberté des peuples*' (same, p. vii). The *Bibliothèque raisonnée*, in other words, provided uncomfortable criticism of intolerant rulers and religious zealots. This, the editorial affirmed, was its duty as an impartial critic, and public advantage in fact demanded that such journals be published (same, p. viii). It was this impartial reasoning that made prejudiced people protest the liberties taken by the Dutch-French journalists, and it was also such reasoning that journalists in most other countries objected to:

*Si c'est là tout ce que l'on veut dire, quand on parle de l'audace licentieuse de nos Journalistes, on leur fait un Crime ou de la leur bonheur, ou de leur vertu. Ils sont heureux de vivre en des Provin-*

1. The best introduction to the *Bibliothèque raisonnée* is Bruno Lagarrigue's impressive study *Un temple de la culture européenne (1728–1753): L'histoire externe de la Bibliothèque raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe* (Nijmegen, 1993). Lagarrigue has done much to identify the authors behind the journal's articles, studying some 7 000 letters written by journalists and publishers to reach his conclusions.

*ces, où la Liberté, qui s'y est ménagée une Azile, se vange, par leurs moyen, des Affronts qu'on lui fait dans tous les autres Etats de l'Europe, excepté la Grande Bretagne* (same, p. vii–viii).

The *Bibliothèque raisonnée* thus saw it as its task to provide impartial criticism that most European journals simply were not allowed to give. This role was also alluded to in the journal's title. The *Bibliothèque raisonnée*, the *avertissement* explained, will provide coverage of all the best works of learned Europeans, and it has correspondents in many European cities, who provide the journal with news on forthcoming books and other publications. Unlike national journals, the editorial explained, this journal will transcend the limits of national taste and tradition. National journals were one-sided: French publications focused on poetry and aesthetics, the British discussed nothing but theology, and the Germans published only Latin treatises on legal topics. The *Bibliothèque raisonnée*, however, would transcend the boundaries of national taste; it stated as its mission the goal of bringing the whole field of European learning to its audience.

For all its declared cosmopolitanism, the *Bibliothèque raisonnée*'s principal journalists shared very similar backgrounds. Jean Barbeyrac, Armand de La Chapelle, and Pierre Des Maizeaux, the three main journalists, were all born in France. Being Huguenots, their parents had to flee after the Revocation of the Edict of Nantes, with the three authors ending up as errant European intellectuals spending their lives mainly in the Netherlands, the Swiss republics, Ireland and England. Both Des Maizeaux and Barbeyrac had plans for an ecclesiastical career that they eventually gave up. Their increasingly heterodox religious views probably contributed to this change in career plans. La Chapelle, in turn, did pursue an ecclesiastical career, and heterodox or not, all three authors were intensely interested in religious issues and solidly anchored in a 'liberal' type of Protestantism emphasising reason over tradition and depicting tolerance as one of the central and genuine values of the Reformation. Nor did they refrain from criticising Luther and Calvin for their failures in this regard. The life careers of all three are thus strikingly similar to Le Clerc's, who was also born in France and who had to abandon his career as an Arminist (or Remonstrant) pastor in the Netherlands because of his heterodox ideas. Soon after, Le Clerc began publishing his famous journals.

The continuity between the *Bibliothèque raisonnée* and Le Clerc's journals is underlined by the former's frontispiece which, for the first nine issues, was the same engraving used in Le Clerc's *Bibliothèque ancienne et moderne*. The

picture shows the light of reason in the hands of a human figure impersonating science. The torch illuminates a library, in which Europe (in the guise of Minerva or Pallas Athene) points to all the learned volumes, or perhaps to science itself. Beneath the torch, a lonely figure at a table is intensely involved in reading and taking notes. This seems to be the main character in the picture: the reader of the journal, or perhaps the savant working to satisfy the reader's curiosity by writing a book review. Together with the *avertissement*, the picture conveys the idea of a journal dedicated to spreading the light of science and knowledge through critical and rational discussion of books and by inviting an increasingly broad audience into a library of impartial and free debate.

Given the background of its main journalists, it comes as no surprise to find that the *Bibliothèque raisonnée* is rich in discussions of religious tolerance. Below, I examine two book reviews from the early years of the *Bibliothèque raisonnée*. The first is a review of Nicolas Delamare's *Traité de la police*, the second edition of which was reviewed in the journal's fourth volume (1730). The second article is a review of Jean Barbeyrac's *Traité de la morale des Pères*, a review published in the very first volume of the journal (1728).

### Nicolas Delamare and *Le traité de la police*

Nicolas Delamare (1639–1723) was a *commissaire de police* in the Châtelet in Paris. He worked under the *lieutenant de la police*, a title created by Louis XIV in 1667. The newly-created independent Parisian police force answered directly to the King, and one of its crucial tasks was to execute the King's edicts against Calvinism in France.<sup>2</sup> In the *Traité de la police*, published in 1705, Delamare as a part of the newly-created police force attempted to justify both the existence of an independent state-run police force itself and to provide an analysis of its jurisdiction in such a way as to legitimise the practices instituted by the King.<sup>3</sup>

In the eighteenth century, the term 'police' did not usually refer to a force of law enforcement officers. Delamare explained that the term 'police' was currently being used in two ways. In a broad sense, 'police' referred to government in general; in a more restrained sense 'police' referred to the ways of governing an individual city. As a member of the Paris municipal police force, Delamare

2. The creation of a police force as a formally autonomous body is considered an important step in the invention of police in the modern sense of the word. See e.g. Hélène L'Heuillet, 'La généalogie de la police', *Cultures & Conflits* 48 (2002), p. 109–132.

3. For references, I have used the first edition (Paris, 1705).

clearly focused on the second meaning. Through his emphasis on a special class of officials enforcing the King's laws and edicts, Delamare also contributed to ushering in a more modern usage for the term 'police'. In striving to justify the order of officials created by Louis XIV, he wrote a history of the kinds of officials who, amongst the ancient Jews or the Greeks and Romans, were charged with implementing policies. For Delamare, the patrolling police officers were the all-important eyes of the authorities, *oculi Magistratuum* (p. 200).

Delamare was writing in the aftermath of the Revocation of the Edict of Nantes, and his work endeavoured to justify an already existing police force being used to implement anti-Calvinist laws. It is thus not surprising that he viewed the surveillance of religion as a central task of the police: this is in fact its first and foremost task, Delamare writes. The overreaching aim of police (or policy) is that of securing for men the utmost happiness of which they may be capable in their life on earth, and this happiness is based on goods of the soul, goods of the body, and goods of fortune (p. 3). In a Christian state the goods of the soul, and especially the knowledge of the true religion, are the first priority, and therefore should also be the foremost concern for legislation and policing. In his discussion of Delamare, Michel Foucault notes how Delamare, as was usual in early modern discussions of police, did not restrict the task of policing to the maintenance of external orderliness: the police are there not only to secure the preconditions for 'mere life', as it were, but also to produce something more.<sup>4</sup> But Delamare in fact put the case rather more strongly. The Greeks, as he understood them, viewed it as a primary task for the *politeia* to make life at the biological level possible, whereas a Christian state makes the good spiritual life and true religion the foremost task of policing, a priority higher than survival itself (p. 3–4).

Policing religion is advantageous both socially, Delamare explained, and a priority in itself. If all citizens could be brought to true religion, good morals and behaviour would follow naturally, so that other police measures would be unnecessary (p. 268). Secondly, survival is not the main point of policing: happiness, including in the afterlife, is a higher priority. This end, the happiness and salvation of citizens, the good life as defined by the true Church, should be pursued by Church and State together: both the priests and the police officers are in fact representatives of the universal Church. Mere sermons are not

4. Foucault, somewhat implausibly in my opinion, strives to argue that this 'something more' (*plus que vivre*) that the police must produce is a type of happiness that can be channeled as a force to strengthen the state. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France 1977–1978* (Paris, 2004), p. 334–335.

enough to bring all men to the true path. This is why the foremost task of good policing is to fight the three main enemies of Christianity: the Jews, the Pagans, and especially the heretics (p. 269).

Delamare amplified his message by using impressive engravings opening each chapter. The first engraving, heading the dedicatory letter to Louis XIV, depicts the King as a semi-divine figure riding in an airborne chariot, illuminated by divine light from above. In this light basks justice, traditionally depicted as a blindfolded woman with scales in her hand: except that in this picture, justice is freed from the traditional blindfold, thus emphasising that the King's justice is that of the all-seeing police. His spear points down below, into obscurity under dark clouds, where a dying hydra perishes with armed criminals by its side. In the accompanying dedicatory letter, Louis is praised for putting an end to an era of disorder where '*les blasphèmes regnoient dans les discours, l'irreligion dans les Temples, le relâchement, & la division dans l'Eglise*' (p. 3). In the illustration heading book 2 (*De la religion*), Emperor Constantine stands in the centre, receiving his orders from the Church Fathers who have convened at the Council of Nicaea. In the background, the Emperor's officers are at work burning the books of the Arians, who have been declared heretics by the council. The symbolism of the engraving is underscored by a Catholic reviewer writing for the *Nouvelles de la république des lettres*: Constantine's actions against the Arians '*représentent la première action où cet heureux concours [of worldly and ecclesiastical power] s'est rencontré depuis la naissance de l'Eglise*'.<sup>5</sup> As the main figure in the chapter, Louis XIV stands as another historical Constantine, applying his worldly power to serve the ends of the true Church.

In comparing Louis XIV with Emperor Constantine, Delamare joined other voices. The same comparison was made earlier by Bossuet, among others. Through the measures of the Christianised Roman Emperors, Bossuet explains,

[...] *la plus grande partie se réunissait, et les opiniâtres mouraient sans laisser de postérité, parce qu'ils ne pouvaient ni communiquer entre eux ni enseigner librement leurs dogmes. Ainsi tombait l'hérésie avec son venin, et la discorde rentrait dans les enfers, d'où elle était sortie.*

5. An anonymous review by a Catholic author qualified as '*une personne de beaucoup de mérite*'. In the review, which supports Delamare's views on the role of police, detailed and quite useful explanations are given for the engravings used by Delamare; see Jacques Bernard, *Nouvelles de la république des lettres* (Amsterdam), Juillet 1706, §1, p. 3–38 and Août 1706, §2, p. 136–180.

With Louis XIV, the same process happened even more quickly as the Calvinist minority eagerly converted, Bossuet wrote, to Catholicism. Thus he begged his readers to join him in the praise of ‘*la piété de Louis*’:

*Poussons jusqu’au Ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : Vous avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques : c’est le digne ouvrage de votre règne, c’en est le propre caractère. Par vous l’hérésie n’est plus : Dieu seul a pu faire cette merveille. Roi du ciel, conservez le roi de la terre : c’est le vœu des Eglises ; c’est le vœu des évêques.*<sup>6</sup>

Delamare’s stance was similar: for him, the partial tolerance accorded by earlier rulers, like Constantine, were half-measures. They were perhaps justified on pragmatic grounds, but in the end tolerance was an evil. ‘*L’Eglise*’, Delamare wrote, ‘*souffroit encore cette playe dans le siècle passé, lors que la Divine Providence luy a suscité la puissante protection de Louïs le Grand pour l’en délivrer*’ (p. 311).

### Review of *Traité de la police*

Let us now turn to the review of Delamare’s book. In 1729, a new edition based on the second Paris edition was published in Amsterdam, and this is the edition reviewed in the *Bibliothèque raisonnée*. Given how openly Delamare defended and justified the religious persecutions in France, one might expect the journalist of a mostly Huguenot journal to be quite aggressive in his review. The author was himself a Huguenot: he was Jean Barbeyrac, who had acquired fame mainly as translator of the natural law treatises of Grotius and Pufendorf. Barbeyrac had been eleven years old in 1685, when persecution had forced his family to flee France. Religious tolerance was a recurring theme in all his writings. Given this background, one might have expected him to be very critical and perhaps even outright dismissive of Delamare’s book. Instead, Bar-

6. Bossuet, *Oraison funèbre de très haut et puissant Seigneur Messire Michel Le Tellier, Chevalier, Chancelier de France. Prononcée dans l’église paroissiale de Saint-Gervais, où il est inhumé, le 25 janvier 1686*, published in Bossuet, *Oraisons funèbres*, éd. Jacques Truchet, electronic text of the Bibliothèque Nationale de France (Paris, 1998–1999) at <<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-101431>> (22 April 2007).

beyrac described the book as ‘*un livre curieux et instructif en son genre*’, and the author was credited with being ‘*un esprit net*’ (*Bibl. rais.*, IV.I, §I, p. 6).

I shall not concern myself here with the greater part of Barbeyrac’s review. Except for the discussion of tolerance, Barbeyrac was quite supportive of Delamare. Perhaps Delamare’s erudite and rational approach impressed the learned journalist. Delamare’s discussion of police duties relative to religion naturally gave rise to some protests on Barbeyrac’s part. The objective of Delamare’s second book, Barbeyrac explained, was to deal with religion as the main concern of the police. ‘Protestants’, Barbeyrac commented, ‘*comprendront d’abord ce qu’ils doivent attendre sur ce sujet d’un Catholique Romain*’. A Catholic, Barbeyrac is saying, will, as a matter of course, justify violence against heretics, Jews and Pagans. What Delamare failed to explain, Barbeyrac observed, is wherein the Pagans who persecuted the Christians erred: they too obeyed the principle that the secular authorities must impose the true faith (p. 19–20). If Christians have a right to force their convictions on Pagans, then Pagans reciprocally have the same right *vis-à-vis* Christians.

There are thus two main elements to Barbeyrac’s response to Delamare. First, intolerance is made a constitutive or characteristic part of Catholicism: a tolerant person is *ipso facto* no longer a Catholic. The Protestant reader, Barbeyrac suggests, already knows what a Catholic will say about policing religion. A second element is that tolerance is viewed as universal and impartial, whereas intolerance is a historical invention and expresses a failure to take the reciprocity requirement seriously. Thus Barbeyrac criticised Delamare for not heeding the Biblical and rational principle of reciprocity, ‘*Qu’il ne faut jamais faire à l’autrui, que ce que l’on en voudroit souffrir soi-même*’. This principle leads immediately to another, ‘*Que chacun a un droit naturel, qui ne peut lui être ôté sans injustice, de servir la Divinité de la manière qu’il croit lui être la plus agréable*’ (p. 21).

Just how Barbeyrac argued that the rule of reciprocity ‘immediately’ entails a set of universal human rights cannot be covered in this essay.<sup>7</sup> The gist of the argument is clear, however: every individual should accord others an area of religious and moral self-governance that he would not himself willingly part with. Delamare and every rational person, Barbeyrac argued, should be able to perceive that persecutions against Christians constituted a real injury

7. For a discussion of Barbeyrac’s theory of the inalienable rights of conscience, see Korkman, ‘Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness’, in Mäkinen & Korkman (eds), *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse* (Dordrecht, 2006), p. 257–283.

against their right to serve God as they deemed fit. But if Christians have such a right, then it would be irrational to deny the same right to others. Denying it would not be impartial or *désintéressé*, as it were. That Delamare, even when he mentioned the golden rule in his own book, nevertheless remained blind to the human rights that follow as a consequence from that rule, proves how much men are subject to letting themselves be blinded by ‘*les préjugés de Parti & de Religion*’.

Let us now turn to our second review, which was also written by Barbeyrac, an article in which Barbeyrac, hiding behind anonymity, reviews his own book. In this case, the book is his deeply polemical *Traité de la morale des Pères* from 1728.

### Intolerant Church Fathers examined

*Le Traité de la morale des Pères* is a peculiar work. The full title is *Traité de la morale des Pères de l'Église, où, en défendant un article de ma préface sur Puffendorf, contre l'Apologie de la morale des Pères du P. Ceillier, religieux bénédictin de la congrégation de St. Vanne & de St. Hydulphe, on fait diverses réflexions sur plusieurs matières importantes*.<sup>8</sup> The book's story begins with Barbeyrac's first big production, the first French edition of his translation of Pufendorf's *De jure naturae et gentium*. This translation came out in 1706 and contained a preface longer than many books. In the preface, Barbeyrac provided an influential overview of the history of the science of morality, that is, ‘of morality, natural law, and politics: or of all that one needs to act properly’.<sup>9</sup> In that history, natural law stands out as a doctrine taught by Jesus, whom Barbeyrac elsewhere described as a teacher of natural law.<sup>10</sup> After a long period of decadence and forgetfulness, the pure rational and Christian morality was resurrected not by theologians, but by Grotius and natural law theorists, Barbeyrac argued, making them the true heirs of the Reformation. The main source for the corruption of Christian thought in Barbeyrac's story are the Church Fathers whom he criticised in some detail.

Barbeyrac's preface to Pufendorf shocked many Protestant and Catholic authors, but in the end it was a Catholic monk, Père Remy Ceillier, who

8. (Amsterdam, 1728).

9. Barbeyrac, ‘Préface du traducteur’, in Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, trad. Barbeyrac (Amsterdam, 1706), p. i.

10. Barbeyrac, *Traité du Jeu, où l'on examine les principales questions de droit naturel et de morale qui ont du rapport à cette matière* (Amsterdam, 1709), 1.3 §2, p. 32–37.

provided the most substantial attack. Ceillier wrote a big book to defend the Church Fathers against Barbeyrac's criticism, and the *Traité de la morale des Pères* is Barbeyrac's reply to Ceillier. In this reply, Barbeyrac goes into even more detail to prove that the early Church Fathers are not reliable guides to morality. Tradition and authority cannot be relied upon, especially in ethics, argued Barbeyrac. Instead, by following Grotius and the 'new philosophy' approach to ethics, a person should take (his own) reason as the only valid starting-point.<sup>11</sup>

Barbeyrac also provided an elaborate defence of religious tolerance to counter the open intolerance of his critic: Ceillier is just as much a supporter of French persecution as was Delamare. In fact, Ceillier devoted quite a lot of energy to ridiculing the toleranceist attitude of e.g. Locke, whom Barbeyrac refers to approvingly in his translations of Pufendorf. In the *Traité de la morale des Pères*, Barbeyrac provided a long chapter focusing on the issue of tolerance, a chapter that he referred to repeatedly in his other translations and that he evidently considered important. It is this chapter that I shall focus on here. At the same time, it is crucial to retain a sense of how the tolerance issue connects with the liberal Protestant perspective expressed both in Barbeyrac's book and in his review. This attitude is illustrated in the review's opening lines:

*On a tant secoué le joug de l'Autorité Humaine, dans le Siècle précédent & dans celui où nous vivons, que ce seroit grand' merveille si l'on avoit laissé les anciens Docteurs, nommez Pères de l'Eglise, jouir paisiblement de ce respect excessif que des Siècles pleins de ténèbres lui avoient aquis (Bibl. rais., 1.1, §8, p. 108–109).*

While the Reformation had already shaken the authority of the fathers, said Barbeyrac, 'the light of the Modern Philosophy, & the serious study of Criticism' have brought the movement to a culmination point. The Church Fathers, the review goes on to assert, are poor at exegesis, but they are also poor philosophers and immoral persons. Monsieur Barbeyrac was quite right, Barbeyrac the anonymous review writer asserts, to criticise the Fathers. When a Catholic reader, in a later issue of the journal, protested the reviewer's blind faith in Barbeyrac's interpretations, he clearly did not know that the review was written by the book's author. The upset Catholic modestly admitted that he was probably not the right person to provide a full defence of the Church

11. For more detail on Barbeyrac's analysis of Grotius as reformer of morality and religion, see my article 'Barbeyrac on Scepticism and on Grotian Modernity' in *Grotiana (new series)* 20/21 (1999/2000), p. 77–106.

Fathers, or of Augustine, whom Barbeyrac had criticised vehemently, but Barbeyrac used the occasion to reply, still in the guise of the anonymous journalist, that the critic was quite well suited to that task: he was, Barbeyrac said, just foolish enough to take up the pen for such a cause (*Bibl. rais.*, III.1, §3, p. 86–87).

Barbeyrac saw himself as a Protestant fighter in the battle against authoritarian traditionalism. He emphasised that uncritical and dogmatic servility to tradition existed amongst Protestants, thus making the traditionalists and the Orthodox within both Catholicism and Protestantism his main targets. In so doing, he saw himself as continuing the true reformer's work in an impartial way, using both Protestant and Catholic thinkers to further his cause. But his book did more than simply deny the Church Fathers status as authorities. It also brought up key issues, including religious tolerance, or as Barbeyrac puts it:

*Mais il n'y a rien sur quoi il s'étende davantage, que sur la Tolérance Civile en matière de Religion : & il l'a fait, tant à cause de l'importance du sujet en lui-même, que parce que son Adversaire s'est déclaré pour la Persécution sans aucun détour, ni aucun ménagement, & d'une manière à montrer, dit notre Auteur, que l'esprit d'Intolérance est le grand mobile du zèle qui lui a mis en main la plume pour prendre la défense des Pères* (*Bibl. rais.*, I.1, §8, p. 118–119).

In the continuation of the review, published in a later number of the same year's *Bibliothèque raisonnée*, Barbeyrac provided a chapter-by-chapter examination of his book. Barbeyrac assured his reader that a real explanation of his defence of tolerance would require more space than the entire rest of the review, and recommended that his readers buy the book and read it for themselves. He also took note of the importance of the topic. Tolerance is a theme that must always be taken up repeatedly because of men's tendency to be blinded by their passions and by false zeal. Tolerance is '*une question où il ne faut presque, pour prendre le bon parti, que ne pas renoncer aux notions les plus simples & les plus Pures du Sens Commun, & ne pas dépouiller les sentimens, je ne dirai pas de la Charité, mais de l'Humanité la plus vulgaire*' (*Bibl. rais.*, I.2, §5, p. 321). Combined with Barbeyrac's emphasis on the implications of the Golden Rule, this assertion paints a picture of a universal right to freedom of religion as something that every normal adult would recognise as part of what it means to be human. Toleration is a sentiment of humanity.

### Paradoxes of impartiality

We have seen that Barbeyrac the journalist repeatedly invoked his impartiality – even when praising his own book in an anonymous review. This idea of impartiality is important for understanding the ideal set up by the journalists of the *Bibliothèque raisonnée* as a European journal. Impartiality also corresponds to the goal of finding a theory of politics, law and morality that would be adequate to the pluri-confessional realities of post-Westphalian Europe. In the *Bibliothèque raisonnée*, the absence of partisan zeal is described as a crucial virtue, even to the point of praising an author of a book about the Bible for being so impartial ‘*qu’on ne trouvera rien dans le Corps de son Livre, qui puisse découvrir quelle est la Religion qu’il professe, & à laquelle il fait gloire d’être inviolablement attaché*’ (*Bibl. rais.*, I.2, §9, p. 403). It is this aspiration to neutrality or impartiality that we must call into question.

A state, a critic and a judge all need to be impartial, or to treat different opinions evenly, but what does such impartial treatment consist of? For Barbeyrac and the journalists of the *Bibliothèque raisonnée*, the impartial judge, ruler, or critic was one who approved the right of all Protestants to freedom of religion. Impartiality here consists of leaving to each an area of individual self-rule, a private sphere in which neither the critic nor the ruler interferes. The impartial critic cannot, however, extend the same tolerance to Catholics. Why not? Are not a Catholic’s convictions equally genuine and is not the Catholic’s conscience equally his own affair, compared with the Protestant? ‘No and no’, replies our impartial journalist. The reason for this is that Catholics are doctrinally committed to partiality. A Catholic government is doctrinally committed to forcing all non-Catholics into the fold, the Catholic judge is committed to condemning all non-Catholic ideas as heresy, and the Catholic critic is bound to partiality and to intolerance. Thus in a review of Gaspar Caillard’s French sermons from Dublin, the journalist writes:

*L’intolérance est un Dogme dont l’Eglise Romaine se fait honneur, & les Societez Protestantes, qui lui en font une crime, ne laissent pas d’en avoir conservé toutes un levain qui fermente plus ou moins selon les temps, les lieux, & les personnes* (*Bibl. rais.*, II.2, §3).

For Barbeyrac, Catholicism was by nature an intolerant tradition. This conviction remained true for Barbeyrac even though some individual Catholics rejected persecution as evil. The Reformation on the other hand was by its

nature a tolerant movement, even though its central teachers, like Luther and Calvin, were against religious tolerance in actions and words. Thus Barbeyrac declared his intention:

[...] *de soutenir par tout le personnage d'un Protestant, qui, sans avoir égard à aucun sentiment particulier, suit exactement les principes communs de la Réformation, reconnus de tous ceux qui se sont séparés de l'Eglise Romaine, & qu'aucun d'eux n'oseroit nier, lors même qu'il parle ou qu'il agit d'ailleurs d'une manière qui ne s'y accorde pas* (*Bibl. Rais.*, 1.2, §9).

The expression '*sentiment particulier*' performs an interesting function in this sentence. Barbeyrac had already admitted that the main figureheads of the Reformation were intolerant both in their principles and in practice. Yet in spite of this he affirmed that Protestantism was defined by support for religious tolerance, and that intolerant attitudes are mere deviations from the norm, mere particular sentiments. In fact, an intolerant is not true to the principles of the Reformation. Barbeyrac has just, without blinking, declared both Luther and Calvin to represent 'particular sentiments' – their ideas being deviations from the true Reformation.<sup>12</sup> They are not true Protestants because they failed to defend religious tolerance. Conversely, the tolerant Catholic, for Barbeyrac, was no longer really Catholic.

There is some truth to the picture drawn by Barbeyrac and the other *Bibliothèque raisonnée* journalists. Delamare's chapters on the police as a force to employ against heretics and Jews as enemies of Christendom expressed an officially sanctioned French-Catholic approach. If the 'holy Louis' of Delamare is an enlightened ruler, he is one who brings light into darkness on the battlefield, spear held high. This image contrasts rather vividly with the main figure on the *Bibliothèque raisonnée*'s frontispiece, a hunched thinker reading and taking notes, jotting down his own interpretations and thoughts. But it is equally clear that the pictures leave much unsaid, that they correspond to strongly idealised perceptions of reality. The *Bibliothèque raisonnée* itself expressed acute awareness of this. Not only does it contain references to tolerant Catholic savants, but also it contains discussion of intolerant legislation and practices in many Protestant countries, including Great Britain and the Netherlands (see

12. In the views of the journalists of the *Bibliothèque raisonnée*, the real heroes of the Reformation are rather Grotius and Erasmus: the latter is referred to repeatedly in review articles and is affirmed to be a greater reformer than Calvin or Luther in e.g. *Bibl.rais.*, 1.1 §4, p. 43.

e.g., *Bibl.rais.*, II.1, §6, p. 163). In this sense, the assertion that Catholics must not be tolerated because all, by definition, are intolerant whereas Protestants are tolerant does not appear to be an impartial or unbiased assessment meant to overcome the main religious divisions in eighteenth-century Europe.

For Barbeyrac, there clearly was such a thing as an impartial approach to religion and politics. The main characteristic of this approach is that it makes the religious convictions and practices of individual citizens a private matter and extends some level of state protection to self-governance in the private sphere. In the review discussed above, the journalist approved of Caillard's argument that a person's religious opinions belong to him. Just as everyone must be allowed to see with his own eyes and to choose in matters that regard only himself (e.g., to choose a profession), so it is up to the individual to choose his way of life and his religion (*Bibl. rais.*, II.2, §3, p. 270). Each individual must be free to obey his conscience. In the *Traité de la morale des Pères*, Barbeyrac backed this claim with an assertion that came close to a declaration of moral autonomy. Thus he argued that forcing religious beliefs or moral ideals on people,

[...] *c'est manifestement vouloir les forcer à agir contre leur Conscience, & par là les mettre dans une disposition prochaine de fouler enfin aux pieds tout respect pour la Vérité & pour la Vertu.*

Forcing people to act against conscience makes them grow insensitive to their own convictions of what is right and good (p. 197). Instead, every individual must impartially be left free to define his own convictions, to form his own conscience. What the impartial approach to religion and politics entails is thus for each individual to be left free to choose which Protestant convictions he will subscribe to, so long as he does not embrace intolerance.

In conclusion, the impartiality of Barbeyrac and the *Bibliothèque raisonnée* journalists should not be taken as a plea for mutual, impartial recognition of both Protestants and Catholics. Impartiality as Barbeyrac conceived it demanded condemnation of Catholicism. If the *Journal de Trévoux*, with its declared intent of dealing out 'impartial' blows against all erring heretic opinions, strikes a modern reader as obviously less than completely impartial, then so too should the 'liberal' Protestant journals. It is true that the approach to religion and politics championed by such 'impartial' journalists as Barbeyrac is closer to the convictions that today's readers are likely to share. This must not blind us to the fact that this approach, in its historical context, was just as deeply entrenched in an *esprit de parti* as any of its competitors. Barbeyrac's plea for impartiality

was in fact a demand that a 'liberal' Protestant view, which perceived religion as a matter of inner conviction and even self-governance, should be favoured in society. Impartial tolerance, it must therefore be stressed, is not here defended as a solution to the conflict between Protestants and Catholics in Europe. In the end, the rhetoric of impartial tolerance does as much to support and renew the boundaries between Catholics and Protestants as the jargon of overt intolerance. The 'impartial' and 'liberal' Protestant can only conclude from his premises, that Catholicism is a danger to peace, prosperity and individual liberty, and that it needs to be fought rather than tolerated.



Charles T. Wolfe

**Determinism/spinozism  
in the radical Enlightenment: the cases of  
Anthony Collins and Denis Diderot**

**Introduction**

‘Frontier perspectives’, in current sociological or social-historical language, are a family of approaches in which the relevant unit of analysis is frontiers, that is, social, political, or economic interactions at the ‘edges’ of different states. If the frontier becomes the relevant unit even in a comparative analysis – so the suggestion goes – then we no longer need to have a nationalist historiography, an analysis in terms of nations or states.<sup>1</sup> If we turn towards the discipline which concerns us here, intellectual history, Jonathan Israel has recently proposed his own supra-national account of what he calls, after Margaret Jacob, the ‘radical Enlightenment’<sup>2</sup> – basically, Spinozism without Spinoza, or in other words, ‘Spinosisism’ with an ‘s’ rather than a ‘z’, as a pan-national, underground intellectual movement throughout the Enlightenment. This is not the actual, textually complete Spinozist doctrine, but rather the collection of re-

1. Peter C. Perdue, ‘A frontier view of Chineseness’, in *The resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 year perspectives*, eds G. Arrighi, T. Hamashita & M. Selden (London, 2003), p. 51.

2. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650–1750* (Oxford, 2001). The idea of distinguishing between Spinozism with a ‘z’ and Spinosisism with an ‘s’ (as in the *Encyclopédie* article ‘SPINOSISTES’) was suggested by Ann Thomson at the conference on radical Enlightenment held at the ENS (Lyon) in February 2004, the proceedings of which are forthcoming: *Qu’est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l’Âge classique*, dir. C. Secretan, T. Dagron & L. Bove (Paris, 2007).

verberations of various second-hand appropriations of Spinoza as a radical thinker, throughout enlightened Europe.<sup>3</sup> Like the ‘frontier perspective’, Israel’s radical Enlightenment is meant to complement or perhaps even remedy the study of ‘national’ Enlightenments.

In what follows, I would like to look at two figures of this radical Enlightenment, of slightly unequal fame: the English deist Anthony Collins (1676–1729), a figure chiefly active in the first quarter of the eighteenth century, and the French materialist Denis Diderot (1713–1784), who is roughly of the next generation. From a frontier perspective, or a supra-national perspective like Israel’s, everything brings Collins and Diderot together, *ils ont tout pour s’entendre*, including their basic commitment to ‘Spinozism’ with an ‘s’, and specifically, what concerns me here, the Spinozist claim according to which ‘In the Mind there is no absolute, or free, will, but the Mind is determined to will this or that by a cause which is also determined by another, and this again by another, and so to infinity’, which can be supplemented with Spinoza’s statement that ‘men believe themselves free because they are conscious of their own actions, and ignorant of the causes by which they are determined [...] the decisions of the Mind are nothing but the appetites themselves, which therefore vary as the disposition of the Body varies’.<sup>4</sup>

Neither Collins nor Diderot are Laplacian determinists, unlike d’Holbach, or in a more restricted sense, Hobbes. They both recognise the specificity of the mind, mental events and processes, and the need for the determinist to attend to this specificity. In other words, a Spinozistic determinist emphasises a more specific kind of determination than a Laplacian determinist, who emphasises predictability, based on the laws governing the basic components of the universe and their interactions, and in that sense is purely a physicalist; the latter view, incidentally, is found prior to Laplace not only in d’Holbach, but also in Condorcet.<sup>5</sup> My claim in this essay will be that Collins and Diderot put

3. Yves Citton’s *L’Envers de la liberté: L’invention d’un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières* (Paris, 2006) is a fascinating attempt to take Israel’s model and reevaluate it in less historical terms, as an ‘invention of Spinozism’ in the Enlightenment.

4. Spinoza, *Ethics*, II, p. 48; III, p. 2d.

5. See P.-S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (1814; Paris, 1921), p. 3. The text was revised up until 1825, but Laplace had already presented the ideas in a lecture at the École Normale in 1795, and even earlier, had read a paper to the Académie des Sciences in 1772 on calculus and the ‘système du monde’, containing the germ of the present passage. Condorcet’s 1768 *Lettre sur le système du monde* contains an extremely similar passage, as does d’Holbach’s *Système de la nature* (I.iv), which appeared in 1770.

forth two very different versions, or scenarios, of this Spinozist determinism – one more English, Lockean, and skeptical, the other more Continental and embodied; indeed, the latter amounts to an actual metaphysics, something that the English tended to treat with suspicion. Comparing these two authors on this topic should demonstrate that being a determinist, as part of the radical Enlightenment, meant something quite different than it meant even in the early nineteenth century – a shade of meaning we seem to have retained until the present day – and indeed, that it meant two rather different things on either side of the Channel.

Collins's reception in the French radical Enlightenment was chiefly mediated by Voltaire and d'Holbach. Voltaire declared, specifically as regards freedom and determinism, that

[...] *cette question sur la liberté de l'homme m'intéressa vivement; je lus les scolastiques, je fus comme eux dans les ténèbres; je lus Locke et j'aperçus des traits de lumière; je lus le traité de Collins, qui me parut Locke perfectionné; et je n'ai jamais rien lu depuis qui m'ait donné un nouveau degré de connaissance.*<sup>6</sup>

As to d'Holbach, he translated several of Collins's more polemical deistic works, on prophecy, the 'grounds of the Christian religion', and the contents of the journal *The Independent Whig*, in which Collins had published anonymously. However, the contrast I am interested in exploring is between Collins and Diderot.

### Collins' volitional determinism

The work of Collins which concerns us here is his *Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, published in 1717. Collins credits Locke, Bayle, Leibniz and Cicero as his chief influences, and also locates his work with respect to early eighteenth-century debates on the nature of evil – notably William King's *De origine mali*, later translated by the Lockean, Edmund Law. Not explicitly mentioned but clearly in the background are Hobbes, specifically, his debate with Bishop Bramhall on liberty and necessity, and Spinoza, whose *Opera posthuma* was in Collins's library, as well as Lucas' *La vie et l'esprit de*

---

A study of proto-Laplacian determinism in the later part of the eighteenth century in France remains to be written – but this would no longer be a 'frontier' perspective in any sense.

6. Voltaire, 'Le philosophe ignorant', § xiii, in *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, vol. 26 (Paris, 1879), p. 55.

*Spinoza*. Collins also mentions Spinoza positively in his debate with Samuel Clarke, and the catalogue of his library indicates that he owned a great deal of clandestine literature: Vanini, Campanella, Cardano and Bruno, whose *Spaccio* he had translated for his private usage, even if Toland ended up publishing the translation.<sup>7</sup>

However, the key intellectual figure in his life was Locke, who himself felt, as he wrote to Collins in his last year, that ‘I know nobody that understands [my book] so well, nor can give me better light concerning it [...]’ Locke also wished that if he were ‘setting out in the world’ anew, he could have ‘a companion as you [...] to whom I might communicate what I thought true freely’.<sup>8</sup> The extent to which Collins’ political and theological radicalisation of Locke would have been *desired* by Locke is an open, and interesting question, but cannot be addressed here. I merely want to make clear that Collins’ brand of determinism, like the rest of his philosophy, including his debate with Samuel Clarke on matter and thought, is heavily conditioned by Lockean concepts. It should thus not be seen as merely a renewal or repetition of Hobbesianism, as has been claimed in a recent, and prominent study of liberty and necessity in eighteenth-century British thought.<sup>9</sup>

Indeed, the closeness between Locke and Collins reaches fairly unexpected levels of pathos, with Locke declaring that ‘you are mistaken in me. I am not a yonge Lady a beauty and a fortune’. Collins, for his part, responded that:

I am not mistaken in you, for though you are not a Young Lady a Beauty and a fortune Yet I have more satisfaction and pleasure in your friendship than I can hope for from those qualifications only

7. See James O’Higgins, *Determinism and freewill: A. Collins’ A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (The Hague, 1976), p. 36–37. Collins, *An Answer to Mr Clarke’s Third Defence*, printed in vol. 3 of *The Works of Samuel Clarke*, 4 vols. (1738; reprint, New York, 1978); *A Complete Catalogue of the Library of Anthony Collins* (London, 1731). On Collins, Toland and Bruno see Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution* (Ithaca, 1976), p. 245; Israel, *Radical Enlightenment*, p. 615.

8. Locke to Collins, letters 3504 (April 3<sup>rd</sup> 1704) and 3361 (October 29<sup>th</sup> 1703), respectively, in Locke, *Correspondence*, ed. E.S. De Beer, vol. 8 (Oxford, 1976–1989), p. 263, 297.

9. James A. Harris, in *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy* (Oxford, 2005), p. 13, 55–58, describes Collins as a return to Hobbes, which was in fact the mainstream nineteenth-century view. I agree instead with Peter N. Miller, ‘Freethinking and “Freedom of Thought” in Eighteenth-Century Britain’, *Historical Journal* 36:3 (September 1993), for whom Locke was ‘the most profound influence on Collins’ (p. 609).

[...]. If I fall into the strain of a Lover, it is from motives that arise within me, and that are not in my power to prevent. You must cease to be what you are; nay you must never have been what you have been, to destroy that disposition of mind that has so much merit for its foundation. [...] You [...] who while in town are so Young, Lusty and Willing.

Locke wrote later:

I have long since surrendered myself to you. [...] I am your captive by the soft but stronger force of your irresistible obligations, and with the consent and joy of my own mind. Judge then whether I am willing my shadow should be in the possession of one with whom my heart is and to whom all that I am, had I any thing beside my heart worth the presenting, does belong. [...]

Finally, in a letter he wished to be delivered to Collins after his death, declaring 'I know you loved me living'.<sup>10</sup> Such language demonstrates, at the very least, an unusual degree of intellectual intimacy between these two philosophers.

This closeness is also visible in their ideas on determinism. Locke, in the chapter of his *Essay Concerning Human Understanding* on 'Power' (book II, chapter xxi),<sup>11</sup> had put forth a very complex critique of the idea of free will. Its complexity is in good part due to Locke's inclusion in the chapter of each state of his evolving views on the topic, as he revised the *Essay*. Notably, beginning in the second edition, Locke abandoned his initial view that our will is determined by the greater good, and puts forth a new category, 'uneasiness':

[Uneasiness] is the great motive that works on the Mind to put it upon Action, which for shortness sake we will call determining of the Will (*Essay*, II.xxi, §29);

[W]hat [...] determines the Will in regard to our actions is not [...] the greater good in view: but some (and for the most part the most pressing) *uneasiness* a man is at present under (§31);

10. Locke to Collins, March 21<sup>st</sup>/24<sup>th</sup> 1704, letter 3498, p. 253, 255 (spelling unchanged); Collins to Locke, March 30<sup>th</sup> 1704, letter 3500, p. 258; Locke to Collins, August 16<sup>th</sup> 1704, letter 3613, p. 378; Locke to Collins, August 23<sup>rd</sup> 1704 (but delivered as Locke asked, after Locke's death, October 28<sup>th</sup>), letter 3648, p. 417 (all in *Correspondence*, vol. 8).

11. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690, 5<sup>th</sup> ed. 1701], ed. P. Nidditch (Oxford, 1975) (quoted directly by book, chapter and paragraph number).

[G]ood, the *greater good*, though apprehended and acknowledged to be so, does not determine the will, until our desire, raised proportionately to it, make us uneasy in the want of it (§35).

But Locke, perhaps afraid of the deterministic consequences of this kind of hedonism, in which my actions are almost entirely motivated (or determined) by my most pressing uneasiness, reintroduces a kind of unconditioned moment in this schema, which he calls the 'suspension of desire', a reflexive, second-order relation to the various pressing desires or uneasinesses:

For, the mind having in most cases, as is evident in experience, a power to *suspend* the execution and satisfaction of any of its desires; and so all, one after another; is at liberty to consider the objects of them, examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty man has; [...] we have a power to suspend the prosecution of this or that desire; as every one daily may experiment in himself. This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that which is (as I think improperly) called *free-will*. For, during this *suspension* of any desire, before the *will* be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge of the good or evil of what we are going to do; [...] (*Essay*, II.xxi, §47).

This is the hinge on which turns the *liberty* of intellectual beings, in their constant endeavours after, and a steady prosecution of true felicity,- That they can *suspend* this prosecution in particular cases, till they have looked before them, and informed themselves whether that particular thing which is then proposed or desired lie in the way to their main end, and make a real part of that which is their greatest good. [...] experience showing us, that in most cases, we are able to suspend the present satisfaction of any desire (§52).

This is what Collins is going to react to, in contrast to his otherwise quite Lockean outlook. He bluntly declares at the beginning of his *Inquiry*<sup>12</sup> (p. i-ii) that he will be 'denying liberty' in most senses of the word, adding later on

12. Collins, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (London, Robinson, 1717; reprinted in O'Higgins, *Determinism and freewill* and as a separate edition (New York, 1976), p. i-ii).

that ‘the common notion of liberty is *false*’ (p. 22) and ‘if a cause be not a necessary cause, it is no cause at all’ (p. 58). Given his ‘causal axiom’ – that all actions have a beginning, and everything that has a beginning has a cause, hence all actions are caused necessarily (p. 59) – he cannot accept the idea of suspension.

Collins asks if we are free to will or not will, and answers ‘No’: ‘we have not that liberty’ (p. 37). If an action which is in our power suggests itself to us, e.g., going for a walk, the will *to go or not to go* for a walk exists right away. The same is true if someone asks if I would like to go for a walk tomorrow: my will responds immediately (p. 38). I can either will that which is offered to me, not will it (but precisely, ‘I do not want to go for a walk’ does not mean ‘I have no will at all’ but rather ‘I will not go for a walk’ or more technically, ‘I will to not go for a walk’), or defer willing, which again means to ‘have a will to defer willing about the matter proposed’ (p. 38). As soon as someone asks if I wish to go for a walk, I have no choice but to will. Even when I reject all alternatives that are offered to me, my decision is still a volition.

This is Collins’s first explicit criticism of Locke. The moment of suspension of the execution of our desire is a ‘moment of freedom’ which Collins rejects.<sup>13</sup> He explains that Locke’s mistake is a verbal one, concerning the future tense: if I choose to put off my decision to go for a walk – Collins magnifies the example here, so that it becomes ‘going to France or Holland’ (*Inquiry*, p. 39, 52) – it does not mean that my willing has actually been suspended, since my will has exercised its power in any case. As he puts it, ‘*suspending to will* is itself an *act of willing*’, it is, as he repeats, ‘willing to defer willing about the matter propos’d’ (p. 39, author’s emphasis).<sup>14</sup> Recall that Locke’s doctrine of suspension appeared to reintroduce an uncaused, ‘libertarian’ component into an otherwise coherent determinism of ‘uneasiness’. Indeed, Locke was always quite explicit about suspension being voluntary; he spoke of ‘hold[ing] our wills undetermined’ (*Essay*, II.xxi.52) until we have examined the possible courses of action, a formulation which

13. Indeed, it may well be that this is from Malebranche. See Gideon Yaffe, ‘Locke on Suspending, Refraining and the Freedom to Will’, *History of Philosophy Quarterly* 18:4 (2001), p. 387, n. 2. Concretely, Malebranche had declared that ‘the power of suspending judgment [...] is the principle of our liberty’ (*Traité de la nature et de la grâce*, III, i, 13, in *Œuvres*, éd. G. Rodis-Lewis, vol. 2 [Paris, 1992], p. 117).

14. This is also Leibniz’s objection to Locke’s notion of suspension, in the *New Essays on Human Understanding*, ed. & trans. P. Remnant & J. Bennett (Cambridge, 1982), II.xxi.47.

is open to Collins' critique. The problem does not lie in the chain of events that gives rise to suspension, but in the purportedly undetermined nature of the state of suspension once we are in it.

Collins takes over much of Locke's critique of free will but he rejects the introduction of 'suspension'. We are never fully free because we are always willing: this is a *psychologically sophisticated determinism*, or, to put it differently, a determinism which *recognises the specific nature of volitions*: it is a *volitional determinism*.<sup>15</sup> Indeed, Collins, for all his neat Spinozistic causal closure, nevertheless maintains a form of compatibilism, more specifically, a position closely resembling what used to be called the 'Hume-Mill thesis', according to which 'an act [is] free insofar as the agent's motives or drives are a link in its causal chain', and 'these motives or drives may themselves be as rigidly determined as you please'.<sup>16</sup> It is rarely, if ever noted that Collins formulates this position before Hume; his own term for it is 'moral necessity':

I contend only for what is called *moral necessity*, meaning thereby, that man, who is an intelligent and sensible being, is determined by his reason and his senses; and I deny man to be subject to such necessity, as is in clocks, watches and other beings which for want of sensation and intelligence are subject to an *absolute, physical or mechanical necessity* (Collins, *Inquiry*, p. iii; emphasis mine).

Later, after a long critique of freedom as indifference, Collins says that even in such an apparently indifferent situation such as choosing between two eggs,

[...] all the various modifications of the man, his opinions, prejudices, temper, habit and circumstances are to be taken in and considered as causes of election no less than the objects without us among which we choose (p. 47).

15. I borrow this term from Vere Chappell, 'Locke on the Freedom of the Will', in Chappell (ed.), *Locke* (Oxford, 1998), p. 86, but use it in a different sense. He uses it like the older term 'psychological determinism', to refer to Locke's doctrine of action as determined by the will; I extend the term to mean a type of determinism which allows for, indeed *focuses on*, volitions and other mental acts, in contrast to a 'physicalist' determinism which denies the existence of this level of action, or at least seeks to reduce it to a lower-level explanation.

16. W. V. O. Quine, 'Things and their place in theories', in P. K. Moser & J. D. Trout (eds), *Contemporary Materialism* (London, 1995), p. 199 (he attributes this view to Spinoza and Hume).

Thus 'it is contrary to experience to suppose any choice can be made under an equality of circumstances' (p. 52). But what is determining our choice is not particularly the beating of the wings of a butterfly in China, but these specifically 'moral' (affective, volitional) causes. Collins' insistence on distinguishing two kinds of necessity is a skilful maneuver faced with opponents such as Samuel Clarke, who from his Boyle Lectures onwards had asserted 'moral necessity' for the opposite reason, precisely to defend the moral realm against any encroachment of physicalistic reductionism:

The necessity by which the power of acting follows the judgment of the understanding is only a moral necessity, that is, *no necessity at all* in the sense wherein the opposers of liberty understand liberty. For moral necessity is evidently consistent with the most perfect natural liberty.<sup>17</sup>

In contrast, Collins presents liberty and necessity as 'consistent' in the *Inquiry*. Clarke will of course be quite unhappy with this revised version of the concept of moral necessity, which he views as collapsing our determination by our desires, emotions and beliefs into mere 'motions of a clock', as he says in his first Boyle Lecture (*A Demonstration of the Being and Attributes of God*, p. 64). He returns to this opposition between the 'free' human power of self-motion and this blind mechanical necessity in his controversy with Collins on matter and thought, known as the *Letter to Dodwell* – stating that if thinking were a mode of matter, every thinking being, including God, would be governed by 'absolute necessity, such as the motion of a clock or a watch is determined by'<sup>18</sup> – and later, in correspondence with Leibniz. Curiously, when Clarke responds to Collins' usage of the clock metaphor in his 1717 remarks on the *Inquiry*, he appears to grant that the only difference between a human being and a clock is that the former has sensation and intelligence (whereas the latter does not), but then adds that sensation and intelligence *are not the power of action*. That is, it is not the having of sensation or intelligence which makes the difference, since 'the pulsation of the heart, though joined with sensation, is yet as necessary a motion as that of

17. Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (First Boyle Lecture, 1705), § x, in *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, ed. E. Vailati (Cambridge, 1998), p. 73 (emphasis mine); for Collins' retort, see *Inquiry concerning Human Liberty*, p. 112.

18. Clarke, *A Third Defense of an Argument made use of in A letter to Mr. Dodwell*, in *The Works of Samuel Clarke*, vol. 3, p. 851.

a clock', such that the pulsations of the heart 'are no more an action of the man, than the other is of the clock'.<sup>19</sup>

From our standpoint, which focuses on Collins, the point is that the only difference between a human being and a clock is that the former has sensation and intelligence, which are the grounds for it being governed by a specifically 'moral' necessity. Both the cogs of a clock in relation to the clock as a whole, and my desires, attitudes, or beliefs in relation to my 'acting' as a whole, are causally linked. There is no *less* causality in the latter case than in the former. However, Collins sidesteps the issue of reductionism, whether ontological or explanatory, because he deliberately remains at the strictly psychological level, never inquiring into how it is that a deterministically driven agent in a causal world might also be a *natural* agent.

This is precisely what Diderot will want to address, declaring, 'What a difference there is, between a sensing, living watch and a golden, iron, silver or copper watch!'<sup>20</sup> La Mettrie had famously stated in the opening paragraphs of *L'Homme-Machine* that the question, 'can matter think?' is tantamount to asking 'can matter tell time?', and he later seeks to exploit, for materialist purposes, the celebrated clock metaphor which appears in countless texts of the period.<sup>21</sup> What is both interesting and confusing about this metaphor, actually an analogy, is that it can be understood as a *mechanistic* analogy or as a strictly *functional* analogy (thought is a functional property of organized beings, like telling time is for clocks), as has been clearly pointed out by Timo Kaitaro.<sup>22</sup> In contrast, if we think back to the debate between Collins and

19. Clarke, 'Remarks on a book, entitled, *A Philosophical Inquiry into Human Liberty*', in *The Works of Samuel Clarke*, vol. 4, p. 722; Clarke, *Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, p. 133. In response to one of the letters from 'an Anonymous Gentleman of Cambridge', Clarke adds that Collins' distinction between moral and physical necessity, with the example of a scale, is misleading, because in the end Collins' 'moral necessity' has us be just as determined as a scale is by its weights.

20. *Éléments de physiologie*, in Diderot, *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (Paris, 1975–), vol. 17, p. 335; Diderot, *Œuvres*, éd. L. Versini, vol. 1: *Philosophie* (Paris, 1994), p. 1283.

21. La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Markovits (Paris, 1987), vol. 1, p. 63; Descartes, *Principes*, IV, §203, in *Œuvres*, éd. Adam-Tannery (Paris, 1964–1974), vol. 11, p. 321–322; *Description du corps humain*, vol. 11, p. 226; *Discours de la méthode*, § V, vol. 6, p. 57, 59, and Samuel Formey, *Recherches sur les éléments de la matière* (1747), § XLV, LV, in *Mélanges philosophiques* (Leyden, Élie Luzac, 1754).

22. Kaitaro, "Man is an admirable machine" – a dangerous idea', in M. Saad (dir.), *Mécanisme et vitalisme: La lettre de la Maison française d'Oxford*, vol. 14 (special issue,

Clarke as to the difference between the motions of a clock, and the pulsations of the heart, Diderot's point is that a robust determinism must in fact take account of the specificities of organic or 'organised' beings – while remaining a determinism.

### Diderot's embodied determinism

Diderot, like Fontenelle – in the latter's clandestine *Traité de la liberté de l'âme*, written in 1700 but only published, anonymously, in 1743 – but on a more empirical plane, considers that mental faculties such as memory and the will are processes which turn out to be *cerebral* processes: 'Man's key characteristics lie in his brain, not in his external constitution', so that, e.g. 'in order to explain the mechanism of memory we have to examine the soft substance of the brain'.<sup>23</sup> He also denies that there is any fundamental difference between reasoning or internal contemplation, and sensation: '[T]here is only one operation in man: sensing, and this operation is never free'.<sup>24</sup> This can be seen as a continuation of the Lockean emphasis on hedonism *qua* determinism, precisely as in Collins, but being a materialist he is not content to leave the story there. In *Le Rêve de D'Alembert*, he will provide hints, *esquisses* of a biological or perhaps biologicistic theory of self, in which selfhood is derived from the functioning of the central nervous system, and the will is longer a faculty with a capital F but rather a part of the cognitive functions of an animal as a whole. Thus 'there can be no rational goodness or wickedness, although there can be an animal goodness or wickedness [...]'.<sup>25</sup>

Briefly put, Diderot is initially a hard determinist, declaring 'there is only one kind of causes [...]: physical causes', 'the physical world and the moral world are one and the same', or, lastly, 'the moral world is so intimately tied to the physical world that it appears both are really one and the same ma-

2001), p. 117 and more broadly, Sidney Shoemaker, 'Some varieties of functionalism', in *Identity, Cause and Mind* (Cambridge, 1984), p. 266.

23. *Éléments de physiologie*, in Diderot, *Ceuvres complètes*, vol. 17, p. 326, 470.

24. Franz Hemsterhuis / Denis Diderot, *Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*, éd. G. May (New Haven & Paris, 1964), p. 155 [59a]; Diderot, *Ceuvres*, ed. Versini, vol. I, p. 717.

25. Diderot, s.v. 'DROIT NATUREL (*Morale*)', in Diderot & D'Alembert (dir.), *Encyclopédie raisonnée des sciences, des arts et des métiers* (reprint, Stuttgart & Bad Cannstatt, 1966), vol. 5, 115b. Notice that he is not denying the existence of goodness or wickedness (a view which he attributes to La Mettrie).

chine'.<sup>26</sup> Yet later, when critiquing Helvétius, he grows dissatisfied with the lack of specificity of such explanations, and declares that 'I am a man, and I require causes proper to man'.<sup>27</sup> It is comments like these which lead me to stress that Diderot is not what I have termed a Laplacean determinist: yes, the universe is a causally closed whole, but within that whole Diderot wants specific explanatory and indeed ontological strata ('causes proper to man'). The idea that in a causally closed universe, there might be causes 'proper to man' may sound a bit like moral necessity, as distinguished from the necessity of the motions of a clock; but the novelties are that:

(a) This is linked up with the concept of *organisation* and the notion of organic *continuity* rather than mere *contiguity*, on which it is premised.<sup>28</sup> Very summarily, one could say that the term *organisation* was used in the same way as the term 'organism', which only became current in French (or German) by the 1800's, even though Leibniz had introduced it into French in the early 1700's. It referred to our bodily constitution inasmuch as it displayed features which were not present in machines, such as self-regulation, or the 'sympathy' between the organs which the Montpellier vitalists insisted on so emphatically. However, the concept of 'organisation' is compatible with mechanistic, reductive explanations in a way that the concept of 'organism', especially in its Kantian and Romantic reinterpretations, is not.

The difference between the life of an organic being and the life of a wooden automaton, or a watch, is not that the former possesses a soul, or is free, whereas the latter is not. The difference is, one might say, a *structural* one, between two different types of arrangements of parts. But notice that my *organisation* is not a substructure on which I supervene as a person or an individual; it *is* my individuality.

(b) Inasmuch as I am an organic being, I am modifiable or corrigible, like the dog which recognises the stick with which its master had beaten it,<sup>29</sup> but I

26. Letter to Landois, in Diderot, *Œuvres complètes*, vol. 9, p. 258; *Paradoxe sur le comédien*, in *Œuvres complètes*, vol. 20, p. 53; 'Dieu et l'homme' (an unpublished review of a 1771 book of that title by Pierre-Louis Sissous de Valmire, intended for Grimm's *Correspondance littéraire*), in *Œuvres complètes*, vol. 20, p. 655.

27. Diderot, *Œuvres*, éd. Versini, vol. 1, p. 796.

28. See Karl M. Figlio, 'The metaphor of organisation: an historiographical perspective on the bio-medical sciences of the early 19<sup>th</sup> century', *History of Science* 14 (1976).

29. Respectively, (i) Diderot, s.v. 'MODIFICATION', *Encyclopédie*, vol. 10, p. 602a / Diderot, *Œuvres*, éd. Versini, vol. 1, p. 479 (a more elaborate version is at p. 665); (ii) *Jacques le fataliste*, in Diderot, *Œuvres complètes*, vol. 23, p. 190 (Leibniz had remarked that when the master raises a stick, the dog fears a blow [*New Essays*, II.xi.11]; see also Hume, *A*

am also a *unity*, a unified whole: ‘Regardless of the multitude of causes which concurred to make me what I am, I am a single cause [*une cause une*]’<sup>30</sup>.

(c) All of this is connected to Diderot’s brief but dense article in the *Encyclopédie* entitled ‘SPINOSISTES’, in which ‘modern Spinosists’ are distinguished from ‘ancient Spinosists’ because the former specifically assert a metaphysics of living matter, tied to the new theory of biological epigenesis:

*SPINOSISTE, s. m. (Gram.) sectateur de la philosophie de Spinoza. Il ne faut pas confondre les Spinosistes anciens avec les Spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c’est que la matière est sensible, ce qu’ils démontrent par le développement de l’œuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l’état d’être sentant & vivant, & par l’accroissement de tout animal qui dans son principe n’est qu’un point, & qui par l’assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant & vivant dans un grand espace. De-là ils concluent qu’il n’y a que de la matière, & qu’elle suffit pour tout expliquer ; du reste ils suivent l’ancien spinosisme dans toutes ses conséquences.*<sup>31</sup>

Modern ‘Spinosists’, in other words, are materialists for whom the biological is the reducing theory; faced with metaphysical dualism, with the concept of soul, or self, or personal identity, they respond by subjecting such phenomena to the conceptual ‘filter’ of the emerging biological sciences. What it is to be me is to have my unique *organisation*; it is governed by biological laws – although Diderot, a stalwart Lucretian, is more interested in how natural forms suddenly arise and then are ‘exterminated’, than in stability or law-like behavior.

So the one key difference between Collins’ determinism and Diderot’s is the specifically ‘embodied’ flavour of the latter; but in addition, Diderot also re-

---

*Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton [Oxford, 2000], 1.iii.16); (iii) Hemsterhuis / Diderot, *Lettre sur l’homme*, p. 285 [124a] / Diderot, *Œuvres*, éd. Versini, vol. 1, p. 737.

30. Hemsterhuis / Diderot, *Lettre sur l’homme*, p. 157 [60a] ; Diderot, *Œuvres*, éd. Versini, vol. 1, p. 718. Jacques Chouillet’s essay ‘Des causes propres à l’homme’, in *Approches des Lumières: Mélanges offerts à Jean Fabre* (Paris, 1974) remains the best commentary on Diderot’s changing understanding of causes and determinism.

31. Diderot, s.v. ‘SPINOSISTES’, in Diderot & D’Alembert (dir.), *Encyclopédie*, vol. xv, p. 474a. See the penetrating analysis by Alexandre Métraux, ‘Über Denis Diderots Physiologisch Interpretierten Spinoza’, *Studia Spinozana* 10 (1994).

turns to a more basic Spinozist claim (now spelled with a 'z'), namely, that we are parts of one vast interlocking system of bodies and their transformations, and nothing else besides; this is what he calls '*le Tout*', with statements such as this one, from the *Rêve de D'Alembert*: '*tout change, tout passe [...] il n'y a que le tout qui reste*'. Hence (from the *Éléments de physiologie*) 'A volition without a cause is a chimera. Nothing occurs in Nature through leaps; everything therein is connected'.<sup>32</sup> Diderot did not see a contradiction in between being a determinist – if, admittedly, of an 'expanded' sort – and denying that the world reduces to predictable, mechanical laws, because of his vision of living matter in perpetual transformation. Thus what is so paradoxical about his turning 'Spinozism' into a metaphysics of living matter: neither a determinist in general, nor a Spinozist in particular, can really accept the existence of a qualitative discontinuity between living matter and dead matter, or, which amounts to the same thing, the attribution of animate properties to *all of matter*.

## Conclusion

Collins' volitional determinism radicalises Locke by extending his notion of 'uneasiness' while rejecting 'suspension'. He thereby imposes a notion of causal closure, while at the same time restricting himself to the domain of the mind. Not only does he not make any pronouncements on the ultimate nature of reality, or the physical universe. Collins also avoids making any explicit reductionist claims about the physical basis of mental activity, including volition, which should remind us of Locke's declaration at the beginning of the *Essay*, that 'I shall not at present meddle with the Physical consideration of the Mind'.<sup>33</sup> Skeptical and nominalistic strains here precisely do not entail a metaphysically realist claim about the place of our minds in a (natural) causal world. In contrast, Diderot, in this respect following a literally more 'sanguine' strain of realism in the French clandestine tradition of Fontenelle, Fréret, and La Mettrie, among others, asserts that we are agents inasmuch as we are complex organisms conditioned by and interacting with a host of other bodies, in a natural causal world.

Admittedly, one can produce counter-examples to this distinction between an English 'skeptically motivated' determinism and a French 'metaphysically

32. Respectively, Diderot, *Œuvres*, éd. Versini, vol. 1, p. 631, and *Œuvres complètes*, vol. 17, p. 483.

33. Locke, *Essay*, i.i.2.

motivated' determinism: in the earlier generation, both Hobbes and Spinoza share a strong commitment to causality, and in contrast, the clandestine tradition tends to emphasise *a posteriori* claims for the rule of necessity, based on experience. But if we examine the *Wirkungsgeschichte* of Collins and Diderot, a certain kind of pattern, if not a teleology, appears: Collins's specifically *volitional* determinism leads to Priestley, Mill, and associationist psychology. Hume, too, belongs in this trajectory, except that some of the ideas we associate with him can actually be traced back to Collins, notably moral necessity. Diderot's *embodied* determinism, in contrast, leads to the biological theorising of Cabanis, Bichat, and Bernard.

Now, neither Collins nor Diderot reduce all necessity to physical necessity: Collins insists on the concept of moral necessity, and Diderot is equally committed to finding 'causes proper to man'. To use the distinction I formulated earlier, both are Spinozist determinists rather than Laplacean determinists. But – in a return to a 'pre-Israel' analysis of what the Enlightenment is – the English variant of Spinozistic determinism restricts itself to the realm of the mind and its 'furniture', whereas the French variant locates all of this within a biologically driven, and directed, realist metaphysics of living matter – a metaphysics which is more Leibnizian than Lockean; more Continental, once again. It would appear as if there were quasi-national boundaries between types of determinism in the radical Enlightenment, after all.



*Gérard Laudin*

## La place des populations sibériennes et subarctiques dans les nouveaux découpages de champs de savoir, d'Iselin à Meiners

Les récits de voyage du XVIII<sup>e</sup> siècle vers la Russie septentrionale, la Sibérie et plus généralement les régions subarctiques présentent un intérêt particulier, car ils contiennent le matériau ethnographique alors le plus nouveau avant l'exploration des mers australes. Ces récits, nombreux et précis, résultent pour la plupart d'explorations entreprises par des Scandinaves, des Russes, des Français et des Allemands. Exception faite de quelques pionniers comme Isaac de La Peyrère, dont le voyage au Groenland date des années 1640, la plupart de ces expéditions sont tardives. L'Islande demeure *terra quasi incognita* jusqu'aux récits de voyage de Johann Anderson (1747) et de Niels Horrebow (1752). Les Danois commencent à s'installer au Groenland et à explorer ces régions (Hans Egede) dans les années 1720. La Laponie, où se sont rendus Pierre Martin de La Martinière et Johannes Scheffer dans les années 1670, attire en particulier Maupertuis (1738), Pehr Högström (1748) et Merzahn von Klingstöd (1761). Quant à la Sibérie, conquise militairement au XVII<sup>e</sup> siècle, elle est l'objet d'un intérêt constant durant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle et de plusieurs explorations associant souvent des Français et des Allemands : les récits du Hollandais Nicolaas Witsen (1705) et du Suédois Philipp Johann Tabbert von Strahlenberg (1730) sont suivis de ceux de Johann Georg Gmelin (1751-1752), Gerhard Friedrich Müller (1750-1763), Chappe d'Auteroche (1768), Johann Eberhard Fischer (1768), Peter Simon Pallas (1773-1777), Georg Wilhelm Steller (1774) et Johann Gottlieb Georgi (1775-1780)<sup>1</sup>.

1. Nous indiquons ici la date de publication des récits de voyage. On trouvera les références bibliographiques précises en particulier chez Michèle Duchet, *Anthropologie*

Ces récits renferment un apport ethnologique contrasté. Certains de ces peuples paraissent illustrer, à l'instar des Hottentots récemment décrits (Peter Kolb, 1719), beaucoup mieux que les indigènes antillais et africains, certaines idées relatives à l'état de nature. Les Samoyèdes ne connaîtraient ni morale, ni vices, ni vertus, et paraissent très peu violents, oisifs, sans ambitions, sans autres besoins que ceux de la simple nature<sup>2</sup>. Les Iroquois auraient été chastes à l'inverse des Indiens de Louisiane qui « ne gardent aucune mesure dans le commerce des Femmes », lesquelles « sont aussi d'une lascivité sans bornes »<sup>3</sup>. Les peuples d'Amérique du Nord mènent « une vie dure », mais « la liberté, dont ils sont en possession, les dédommage de toutes les commodités qui leur manquent » ; ils seraient heureux parce qu'ils se contentent de ce qu'ils sont, « preuve incontestable qu'ils sont de vrais Philosophes »<sup>4</sup>. Si les Ostiaks sibériens « sont paresseux, le caractère excellent qu'ils ont tous rachète bien ce défaut : c'est parmi eux qu'il faut chercher l'humanité la plus simple & la plus pure » ; ils ignorent aussi bien le libertinage et « ces vices grossiers, si communs même parmi les Nations polies », que les hiérarchies sociales fondées sur la naissance<sup>5</sup>. David Crantz note la « morne stupidité » des Groenlandais, « peuple simple sans bêtise, & sensé sans raisonnement »<sup>6</sup>, vivant « dans l'état de nature » et jouissant « de la liberté qui en résulte »<sup>7</sup>.

D'une manière générale, la rencontre avec les peuples du Nord semble avoir conforté l'idée de l'influence du climat sur l'aspect physique et le degré de développement. Maupertuis présente les Lapons comme des êtres sinistrés

---

*et histoire au siècle des Lumières* (Paris, 1971, 1977 pour la deuxième édition), p. 417–420. Sur la Russie, voir la préface de Michel Mervaud à Chappé d'Auteroche, *Voyage en Sibérie* (Oxford, Voltaire Foundation, 2004), t. 1, p. 43–48; et Michel Mervaud, préface de *l'Histoire de l'Empire de Russie* (dans Voltaire, *Ceuvres complètes*, t. 46, Oxford, 1999), p. 460–472. Sur les voyages en Sibérie, voir aussi G. Laudin, « La 'paix tartare' des explorateurs allemands du XVIII<sup>e</sup> siècle. Aspects anthropologiques et politiques », dans Françoise Knopper & Alain Ruiz (dir.), *Les voyageurs européens sur les chemins de la guerre et de la paix du temps des Lumières au début du XIX<sup>e</sup> siècle* (Bordeaux, 2006), p. 219–231. Un grand nombre de ces récits se trouvent dans Antoine-François Prévost *et alii*, *Histoire générale des voyages*, 20 vol. (Paris, 1746–1789).

2. Merzahn von Klingstöd, *Mémoire sur les Samojèdes et les Lapons* (s.l. [Copenhague], 1762), p. 83–87.

3. *Histoire générale des voyages*, t. 15 (Paris, 1759), p. 8.

4. *Histoire générale des voyages*, t. 15 (Paris, 1759), p. 90.

5. *Histoire générale des voyages*, t. 18 (Paris, 1768), p. 520–521.

6. *Histoire générale des voyages*, t. 19 (Paris, 1770), p. 66.

7. *Histoire générale des voyages*, t. 19 (Paris, 1770), p. 97–98.

par « l'horreur du climat & la stérilité de la terre »<sup>8</sup>, et les Groenlandais de Crantz ont des « cœurs endurcis & glacés par les horreurs de la Nature »<sup>9</sup>.

Bien des remarques soulignent plutôt des traits qui cadrent mal avec certaines mises en relation courantes entre la pratique de la chasse et la barbarie, ou entre la sédentarisation et le degré de développement. Ceci vaut pour la plupart des peuples sibériens : les Tongouses, qui ne vivent guère que de chasse, sont plutôt pacifiques<sup>10</sup>, et les nomades bouriates, qui ignorent l'agriculture, font montre d'une grande habileté dans l'art de travailler le fer et de damasquiner<sup>11</sup>. Les Islandais, dont plusieurs ont fréquenté l'université de Copenhague, « ignorent l'art de semer et le labourage »<sup>12</sup>. Steller s'étonne que les Kamtschadales, qui par leur ignorance du fer et par leur aptitude à ne se soucier que du présent dans la recherche du plaisir par delà le bien et le mal paraissent illustrer l'état de nature « telle qu'on le trouve chez nos théologiens et nos moralistes comme Grotius, Puffendorf, Hochstetter et Buddaeus », aient inventé des objets dont les mécanismes n'auraient pas été « mieux conçus par Archimède »<sup>13</sup>. Johann Reinhold Forster souligne de même que les habitants de la côte septentrionale de la Sibérie, malgré leurs idées « très-rétrécies », montrent cependant dans leur artisanat « une habileté, une dextérité, qu'au premier abord on ne croirait pas qu'ils possèdent »<sup>14</sup>. Parmi les expériences surprenantes faites par ces voyageurs, il faut ajouter aussi le cas des Tartares, des chasseurs nomades, désormais hospitaliers, et dont la civilisation s'est déjà élevée à un assez haut degré de développement<sup>15</sup>.

C'est sans doute pour une part en raison de ces observations en décalage avec certaines représentations habituelles que les explorateurs, en particulier allemands, se montrent rétifs aux théorisations. Ils n'examinent pas expressément la pertinence des modèles taxinomiques, ni ne cherchent à situer ces

8. *Relation d'un voyage au fond de la Lapponie* (Paris, 1738), dans *Œuvres* (Lyon 1768, reprint Hildesheim, Olms, 1965), t. 3, p. 193, p. 203.

9. *Histoire générale des voyages*, t. 19, (Paris, 1770), p. 100.

10. Gmelin, *Voyage en Sibérie, contenant la description des mœurs & usages des peuples de ce Pays* (Paris, 1767), t. 1, p. 275.

11. Gmelin, *Reise durch Sibirien* (Göttingen, 1751), t. 1, p. 407-408.

12. *Histoire générale des voyages*, t. 18 (Paris, 1768), p. 16.

13. Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensart und verschiedenen Gewohnheiten* (Frankfurt und Leipzig, 1774), p. 245-246.

14. Cité d'après la traduction française, *Histoire des découvertes et des voyages faits dans le Nord* (Paris, 1788), t. 2, p. 362.

15. Gmelin, *Reise durch Sibirien*, t. 1, p. 88.

peuples dans les âges de l'humanité. Seul Steller parle à plusieurs reprises de peuple « à l'état de nature » à propos des habitants du Kamtschatka. On ne trouve nulle trace non plus de tentative taxinomique dans les passages que Maupertuis consacre au mode de vie des Lapons et à leurs techniques. À l'inverse de La Hontan (*Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé*, 1703), ce n'est pas la critique de la civilisation européenne qui intéresse au premier chef ces explorateurs. Le mythe du bon sauvage et la théorie de l'état de nature, dont l'enjeu est avant tout politique, n'ont pour eux guère de raisons d'être des concepts régulateurs.

### L'homme des historiens et l'homme des philosophes – Iselin et le modèle des « états » de l'humanité

Le dialogue entre les ethnographes de terrain et les philosophes peut être malaisé, parfois même en partie injustement polémique. En 1762, Timotheus Merzahn von Klingstöd s'empare contre les philosophes qui présentent les sauvages soit comme des « animaux anthropomorphes », soit comme trop peu différents de nous. Pour éviter ce défaut, il faudrait que « des Montesquieu, des Maupertuis, & des Voltaire voyageassent » au lieu de n'exploiter que des relations de voyages faites par des « mariniers et des marchands, peu capables pour la plupart » d'observations justes<sup>16</sup>.

Cette remarque acide est sans doute en partie la réponse à la désinvolture avec laquelle Voltaire traita pour son *Histoire de l'Empire de Russie* les documents qui lui avaient été fournis, à commencer par une version inédite de son propre *Mémoire*<sup>17</sup>. Mais elle témoigne aussi d'un conflit latent entre les hommes de terrains et les « philosophes », ce qui ne va pas en l'occurrence sans une certaine mauvaise foi : Maupertuis a effectivement séjourné en Laponie et son récit de voyage ne traduit nullement les perspectives philosophiques critiquées par Klingstöd, pas plus au demeurant que les textes de Voltaire, quelles que soient par ailleurs ses erreurs factuelles<sup>18</sup>.

C'est un dialogue fécond entre les disciplines qu'Isaak Iselin appelle de ses vœux quand, constatant dans ses *Conjectures philosophiques sur l'histoire*

16. Klingstöd, *Mémoire sur les Samojèdes et les Lapons*, p. 3–5.

17. Voir sur ce point Voltaire, *Histoire de l'Empire de Russie*, éd. Michel Mervaud, en particulier p. 436–439.

18. Sur l'utilisation de ces sources par Voltaire, voir *Histoire de l'Empire de Russie*, p. 436–439 et 460–472. De Jaucourt, dans les articles « Laponie », t. 9 (1765), p. 287–288 ; « Samoyèdes », t. 14 (1765), p. 603–604 de *L'Encyclopédie* s'appuie largement sur Voltaire.

de l'humanité (1764) la profonde différence « entre l'homme du philosophe et l'homme de l'historien »<sup>19</sup>, il espère que son livre offrira au philosophe des matériaux empiriques sur lesquels élaborer une pensée politique bien fondée, dans une sorte d'application nouvelle de l'antique *historia magistra vitae*, mais réciproquement, il recommande aussi de porter sur l'histoire un regard philosophique (p. 3), c'est à dire soucieux de mise en évidence des causalités.

Dans la terminologie des années 1760–1790, « l'histoire de l'humanité » (*Geschichte der Menschheit*) se donne pour objet l'analyse du processus par lequel l'homme devient vraiment homme (par exemple dans une lutte de la raison contre les pulsions comme le voudra Kant) et délimite ainsi une perspective anthropologique, un champ distinct de celui de l'histoire politique (la traditionnelle *Universalhistorie*, ou la nouvelle *Weltgeschichte*), laquelle s'enrichit à partir des années 1760 de données d'histoire culturelle relatives aux mœurs, aux institutions et à la civilisation matérielle<sup>20</sup>. Alors que « l'histoire universelle » ne reconnaît que la validité des documents, « l'histoire de l'humanité », autour de 1760–1770, définit un espace de réflexion spéculative sur l'histoire humaine, distinct de l'historiographie<sup>21</sup>.

Iselin inscrit cette perspective anthropologique et philosophique dans sa démarche générale (l'humanité suit un développement calqué sur celui d'un individu : enfance, adolescence, âge adulte), et dans l'importance accordée aux passions et pulsions<sup>22</sup>. Mais surtout, les trois facultés fondamentales admises par la philosophie moderne (la sensualité, l'imagination et l'entendement) engendrent les trois états de l'humanité qui donnent sa structure à l'ouvrage : « *Stand der Natur* » (état de nature), « *Stand der Wildheit* » (état de barbarie ou état sauvage) et « *gesitteter Stand* », qu'on traduira par commodité par « état de civilisation ».

Iselin doute fortement de la réalité historique de l'état de nature, qu'il considère comme « hypothèse philosophique » (II, 15, p. 185). Toutefois il

19. *Philosophische Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit* (Francfort & Leipzig, 1764). Nous citons d'après la réédition augmentée, au titre modifié : *Über die Geschichte der Menschheit* (Zurich, 1786, reprint Hildesheim, Olms 1976), en indiquant successivement le livre, le chapitre et la page. Ici p. xxv de la préface.

20. G. Laudin, « Histoire de la civilisation et histoire anthropologique. Adelung et la *Culturgeschichte* », dans *Le Texte et l'Idée*, n° 17 (Nancy, 2002), p. 59–78.

21. Helmut Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert* (Hamburg, 2003).

22. Il est fort caractéristique de cette perspective que le premier chapitre soit intitulé « *Psychologische Betrachtung des Menschen* ».

pense que les populations sud-américaines décrites par La Condamine, peut-être aussi les Samoyèdes et les Groenlandais (II, 4, p. 129 ; II, 9, p. 151) en sont proches et représenteraient donc une sorte d'état limite de l'humanité, celui de l'hébéture<sup>23</sup>. Ces hommes seraient une sorte d'équivalent empirique des Hyperboréens des Grecs que les géographes modernes, si l'on en croit de Jaucourt, tendent à situer à la limite Nord-Est du monde connu, « dans les sombres demeures des Sibériens & des Samoyedes »<sup>24</sup>, voire n'intégreraient que marginalement à l'histoire humaine, puisqu'on prend parfois pour hypothèses plausibles – Voltaire ne suppose-t-il pas qu'il y eut des races plus diverses que celles que nous connaissons ?<sup>25</sup> – tous les récits fabuleux sur les « hommes qui ont des queues comme les chiens » ou « des pieds comme les corbeaux »<sup>26</sup>.

Le chapitre sur l'état de nature est suivi d'un long chapitre sur l'état de barbarie, période de guerre et de violence résultant de l'embrasement de l'imagination sous l'effet des passions. En déclarant que celui-ci « ne nous est que trop bien connu » (II, 15, p. 186), Iselin le définit clairement comme réalité empirique ou historique. Cet état rappelle le « dernier terme de l'état de nature »<sup>27</sup> de Rousseau, le moment où les hommes devinrent « sanguinaires et cruels »<sup>28</sup>, de même que l'hypothétique état de nature d'Iselin rappelle le mouvement par lequel Rousseau, rompant avec le « mythe » du bon sauvage, écarte tous les faits. En opposant l'état de nature et celui de barbarie comme une spéculation philosophique et une réalité historique, Iselin, qui croit contrer le Genevois, combine ou plutôt juxtapose Rousseau et Hobbes.

Le passage à « l'état de civilisation », caractérisé par l'invention des lois, ne met pas de terme à la violence. Les luttes dans la société médiévale témoignent à l'intérieur même de la civilisation de la barbarie qui s'étend jusqu'aux temps présents, « chez les grands et les puissants » (VIII, 37 ; p. 364) et même « parmi les clercs » (VIII, 37 ; p. 361). Entre un état de nature tout à fait hypothétique et un état de civilisation représentant un *telos* de développement de l'histoire

23. « [D]umm und gefühllos », III, 1, p. 191–192 ; également II, 9, p. 152.

24. *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, article « Hyperboréens », t. 8 (1765), p. 405–406.

25. Voltaire, *Histoire de l'Empire de Russie*, p. 463–464 et p. 469–470, ainsi que les annotations correspondantes de M. Mervaud.

26. Gerhard Friedrich Müller, *Voyages et découvertes faites par les Russes le long des côtes de la Mer glaciale et sur l'Océan oriental, tant vers le Japon que vers l'Amérique* (Amsterdam, 1766), p. 81.

27. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, édition de J. Ehrard (Paris, 1975), p. 66.

28. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 72.

humaine, en tout cas non encore engagé, la seule réalité purement historique est finalement bien la barbarie.

Toutefois, l'expression « état de barbarie » témoigne ici d'une conceptualisation incertaine, puisque le mot « état » (*Stand*) suggère une phase dans une évolution, alors que Iselin désigne par « barbarie » une constante anthropologique et historique. L'inadéquation est évidente entre la taxinomie retenue et l'empiricité historique analysée. Ses trois idéaltypes entrent mal en coïncidence avec son approche qui souligne un développement continu de l'humanité, non exclusive de phases de régression et des rechutes, comme le fera Kant mais sans plus parler toutefois d'états. Sa taxinomie est superposée à son discours historien mais ne lui apporte pas d'intelligibilité particulière. Sa perspective est ainsi fondamentalement différente de celle de Rousseau qui se veut théoricien du politique et non historien, alors qu'Iselin cherche à être les deux à la fois.

En théorisant un état de barbarie qui ressemble à l'état de nature hobbesien et constitue en même temps une rémanence de la barbarie dans l'état de civilisation, Iselin procède par rapport à Rousseau à un déplacement de limite, et c'est ce déplacement qui est significatif par ce qu'il révèle de finalités différentes des propos : Rousseau écrit un texte politique dont l'axe est la liberté perdue dans la société alors qu'Iselin tente une mise en forme philosophique de l'histoire universelle.

### De Steeb à Meiners : les degrés de développement

Dans *Versuch einer allgemeinen Beschreibung von dem Zustand der ungesitteten und gesitteten Völker nach ihrer moralischen und physikalischen Beschaffenheit* (Karlsruhe, 1766), le pasteur wurtembergeois Johann Gottlieb Steeb semble tirer les conséquences des apories de l'ouvrage d'Iselin incapable de maintenir une typologie pertinente.

Critiquant les conceptions hobbesiennes et rousseauistes de l'état de nature, il n'ordonne pas son livre selon ces notions, mais distingue deux groupes de peuples, les « policés » et les « non policés » (« *gesittete Völker* » et « *ungesittete Völker* »), sans proposer toutefois de critère conceptuel distinctif autre qu'implicite (l'organisation sociale), alors qu'il tire du critère de perfectibilité une distinction claire entre l'homme de l'animal (p. 27).

Il n'insiste pas non plus à la manière de Rousseau sur un acte fondateur comme l'invention de la propriété. Il distingue bien plutôt des progrès dont l'accumulation finit par engendrer des bonds qualitatifs et *in fine* des

différences typologiques: l'agriculture, qui oblige à instaurer des lois, est un puissant accélérateur du processus de civilisation et porteuse d'une indéniable importance comme étape. Le second grand accélérateur est le commerce, qui introduit le continu dans le discontinu de l'état primitif de peuplades isolées. Steeb décrit ainsi un progrès continu, depuis des débuts dans lesquels l'homme est privé de tout, sauf d'une raison encore à développer, mais incapable encore de la moindre abstraction.

Par delà leurs classifications respectives, Iselin comme Steeb utilisent fréquemment les mots *Grade* et *Stufen* qui, soulignant des degrés de développement, révèlent bien mieux que le plan de leurs livres leur compréhension du processus historique, de sorte qu'on croirait volontiers que c'est comme pour se conformer à une habitude qu'ils recourent aux divisions mentionnées. Dans les années suivantes, l'idée de degrés de développement s'imposera. Elle explique en partie la fortune du terme de *Cultur*, ainsi que du modèle organologique (déjà présent chez Iselin, mais c'est Herder qui en fait l'arête dorsale de sa philosophie de l'histoire), repris par Adelung qui ne cessera de parler de « *Grade der Cultur* » ou de « *Staffel der Cultur* »<sup>29</sup>.

Un des fondateurs de l'ethnologie moderne, Christoph Meiners, professeur de philosophie à Göttingen et inventeur du mot *Völkerkunde* en 1785, parle de « débuts de la civilisation supérieure »<sup>30</sup> pour désigner le début de dépassement des états primitifs. Il renonce lui aussi totalement aux concepts d'état de nature ou de barbarie. En distinguant des « peuples sauvages, barbares, semi-policiés et entièrement civilisés »<sup>31</sup>, il suggère un rapport de continuité entre les peuples, distincts seulement par leur degré de développement, et qu'il tente de faire entrer dans une taxinomie plus fine. Toutefois, il défend également, tout comme De Pauw, une application radicalisée de la théorie des climats, puisque les effets du climat provoqueraient des différences progressivement génératrices de traits raciaux fixes, ce qui l'incite à parler de races supérieures et inférieures. S'il rompt ainsi avec les explorateurs qui s'abstiennent de tout jugement dépréciatif, ses analyses concernant les Sibériens s'inscrivent sur les autres points dans le droit fil des observations faites par les voyageurs des années 1770, en particulier de Pallas et de Georgi, dont la présence est massive dans

29. Johann Christoph Adelung, *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts* (Leipzig, 1782), p. 52.

30. « Anfänge der höhern Cultur », *Grundriß der Geschichte der Menschheit* (Lemgo, 1785, 1793 pour la deuxième édition), p. II.

31. « [W]ilde, barbarische, halbcultivirte, und ganz gebildete Völker », *Grundriß*, p. 84.

les indications bibliographiques de son « abrégé d'histoire de l'humanité »<sup>32</sup> et de nombreux articles.

Meiners cite l'exemple de nomades sibériens, en premier lieu les Kalmouks, que rien ne peut inciter à pratiquer l'agriculture, pour illustrer l'idée que certains peuples de bergers, nomades qu'on place traditionnellement à un degré de développement inférieur aux agriculteurs sédentaires, ont depuis longtemps développé des artisanats excédant la satisfaction de besoins immédiats, jouent de nombreux instruments de musique, ont consigné leurs lois par écrit. Ces nomades dépassent en développement bien des nations d'agriculteurs sédentaires<sup>33</sup>. Parallèlement et inversement, le fait même que les Kalmouks endurent les pires sévices de leurs chefs contredit l'idée souvent affirmée alors selon laquelle le nomadisme serait la forme de société garantissant le mieux la liberté<sup>34</sup>.

S'il ne dit nulle part clairement que certains Sibériens n'entrent pas dans les cadres de l'anthropologie traditionnelle des passages par des phases successives, Meiners emprunte aux récits de voyages en Sibérie de nombreux exemples illustrant les insuffisances des taxinomies habituelles. Il rompt avec les perspectives courantes au XVIII<sup>e</sup> siècle qui tentent d'établir une typologie des peuples en se référant à l'existence ou à l'absence de certains savoirs ou de certaines formes de vie sociale pour distinguer les « sauvages » des « non sauvages ». Certes il accorde une importance particulière au passage à la société civile qu'il pense comme le passage d'une relation discontinuée à une relation continue entre les membres d'une communauté<sup>35</sup>, mais il choisit de réserver la notion de *Wilde* aux peuples vivant exclusivement de chasse et de pêche et ne pratiquant pas le commerce des produits chassés ou pêchés<sup>36</sup>. Les prototypes en sont les Amérindiens et, parmi les Sibériens, les seuls Vogoules.

L'exemple des Kalmouks, longuement analysé, a attiré l'attention de Meiners sur la variabilité des faits de civilisation et des degrés de développement habituellement attachés aux grands types (chasseurs, nomades etc) ainsi que sur le caractère plus typologique que chronologique des « états » généralement considérés comme successifs. Ses tâtonnements taxinomiques, particulièrement apparents dans les passages où il parle des Sibériens (qui sont tan-

32. Voir *supra*, note 30.

33. *Göttingisches Historisches Magazin*, t. 6, 1790, p. 274; *Neues Göttingisches Historisches Magazin*, t. 2, 1793, p. 655-677.

34. *Göttingisches Historisches Magazin*, t. 5, 1789, p. 410.

35. *Göttingisches Historisches Magazin*, t. 5, 1789, p. 203-204.

36. *Göttingisches Historisches Magazin*, t. 6, 1790, p. 273-274.

tôt « *rohe Völker* »<sup>37</sup>, tantôt « *sibirische Heiden* », ce qui n'est pas un concept anthropologique), ainsi que le fait qu'il critique la notion de « sauvage » pour son imprécision, signalent le passage d'un modèle de théorisation orienté autour du « sauvage », bon ou mauvais, auquel succède le « civilisé », à un autre modèle qui désynchronise les faits de civilisation qu'on trouve associés par exemple chez Iselin et Steeb, ou vers 1780 encore chez Adelung, et renonce aux grandes phases traditionnelles, de même que chez les voyageurs déjà les termes d'états de nature ou de barbarie avaient presque totalement disparu en raison de leur faible adéquation aux réalités observées.

### Meiners et la définition de seuils de disciplines

Toutefois, Meiners déplace les enjeux car son objectif n'est pas tant de distinguer plusieurs groupes dans l'humanité que de définir des périmètres de champs de savoirs ou de disciplines, l'histoire et l'ethnologie, soumises à des procédures méthodologiques différentes et exploitant des documents différents. Ainsi s'effectue avec lui la percée de l'anthropologie historique et de l'ethnologie. Dans *Grundriß der Geschichte der Menschheit*, il souligne qu'il est d'autant plus urgent de préciser ce qui distingue les « histoires universelles » des « histoires de l'humanité » que cette dernière notion a été employée dans des sens variés (p. vi). Certains ont poursuivi l'objectif de mettre en évidence la « nature de l'homme » en partant d'une « sélection de faits » issus de l'histoire d'hommes isolés ou de peuples entiers<sup>38</sup> ; d'autres désignent par « *Geschichte der Menschheit* » des considérations sur les mœurs et l'état des sauvages et des barbares et s'arrêtent généralement à l'aube de la formation de la société civile. Un troisième groupe enfin assortit ces différents objets de considérations philosophiques sur les principales transformations qu'a connues l'histoire humaine depuis ses débuts jusqu'à nos jours.

Le terme de « *Geschichte der Menschheit* » recouvre donc trois orientations auxquelles Meiners ne donne pas de nom, mais qui en termes modernes correspondent à une perspective anthropologique, une perspective ethnologique ou préhistorique, et une perspective de philosophie de l'histoire.

Réservant comme Schlözer le terme « d'histoire universelle » à l'étude de certains peuples dans leur interaction, Meiners appelle « l'histoire de l'humanité » ou parfois « ethnologie » (« *Völkerkunde* », p. xxx) notre actuelle « histoire des peuples sans histoire », « l'histoire des peuples non éclairés et à demi-

37. *Göttingisches Historisches Magazin*, t. 2, 1788, p. 752; t. 3, 1789, p. 219.

38. « Vorrede », p. I-II ; paginée par nous.

policés »<sup>39</sup>. Il importe dès lors de définir un contenu spécifique à la « *Geschichte der Menschheit* » qui ne saurait être un simple « reliquat » des autres champs de savoir historique. Elle doit être une science se définissant par la perspective particulière qu'elle adopte, par l'objet qu'elle définit<sup>40</sup>. La « *Geschichte der Menschheit* » partira de l'étude du corps humain, de son aspect physique, des transformations et modifications qu'il a subies. Mais elle devra se concentrer sur les ressemblances et les différences entre les peuples et non sur l'analyse des différences entre l'homme et l'animal, ce qui est le domaine des naturalistes (p. VII). En second lieu, elle s'intéressera à l'articulation de l'histoire de la nourriture, des boissons, de l'habitat, de l'habillement, des arts, des sciences et de l'artisanat. Puis elle étudiera les mentalités: mœurs, coutumes, religions, lois, fêtes, tenues vestimentaires, façon de traiter les femmes, éducation des enfants (p. VII), y compris des aspects souvent évoqués dans les relations de voyage tels que l'exigence (ou le refus) de la virginité féminine pré-nuptiale, la polygamie ou l'homosexualité (p. 213).

Meiners souligne que certains de ces aspects ont déjà été abordés, en particulier pour les peuples de l'Antiquité, mais jamais dans une perspective universelle. En effet, l'objet de l'histoire de l'humanité ne sera pas d'étudier les coutumes ou la nourriture d'un peuple donné, mais de se placer toujours dans une perspective comparatiste (p. VI), en associant des objets d'étude qui, en termes modernes, relèvent de l'anthropologie physique et de l'anthropologie historique. En cela, son histoire de l'humanité procède bien des perspectives d'Iselin, en qui il salue un de ses uniques devanciers.

S'il insiste sur le fait que l'étude des sociétés primitives ne se fondera pas sur des spéculations, mais sur des récits de voyage, des documents considérés jusqu'à une date récente encore, par exemple par Descartes ou Leibniz, comme de la littérature de divertissement, s'il insiste donc sur la méthodologie de la science ethnologique naissante, se posent avant tout pour lui des problèmes de délimitation : où placer par exemple l'histoire du langage ? dans l'histoire de l'humanité ? ou mieux peut-être dans la psychologie ? Et l'histoire des inventions, doit-elle être une discipline autonome ? Certes, certaines démarcations sont imprécises (il note qu'on ne peut pas analyser toutes les coutumes, mais n'indique pas de critère), et il entre une part de naïveté désuète dans un des

39. « [D]ie Geschichte der unaufgeklärten, und halbcultivirten Völker », p. XV.

40. « Und wenn also Geschichte der Menschheit nicht ein leeres Wort seyn oder aus zusammengeraubten Trümmern anderer Wissenschaften bestehen soll, so muß sie nothwendig etwas enthalten, was in den bisherigen Theilen der Geschichte entweder gar nicht war, oder nicht so abgehandelt wurde, als es seiner Wichtigkeit wegen verdiente », p. III.

critères retenus quand il exige que « l'histoire de l'humanité » puisse rester enfermée dans des limites n'excédant pas les forces d'un seul homme. Et il est frappant également qu'il sacrifie à une tradition, déjà largement dépassée<sup>41</sup>, des vieilles histoires universelles en commençant par un chapitre contenant des remarques à caractère cosmogonique. Le poids des traditions universitaires se fait encore sentir quand il s'agit de définir un champ de savoir.

Toutefois il affirme clairement que la « *Geschichte der Menschheit* », qui privilégiera les peuples négligés par les historiens, aura deux objectifs : l'un sera une comparaison des degrés des développements des différentes civilisations, l'autre une histoire des origines des savoirs, puisque ces domaines, singulièrement celui de l'histoire des inventions, se sont récemment constitués en branches particulières de l'histoire.

Le troisième objet de l'histoire de l'humanité, les moeurs et les mentalités, doit se démarquer de la philosophie, ce qui doit être relativement aisé puisque les philosophes adoptent une perspective peu historique et fixent des concepts plus régulateurs qu'ancrés dans l'empiricité (p. ix). Mais l'histoire de l'humanité devra aussi se garder d'empiéter sur des disciplines autonomes en voie de formation comme l'histoire des religions (à laquelle Meiners a apporté sa contribution<sup>42</sup>) et des disciplines déjà établies comme la politologie.

La difficulté à laquelle se trouve confronté Meiners apparaît clairement dans la façon dont il souligne que la « *Geschichte der Menschheit* » doit se concentrer sur l'étude des origines des différents objets qu'elle se propose. En effet, comme le veut l'épistémologie d'alors, une science n'existe que par la perspective d'universalité qu'elle se donne, de sorte qu'elle ne peut se contenter d'être constituée des miettes d'autres sciences existantes<sup>43</sup>.

En face de l'universalité à la fois diachronique et systématique des *polyhistores*<sup>44</sup>, certains ont défini un champ plus étroit également sous l'angle de

41. Sigmund Jacob Baumgarten intégrait la cosmogonie dans l'histoire universelle bien qu'il la jugeât déjà extérieure au domaine de l'historiographie. *Allgemeine Welthistorie*, t. 1 (Halle, 1744), p. 4.

42. *Grundriß der Geschichte aller Religionen* (Lemgo, 1785).

43. Après avoir énuméré les différents objets – l'état ancien de la terre, puis l'habitat, les coutumes, etc – il note : « *Diese Summe von Kenntnissen verdient allerdings den Namen einer neuen Wissenschaft* », p. xv.

44. Daniel Georg Morhof, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* (1682 sq) ; Jacob Friedrich Reimmann, *Versuch eine Einleitung in die historiam literariam* (1703–1713) ; Johann Andreas Fabricius, *Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit* (1752–1754) etc.

la diachronie : l'histoire de la philosophie (Johann Jacob Brucker<sup>45</sup>), l'histoire générale des formes de gouvernement (Montesquieu). Meiners renonce à la diachronie<sup>46</sup>, qui est sous des formes diverses le champ des historiens, pour se concentrer sur l'émergence des différents faits de société (les savoirs, les idées, les techniques, les formes politiques, etc) dans une perspective qui tire sa valeur d'universalité du comparatisme. Dans la mesure même où il se fonde sur une compilation de faits et refuse les a priori spéculatifs, il se démarque de la philosophie et de ses conjectures. L'histoire de l'humanité sera une réflexion fondée sur l'empiricité des faits historiquement attestés mais non envisagés sous l'angle diachronique, et exclura l'histoire événementielle, aussi bien celle du commerce et des relations internationales développées alors par Gatterer, Schlözer, Heeren et Spittler, collègues de Meiners à Göttingen. La nécessité à laquelle Meiners se sent confronté de se délimiter un « territoire » par rapport aux autres professeurs de la faculté de philosophie de Göttingen n'est sans doute ni un impératif décisif, ni totalement étrangère à ses choix thématiques dans la définition du périmètre de sa *Völkerkunde*.

Le point de départ de la réflexion de Meiners sur l'histoire est la délimitation thématique d'un objet d'étude, non une thèse philosophique, telle que le progrès ou une théorie des états succesifs. Mais il est clair qu'il enterre la théorie des états successifs, avec l'état de nature, en partie issue de l'idée de *tempus prolepticum*, donc de *pré-histoire*, formulée par Scaliger en 1606, en plaçant au premier plan l'idée de degrés de développement. Au même moment Adelung fait de la notion de masse (*Menge / Dichte*), en particulier l'augmentation ou la diminution de la densité de population, un des principaux facteurs de progrès ou de régression historique, substituant ainsi le quantitatif aux seuils qualitatifs que représentent par exemple l'apparition de la propriété ou de l'agriculture – au moment où la théorie des cycles, de vieille date<sup>47</sup>, gagne de nouveau en importance, déjà chez Iselin, puis surtout chez Herder, qui met au premier plan l'idée de progrès compensé de pertes.

Fondée dans le cadre d'interrogations liées à l'émergence et au développement de champs de savoirs nouveaux (histoire comparée des religions, histoire

45. *Historia critica philosophiae* (1742–1744).

46. « *Die Universalhistorie [...] folgt der Zeitordnung so genau, als möglich [...]. Diese chronologische Ordnung kennt die Geschichte der Menschheit gar nicht. Sie stellt vielmehr in allen ihren Abschnitten, Nationen, Handlungen und Begebenheiten zusammen, die durch Zeit und Raum unendlich von einander getrennt waren* » (p. XIV).

47. Voir Jochen Schlobach, *Zyklen-theorie und Epochenmetaphirik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung* (München, 1980).

du langage), l'histoire de l'humanité, comprise comme une anthropologie fondée sur des connaissances empiriques, représente une nouvelle étape dans la définition d'une science intégrative. Autour de 1700, il s'agissait de définir le « périmètre » de l'histoire universelle, laquelle devait comprendre en particulier l'histoire politique, l'histoire ecclésiastique, l'histoire des idées (*historia litteraria*), l'histoire naturelle et l'histoire des techniques et des inventions (*historia artificialis*)<sup>48</sup>. Dans les années 1770, l'historien Schlözer tentait une définition précise de la notion même d'universalité. Rejetant l'universalité comprise comme catalogue polyhistorique exhaustif, il entend par ce terme ce qui représente un enjeu universel : une histoire universelle ne saurait être, comme il était d'usage peu de temps encore auparavant, un catalogue complet des rois, car il se trouve parmi eux trop de « bons à rien couronnés »<sup>49</sup> qui n'ont rien fait, ni en bien ni en mal, de sorte qu'ils n'ont de place que « dans une chronologie, mais pas dans une histoire universelle »<sup>50</sup>.

Les récits de voyage dans les zones subarctiques ont sans nul doute infléchi le discours ethnologique et étayé de nouvelles théories, mais celles-ci résultent avant tout d'enjeux épistémologiques ainsi que de géographie des disciplines. L'émergence de l'ethnologie s'effectue au moment où l'éclatement de la vieille *historia universalis* engendre différents champs qui s'entrecroisent partiellement avec d'autres disciplines, telles que l'*historia litteraria* ou l'histoire de l'érudition (elle-même en voie de recomposition) et l'histoire de l'art : « l'histoire mondiale » (*Weltgeschichte*), attentive aux faits de civilisation, y compris matérielle, la philosophie de l'histoire (à la manière d'Iselin, Voltaire, Herder ou Kant) ou encore l'histoire de la civilisation (« *Geschichte der Cultur* »), qui tient compte, comme le fait par exemple Adelung, des peuples extra-européens.

Les frontières entre elles ne sont pas strictement définies, ne serait-ce que parce que toutes hiérarchisent la matière qu'elles intègrent selon des axes fédérateurs différents, selon des méthodologies diverses et en privilégiant certains ensembles documentaires : dans le cas de l'ethnologie, il s'agit des récits de voyage, beaucoup plus sollicités qu'ils ne le sont par exemple chez Iselin. À côté d'elles se constituent des savoirs plus spécifiques, comme l'étude des institutions ou du langage. Toutes, qu'elles soient expressément universelles ou

48. Johann Hübner, *Kurtze Fragen aus der politischen Historia* (Leipzig, 1749, 1704 pour la première édition), p. 6–9.

49. Schlözer, *Vorstellung seiner Universalhistorie*, t. 2 (Göttingen, 1773), p. 21.

50. Schlözer, *Vorstellung seiner Universalhistorie*, t. 1 (Göttingen, 1775, deuxième édition), p. 241–242.

qu'elles se donnent un objet plus limité, se fondent dans un rapport de tension en ce qu'elles cherchent à penser le rapport du continu et du discontinu dans l'histoire humaine, entre les époques et les espaces, entre l'homme et l'animal (avec l'histoire anthropologique d'Iselin à Kant), entre soi-même et l'autre (lequel peut être le sauvage, aux marges géographiques ou anthropologiques de l'espèce humaine), entre les différents états des peuples dans l'histoire (état social *vs.* état primitif ou encore nomades et sédentaires), entre les documents et les fables (avec le pyrrhonisme historique), tandis que se pose la question de la place de la barbarie *vs.* de l'état sauvage à l'extérieur ou à l'intérieur de la civilisation et que l'idée de « degrés » de civilisation remplace les typologies internes à l'histoire humaine que constituaient les « états » successifs.



*Jean Mondot*

## Des Lumières sans limites ?

Lors de sa controverse de Davos avec Heidegger en 1929, controverse devenue légendaire, Cassirer eut à répondre à la question : jusqu'où la philosophie peut-elle émanciper l'homme ? Heidegger, lui, avait une question sur l'angoisse<sup>1</sup>.

Les limites et la légitimité des Lumières ont été constamment à l'ordre du jour. C'est déjà le sens du débat qui se développe en Allemagne autour des « vraies Lumières » pendant les années 1780<sup>2</sup>. Brusquement se posait la question de l'opportunité politique et des limites de l'investigation philosophique. Jusqu'où pouvait-on aller trop loin ? Les principes religieux qui soutiennent la morale pouvaient-ils être remis en cause ? Comment la société tenait-elle ensemble, avec ses classes, ses inégalités, ses hiérarchies, sans croyance ultime, par exemple en un Dieu rémunérateur et vengeur ? Dieu n'était-il pas l'arme absolue, dissuasive, pour prévenir les délits et les crimes ? Mais l'utilité sociale de la religion, argument ressassé tout au long du siècle et au-delà, aussi bien par les adversaires des Lumières que par certains de leurs partisans, pouvait-elle aller jusqu'à interdire à la raison d'interroger les conventions et les coutumes établies et donc, du moins le temps de l'examen, de les suspendre ? L'homme pouvait-il et devait-il se libérer de tout préjugé, de toutes conventions ? Ne fallait-il pas distinguer alors les Lumières modérées, utiles à la stabilité de l'État

1. Voir D. Kaegi, E. Rudolph (Hrsg.), *Cassirer – Heidegger, 70 Jahre Davoser Disputation* (Hamburg, 2002).

2. Voir Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der wahren Aufklärung* (Freiburg & München, 1974).

et de la société, les « vraies Lumières », des Lumières trop vives, radicales, politiquement et socialement dangereuses ? Et ne fallait-il pas clairement se démarquer de ces dernières ?

La question des limites des Lumières, de leur délimitation/définition se posait en tout cas. On connaît la réponse de Kant, un peu moins celle de Mendelssohn et de quelques autres. Nous en reprendrons l'analyse en rappelant quelques éléments du contexte historique et philosophique pour mieux comprendre les enjeux de la discussion. La connaissance des origines circonstanciées de la question et de la conjoncture de cette interrogation aidera à éclairer le débat qui n'a encore aujourd'hui rien perdu de son actualité.

### **Origine berlinoise du débat sur les Lumières « limitées » ou « vraies »**

Le débat a été indirectement provoqué par un article d'un des deux rédacteurs en chef de la fameuse *Revue mensuelle berlinoise* (*Berlinische Monatsschrift*), Johann Erich Biester (1749–1816) dont l'environnement socio-culturel peut être rapidement rappelé. Il évoluait en effet dans des réseaux de sociabilité aux orientations philosophiques convergentes. Il était membre de la *Société du mercredi* (*Mittwochsgesellschaft*) dont le titre en « interne » *Société des amis des Lumières* (*Gesellschaft der Freunde der Aufklärung*) est suffisamment explicite. Il faisait partie de la Grande Loge d'Allemagne et probablement aussi des Illuminés de Bavière. Il était collaborateur du ministre des cultes, von Zedlitz dont les réformes scolaires plaçaient la Prusse dans ce domaine en tête des pays européens. Il devint ensuite bibliothécaire en chef de la bibliothèque royale. C'est donc un haut fonctionnaire prussien, tout comme Christian Wilhelm Dohm, Ernst Ferdinand Klein et d'autres membres de cette *Société du mercredi*. Ce n'est pas seulement un philosophe de cabinet, c'est aussi un homme de responsabilité. Mais, nous le verrons, dans cette Prusse fédéricienne, même les fonctionnaires rêvaient.

D'ailleurs, sous le couvert de l'anonymat, il se présente comme un « cosmopolite philanthrope » (*menschenliebender Weltbürger*). La caractérisation n'est pas anodine. Dans le vocabulaire de l'époque, c'est une profession de foi clairement politique. Ainsi se définissent aussi, par exemple, les Illuminés de Bavière (dont il était, nous l'avons vu, probablement membre). Se désigner comme « cosmopolite philanthrope », c'est se placer sous le signe d'une raison objective et universelle, supérieure ou indifférente aux spécificités nationales ou confessionnelles. L'ironie anticléricale du titre : « Faut-il déranger les prêtres

pour accomplir l'union conjugale » confirme cette interprétation. En fait, il s'interroge sur le statut social et religieux du mariage. La question est posée à Berlin. Mais, au même moment, à Vienne, le programme de réformes lancé par Joseph II envisage de traiter le mariage comme un contrat non seulement religieux, mais aussi civil, ce qui rendra possible la dissolution du lien et donc le divorce. Une pratique sociale à haute valeur symbolique est ainsi soumise à examen, à critique, conformément au mouvement général des idées de l'époque, c'est à dire conformément au mouvement de laïcisation et de sécularisation des sociétés occidentales. Comment Biester justifie-t-il son idée de ne pas recourir aux prêtres pour garantir la validité des liens du mariage ?

Il relève tout d'abord que de toutes les pratiques contractuelles, le mariage est le seul à bénéficier de cette « bénédiction ». Un avantage démesuré serait ainsi accordé à une pratique privée dont l'Église en fait n'aurait pas à se mêler. Il souligne, topos courant de l'anticléricalisme, la contradiction entre l'inviolabilité proclamée du sacrement du mariage et le fait que les prêtres catholiques sont eux-mêmes astreints à un célibat également sacré. « Et les hommes furent assez bons », commente Biester, « pour accepter ces tyrannies, du moins pendant un certain temps<sup>3</sup>. » Pour faire bonne mesure, il ajoute que cette sanctification peut se révéler contre-productive et détourner du mariage : « Elle est, pour la plupart des hommes, si ridicule et pour plus d'un si scandaleuse, qu'il en est qui préfèrent même ne pas contracter mariage. » Le mariage religieux ne correspond plus à l'esprit de l'époque. Ou, comme il le dit plus loin, un esprit éclairé n'en a pas besoin. Cette certitude de l'historicité de ces pratiques fait partie sans doute de la provocation du texte ; elle témoigne bien aussi de l'évolution des esprits.

Mais Biester ne s'en tient pas au débat mariage civil/mariage religieux. À partir de là, il réexamine la place du sacré dans la société et s'interroge sur son utilité pour le vivre-ensemble des citoyens et pour l'adhésion des gouvernés aux décisions des gouvernants qui conditionne la bonne exécution des lois et donc la stabilité des sociétés. Selon lui, le sacré dispensé et régi par l'Église dans les sociétés actuelles est mal employé parce qu'inégalement réparti. La sanctification du mariage est un privilège exorbitant qui dévalorise les autres actes civils. On concentre sur un « contrat » tout l'affect « symbolique » de l'Église, comme s'il était seul important. Or Biester poursuit l'idéal d'une société politique fondée sur le contrat entre gouvernés et gouvernants, mais sur un contrat global dont le caractère sacré engloberait toutes les relations avec l'État.

3. Cité d'après la traduction parue dans J. Mondot, *Qu'est-ce-que les Lumières ?* (St. Etienne, 1991), p. 40.

Biester essaie donc de redéfinir le fonctionnement de la société, le rapport du social et du sacré ou du religieux, et ici de l'Église et de l'État. Et pour lui, curieusement, l'Église et l'État ne doivent pas être séparés, ce qui dans son esprit veut dire que l'Église ne doit pas échapper au contrôle de l'État. Il s'inscrit ainsi dans le droit fil d'une politique de type josphiste qui au même moment à Vienne atteignait sa plus grande intensité, mais qui correspondait aussi à l'idée de nombreux francs-maçons de l'époque et tout particulièrement des Illuminés. Selon eux, il ne fallait pas abolir le sacré ou le religieux, mais le contrôler et le réorienter vers d'autres activités politiques, lui donner d'autres contenus. Il fallait que cette capacité d'influence – ou faut-il dire de manipulation ? – fût mise au service de l'État éclairé ou, si l'on veut, des Lumières de gouvernement. D'ailleurs ils attendaient de cette « resacralisation » des lois un double bénéfice :

Les pères du peuple redouteront de laisser s'exprimer dans leurs lois l'égoïsme et les intentions basses et mesquines ; elles seront la voix de Dieu ; alors les citoyens craindront de violer des décrets salutaires du pays, puisqu'ils posséderont un caractère sacré et supraterrrestre<sup>4</sup>.

En filigrane, se dessine, vaguement, le profil d'une démocratie antique, peut-être à la grecque, où l'intérêt général de la cité prévaudrait sur tout le reste avec l'assentiment de tous et où le patriotisme, la fidélité à l'État et à la cité, se confondraient avec la foi dans les dieux de celle-ci. On était loin de la question du mariage civil même si Biester demandait en fin d'article l'autorisation du concubinage. Car, pour lui, cela pouvait être le premier pas en direction de la société future qu'il appelait de ses vœux et dont il admettait clairement le caractère utopique. Il s'agissait de remanier de fond en comble la société civile elle-même. Cela traduisait bien l'impatience des « hommes des Lumières ». Ils se politisaient, se radicalisaient aussi, y compris dans leur discours public ; ils franchissaient les limites du seul débat philosophique pour investir le politique.

Biester en laissant clairement entendre que « l'assistance » de l'Église était encore nécessaire pour les non-éclairés mais pouvait être en revanche superflue pour les autres suscite la réponse indignée du pasteur berlinois Johann Friedrich Zöllner, auteur d'un *Livre de lecture pour les personnes de toute condition*<sup>5</sup>.

4. J. Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, p. 42.

5. Le titre de l'ouvrage de Zöllner était *Lesebuch für alle Stände. Zur Beförderung edler Grundsätze, ächten Geschmacks und nützlicher Kenntnisse* (Berlin, 1781).

Ce pasteur, que l'on peut considérer comme éclairé, faisait du reste également partie de la *Société du mercredi*. Mais il défendait une autre idée des Lumières, opposant expressément les Lumières – prudentes et modérées, les « vraies Lumières » – à des Lumières radicales et dévoyées. Cela avait fait l'objet d'une de ses communications à la *Société du mercredi*<sup>6</sup>.

Dans son article de la *Berlinische Monatsschrift*<sup>7</sup>, il ne faisait pas du tout le même diagnostic sur la société de son temps. Il ne voyait pas les déficiences là où les voyait Biester. Où Biester déplorait l'absence de patriotisme, de dévouement civique, de participation politique, Zöllner, lui, dénonçait avec véhémence et force détails la dégradation croissante des mœurs :

[...] On parle avec le sourire de vices atroces ; un homme léger peut se vanter de ses galanteries tout en revendiquant le titre d'honnête homme ; de misérables auteurs de romans et de comédies inscrivent aux cœurs de lecteurs imprudents les principes les plus infâmes ; l'on croit avoir fondé le libertinage sur des principes [...] pratiquement, il ne reste plus de mœurs et traditions qui n'aient été remplacées par des bouffonneries d'origine française<sup>8</sup>.

Tel était le sombre tableau dressé par Zöllner. Seule la religion, la croyance en Dieu étaient en mesure d'empêcher ces excès ou du moins de les contenir. Il mettait donc très vivement en garde contre toute décision et tout discours qui sous le nom de Lumières sèmeraient la confusion dans le cœur et l'esprit des hommes. Il refusait une philosophie qui, pour s'autoriser à ne plus respecter les limites fixées par la religion et la tradition, se réclamait des Lumières. C'est à ce moment-là de son exposé que, dans une note, il avait posé la fameuse question : Qu'est-ce que les Lumières ? « Cette question », ajoutait-il, « qui est presque aussi importante que : Qu'est-ce que la vérité ?, devrait bien recevoir une réponse avant que l'on ne commence à éclairer et jusqu'à présent je n'ai trouvé de réponse nulle part. » En somme, jusqu'où pouvait aller la philosophie dite des Lumières ? La question synonyme qu'il posait – qu'est-ce que la vérité ? – indiquait que pour lui le sens même de l'entreprise philosophique était en cause. Or il ne voulait pas se laisser entraîner au-delà des limites que lui traçaient la religion et la société. Il voulait contenir d'éventuels débordements au nom

6. Elle est publiée dans l'ouvrage d'Ernst Haberkern, *Limitierte Aufklärung, die protestantische Spätaufklärung in Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft* (Marburg, 2005), p. 355 ff.

7. J. Mondot, *Qu'est-ce-que les Lumières ?*, p. 47–52.

8. J. Mondot, *Qu'est-ce-que les Lumières ?*, p. 48.

de la stabilité sociale et politique. En fait, c'était le rapport des Lumières au politique qui devait être clarifié et les responsabilités de chacun exactement définies. Pouvait-on philosopher au risque de l'ordre social et politique ?

Zöllner avait une vision moralisante de la société. La morale publique n'était à ses yeux que la somme des morales individuelles. Or la morale des individus et singulièrement la morale sexuelle lui paraissait particulièrement relâchée. La question du mariage lui donnait l'occasion de le signaler. Les désordres dans ce domaine étaient, selon lui, à l'origine de tous les autres. Discipliner les corps et les cœurs était au principe d'une société stabilisée. Il n'y avait pas une conception globale du politique, de l'État ou de la société, comme chez Biester, mais plutôt une vision seulement moralisante qui voulait censurer le libertinage, les romans et les comédies, les modes françaises etc. Ce n'était pas un changement du politique qui l'intéressait mais plutôt la capacité d'imposer des normes de conduite assurant et garantissant le triomphe de la morale individuelle. Et si les Lumières aboutissaient à favoriser le relâchement des mœurs qui précède toujours la décomposition des sociétés, alors il fallait limiter les Lumières ou les encadrer très fermement. En tout cas, un soupçon grave pesait désormais sur elles. Elles pouvaient être incompatibles avec l'ordre social existant, ou, pire encore, constituer un péril mortel pour lui.

On comprend que cette mise en cause explicite d'une certaine conception des Lumières, publiée dans la revue qui était presque l'organe officiel des Lumières allemandes, ait provoqué des réactions si vives. La question du mariage civil continua d'être disputée et d'autres articles parurent sur le même sujet, mais elle devint accessoire par rapport aux enjeux philosophiques et politiques de la question des Lumières.

### Positions modérées

La première réponse chronologiquement vint de Moïse Mendelssohn. Elle est rédigée avant celle de Kant mais publiée après, ce qui signifie que les deux textes ont été rédigés indépendamment l'un de l'autre. Kant dira seulement avec une courtoisie très universitaire que s'il avait connu auparavant la réponse de Mendelssohn, il n'aurait pas publié la sienne, semblant suggérer qu'il était sur la même ligne que son confrère berlinois, ce qui n'est pas tout à fait le cas. En tête de son article-réponse à la question de Zöllner, Mendelssohn notait que les termes de Lumières comme ceux de formation (*Bildung*) et de culture (*Kultur*) étaient des signifiants, nouveaux venus, dans le vocabulaire allemand même si les signifiés correspondants les avaient depuis longtemps précédés.

La nouveauté terminologique de ces signifiants l'amenait tout d'abord à les redéfinir les uns par rapport aux autres. Nous ne reviendrons pas sur cette analyse, elle a déjà été souvent faite<sup>9</sup>. Contentons nous de noter que dès le départ, Mendelssohn imposait un cadre, des limites à la réflexion : elle devait être « raisonnable » et modulée en fonction de son incidence sur la destination humaine. Mais Mendelssohn envisageait une séparation génératrice d'autres limitations. En effet, il distinguait entre la destination de l'homme et celle du citoyen. Par conséquent il existait, pour lui, des Lumières pour l'homme et des Lumières pour le citoyen.

Or, il pouvait arriver que les Lumières de l'homme entrassent en conflit avec celles du citoyen. Et Mendelssohn plaignait l'État où un tel conflit était possible : « Malheureux l'État qui doit s'avouer qu'en son sein, la destination essentielle de l'homme n'est pas en harmonie avec la destination essentielle du citoyen, que les *Lumières*, indispensables à l'humanité, ne peuvent pas s'étendre à toutes les conditions de la société sans que la constitution ne risque d'être ruinée. » Toutefois, lorsque le cas se produisait, l'attitude du philosophe était claire : « Que la philosophie ici mette la main sur sa bouche. La nécessité peut dans ce cas prescrire des lois ou plutôt forger des fers qui doivent être mis à l'humanité pour la courber et la tenir constamment opprimée ! » Étrange et surprenante réponse, mais qui reflète bien la modération consciente, l'auto-limitation volontaire de Mendelssohn.

Il n'ignore pas les conséquences néfastes de cette attitude. Elle a encouragé « l'hypocrisie et nous lui devons plusieurs siècles de barbarie et de superstition. [...] Mais, malgré tout cela, le philanthrope devra, dans les périodes même les plus éclairées, tenir compte de cette considération »<sup>10</sup>. Et il ajoutait une formule qui s'inscrit de façon significative dans notre réflexion : « Il est difficile mais non impossible de trouver la limite qui sépare ici aussi l'usage de l'abus. » Il y avait un bon usage des Lumières, clairement délimité, et il ne fallait pas franchir ces limites. Mais Mendelssohn pressentait une autre limite aux Lumières qui n'était pas imposée par un pouvoir extérieur ou par une attitude de prudence politique. Elle procédait des craintes que les Lumières lui inspiraient. « L'abus des *Lumières* affaiblit le sens moral, conduit à la *dureté*, l'*égoïsme*, l'*irréligion* et l'*anarchie*. » Des Lumières sans conscience pouvaient conduire à des catastrophes morales. Mendelssohn pensait-il alors à une certaine philosophie française en vogue, celle d'Helvétius par exemple, trop rapi-

9. Voir notamment le grand ouvrage de D. Bourel, *Moses Mendelssohn, la naissance du judaïsme moderne* (Paris, 2004).

10. J. Mondot, *Qu'est-ce-que les Lumières ?*, p. 70.

dement et facilement assimilée à un cynisme mondain ? Il avait déjà eu l'occasion de critiquer l'auteur du *De l'esprit*<sup>11</sup>.

Au fond, Mendelssohn n'était pas loin de partager les inquiétudes de Zöllner. Il se défait en tout cas de tout ce qui pouvait ressembler à une radicalisation du mouvement. Peut-être cette attitude était-elle conditionnée aussi par son expérience de juif dans une société dont il était bien placé pour savoir qu'elle pouvait être injuste et inconstante et qu'à l'indulgence pouvait succéder la passion aveugle et destructrice ? Tout acquis devait donc être d'abord préservé avant d'aller au-delà. L'extrême prudence de cette prise de position ne rend cependant que partiellement compte de la pensée de Mendelssohn sur le sujet. Dans sa correspondance, on trouve certes une même modération, mais associée à des considérations plus positives.

L'homme des Lumières, qui ne veut pas agir de manière irréfléchie et infliger des dommages, doit tenir soigneusement compte du temps et des circonstances et ne lever le rideau que dans le cas où la lumière sera salutaire pour ses malades. Mais la décision doit lui revenir et aucune institution publique n'est ici autorisée à fixer la mesure et le but. Les zélotes ont raison quand ils considèrent parfois les conséquences des Lumières comme préoccupantes. L'erreur réside seulement dans le fait de vouloir vous convaincre de freiner le progrès de celles-ci. Freiner les Lumières est à tout point de vue et en toute circonstance bien plus néfaste que les Lumières les plus intempestives. Ils conseillent donc un remède plus nocif que la maladie. Le mal qui peut éventuellement provenir des Lumières est d'autre part tel qu'il guérit ensuite de lui-même. Laisse la flamme s'élever, elle dévorera la fumée qu'elle a fait monter<sup>12</sup>.

L'optimisme de cette dernière métaphore qui reprend l'image fondatrice de la philosophie des Lumières dément la circonspection de l'article de la *Berlinische Monatsschrift*. Mais il faut tenir compte justement de la distinction à faire entre expression publique et expression privée. Dans la querelle du panthéisme, Mendelssohn refusa aussi d'assimiler spinozisme et philosophie des Lumières et défendit la mémoire de son ami Lessing contre le témoignage de Jacobi pour que ne se répande pas une vision trop radicale de Lessing et des

11. Sur la réception d'Helvétius en Allemagne, voir désormais l'ouvrage de Roland Krebs, *Helvétius en Allemagne, ou la tentation du matérialisme* (Paris, 2006).

12. Lettre citée dans M. Albrecht, *Moses Mendelssohn (1729–1786), Das Lebenswerk eines jüdischen Denkers der deutschen Aufklärung* (Wolfenbüttel, 1986), p. 159–160.

Lumières, qui risquait de n'être pas « politiquement correcte » et de faire le jeu de leurs ennemis. Or, au milieu de la décennie 1780, la partie n'était sûrement pas définitivement gagnée pour les partisans des Lumières. La prudence prévalait donc chez Mendelssohn, et le souhait de Lumières illimitées ne devait pas être formulé publiquement.

L'autre réponse majeure à la question du pasteur Zöllner vient de Kant. Si elle n'a pas rencontré sur le moment un écho considérable, on sait en revanche que par la suite la réponse axiomatique et lapidaire du premier paragraphe (« Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui ») a marqué les esprits si durablement qu'elle est devenue quasiment la devise des Lumières, en tout cas leur définition la plus courante. Les Lumières sont un mouvement d'émancipation individuelle, d'autonomie de pensée (*Selbstdenken*)<sup>13</sup>.

Il n'y a apparemment pas de limite légitime à cette volonté, à ce *sapere aude* repris de la sagesse horacienne. Cette volonté est un acte personnel que seule l'habitude du tutorat intellectuel, véritable seconde nature, retarde mais n'a pas la capacité d'empêcher. Pourtant, après cette fanfare initiale, Kant doit bien admettre que l'émancipation intellectuelle qu'il préconise a plus de chance de réussir si elle est collective, encouragée par la société. À ce moment-là commencent les difficultés, car les Lumières s'inscrivent alors dans un contexte social et politique qui ne leur est pas forcément favorable. Il peut y avoir des résistances dans la société. Des consignes religieuses ou politiques peuvent mettre en contradiction les hommes des Lumières avec leurs propres convictions.

Que faire ? Kant propose une distinction qui reprend un peu la délimitation homme-citoyen de Mendelssohn et explique qu'en fait il y a un usage public de la raison, c'est à dire de la critique, et un usage privé, ou, comme dit Mendelssohn<sup>14</sup>, une sphère du « professionnel et de l'extra-professionnel ». Pour et devant le public situé hors du champ de l'activité professionnelle, la communauté des êtres pensants, il n'y a pas à dissimuler sa pensée, à retenir sa critique. Là, les Lumières doivent être illimitées. Le savoir n'avancera que par ce dialogue, cette communication avec les autres savants du monde entier,

13. Dans un autre article : « Was heißt sich im Denken orientieren ? » (*Berlinische Monatsschrift*, 1786, p. 304-330), il en fera la devise des Lumières : « und die Maxime jederzeit selbst zu denken ist die Aufklärung » (p. 329).

14. Cité dans Norbert Hinske, *Was ist Aufklärung ? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von N. Hinske (Darmstadt, 1990, quatrième édition), p. LVII.

par la mise à contribution de la raison de tous, la raison universelle. Et il n'est pas de privilège institutionnel spécifique permettant de se soustraire à la critique, pas de domaine réservé. Tout peut ou doit être soumis à l'examen, à la critique.

C'est déjà ce qu'affirmait la préface de la *Première critique*. L'exigence d'illimitation de la critique n'était pas négociable. Mais le compromis politique élaboré faisait droit aux exigences de l'autorité. Il fallait payer ses impôts et discuter ensuite de l'efficacité ou de la rationalité d'une politique fiscale. De la même façon, il fallait obéir aux commandements de son officier et discuter d'autre part, le cas échéant, de la pertinence du choix stratégique. Cette contestation intellectuelle ne devait en aucun cas déboucher sur une remise en cause pratique ou sur une rébellion. Kant condamnait dans cet article l'idée de révolution, assurant qu'elle ne servait qu'à remplacer un despotisme par un autre. Comme beaucoup de ses contemporains, il appelait en revanche à une « révolution des notions », persuadé que finalement, dialectiquement, la réflexion, si elle se diffusait, amènerait nécessairement le gouvernement à réformer, et en premier lieu à se réformer. On ne gouverne pas un peuple qui raisonne comme un peuple ignorant.

Ainsi Kant, plus résolument que Mendelssohn, posait le principe du primat de la raison critique, fondée sur la décision individuelle du penser par soi-même. Il ne pouvait y avoir de limitation extérieure définitive à la liberté de penser, à l'autonomie de la raison. Comme il le démontrerait dans la *Deuxième critique*, l'éthique du sujet supposait l'autonomie individuelle et la responsabilité du sujet. Dans le cas plus général de la réflexion politique, la liberté de penser était une garantie de la justesse des pensées, car elle garantissait seule la confrontation des opinions et leur régulation. Par conséquent, les Lumières avaient, à la fois pour des raisons morales et pour des raisons liées à l'élaboration même des connaissances et à l'établissement de la vérité, à refuser toute limite. Mais cette exigence principielle n'empêchait pas pour Kant une certaine souplesse par rapport à l'autorité. Il n'opposait donc pas l'exigence d'illimitation des pensées aux prescriptions restrictives du pouvoir monarchique. Il séparait seulement les deux discours en fonction de leurs destinataires et de leurs commanditaires. Il proposait donc un compromis historique qui ménageait l'avenir des Lumières sans compromettre leur présent.

La position de Kant ne manquait pas d'habileté. D'un côté, on avait une pétition de principe radicale : on ne saurait fixer des limites aux Lumières. D'un autre côté, on ne fermait pas les yeux sur un contexte social et politique spécifique – la Prusse de Frédéric II. Il ne s'agissait pas de renverser l'ordre existant,

mais de concilier l'illimitation de l'aspiration émancipatrice des Lumières, incluant le réexamen de toutes choses, avec les contraintes existantes.

Cette attitude à la fois ferme et conciliante, on la retrouvait dans un autre article de la *Berlinische Monatsschrift*, rédigé par Ernst Ferdinand Klein (1744–1810). Entré au service de l'État prussien en 1780 à l'âge de 37 ans, après une carrière d'avocat, il fut appelé à siéger notamment dans la commission chargée de la rédaction du code civil et ensuite à la commission des lois, la plus haute instance juridique du pays. Il représente donc parfaitement le haut fonctionnaire prussien de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il faisait partie également de la *Société du mercredi*.

Or, Klein publie anonymement un article intitulé : *De la liberté de penser et d'imprimer, aux princes, ministres et écrivains*<sup>15</sup>, qui revient justement sur la compatibilité entre l'expression libre et le pouvoir monarchique. Dans cet article qui précéda celui de Kant<sup>16</sup>, il est amené, lui aussi, à poser le problème des limites de la liberté d'expression, condition de la diffusion et du progrès des Lumières.

Cette liberté est gage de réussite à la fois politique et économique. Elle seule est capable de faire sortir les peuples de l'état de sous-développement où ils se trouvent. D'ailleurs, ceux qui sont en déclin ou qui ne parviennent pas à s'élever, sont soumis à un régime souvent clérical qui empêche que les idées circulent, que les initiatives se développent dans tous les domaines, scientifiques, commerciaux et politiques. Du reste, dit encore Klein, pour le voyageur philosophe, il n'est pas difficile de connaître l'état du pays qu'il visite, il lui suffit de se renseigner sur la situation de la liberté de la presse. La liberté, ajoute-t-il, et, lorsqu'on vient de lire Kant, on est frappé encore de l'analogie des argumentations, n'est pas une entrave au bon fonctionnement des institutions administratives ou militaires ; elle ne remet même pas en cause le principe de subordination sur lequel repose l'État prussien, au civil comme au militaire ; elle en permet au contraire un meilleur usage. Le raisonnement n'empêche pas l'exécution des ordres, il peut en revanche contribuer à en améliorer le contenu et donc l'efficacité. Cette liberté de la presse a un rôle quasiment institutionnel, celui des contre-pouvoirs prônés par Montesquieu pour limiter les abus de l'absolutisme.

Elle peut donc transformer en gouvernement modéré une monarchie absolue et la faire profiter des bienfaits de la liberté politique, sans en subir les

15. J. Mondot, *Qu'est-ce-que les Lumières ?*, p. 53–62.

16. N. Hinske pense qu'il a pu inspirer la réflexion du philosophe de Königsberg.

effets destructeurs et pervers « qui menacent les républiques de leur aurore à leur midi ». Là encore, on n'était pas loin des réflexions de Kant. Ce pouvoir que détenaient les écrivains devait toutefois être utilisé avec circonspection, car personne d'autre qu'eux, et surtout pas des lois prescriptives ou des fonctionnaires, ne pouvait décider de ce qui devait être dit ou tu. Et comme d'autres auteurs, Klein préconisait une stratégie de responsabilité et d'emploi mesuré des armes de la critique. Il ne fallait pas trancher le nœud gordien mais le dénouer.

Le texte de Klein était porté par un anticléricalisme assez vigoureux, appuyé sur la conviction ferme, développée à partir de l'exemple espagnol que la conjonction des censures cléricales et royales menait à la décadence politique et économique. Il posait en termes clairement politiques le problème de la limitation de la liberté d'expression. Klein admettait que certains écrits pouvaient être sources de désordre et que par conséquent il ne fallait pas donner prétexte aux censeurs d'intervenir. Il fallait pratiquer l'autolimitation afin de pouvoir infléchir le régime monarchique dans un sens républicain, sans en avoir les inconvénients, c'est à dire les troubles qui ne cessaient, selon Klein, de mettre en péril les républiques.

La discussion sur les Lumières débordaient largement le cadre d'une interrogation strictement philosophique ; elle se portait au niveau politique et remettait au centre de la discussion ce qu'on pourrait appeler la performativité du discours public. Ce faisant, on s'interrogeait sur le mode de gouvernement et en particulier sur le fonctionnement des pouvoirs monarchiques. Prendre la parole sur des thèmes de politique et de société, c'était déjà intervenir dans les affaires publiques. C'était d'une certaine manière forcer la porte du pouvoir, puisque celui-ci n'y avait pas encore expressément invité, même s'il lui arrivait d'utiliser la presse pour défendre sa politique. Mais la capitale méridionale de l'Allemagne, Vienne, venait justement de connaître une effervescence sans précédent à l'occasion et à la suite de la visite du souverain pontife qui avait provoqué une véritable explosion médiatique. C'est aussi par rapport à ce débat qu'il faut apprécier le débat berlinois.

La question sur les limites imposées ou les autolimites des Lumières, c'est à dire sur leur capacité à se limiter elles-mêmes, et sur la compatibilité avec le pouvoir en place ou non, qu'il soit clérical ou politique, va prendre un tour particulier en Prusse après la mort de Frédéric II, car ses successeurs ne seront pas convaincus par les intentions autolimitatives évoquées par les partisans responsables et modérés des Lumières. Ils vont publier des édits de censure et persécuteront des auteurs (Bahrdt et d'autres) coupables à leurs yeux de

n'avoir pas respecté cette ligne qui séparait le bon usage de l'abus des Lumières. Kant lui-même sera inquiet, devra donner des gages de non-subversivité, ce qui ne l'empêchera de faire connaître sa position favorable à la Révolution française.

Mais avant que la Révolution française n'ouvre un nouveau chapitre dans la discussion sur les conséquences politiques du programme des Lumières, on peut citer un dernier texte important sur cette notion de limites des Lumières. Il est de la plume de celui qu'on a considéré comme la tête la plus politique des Lumières allemandes, à savoir Christoph Martin Wieland<sup>17</sup>.

### Position radicale

Ce texte est paru dans sa revue, *Der Teutsche Merkur* en avril 1789<sup>18</sup>. Il se présente sous la forme de six questions relatives à la nature des Lumières, à leurs objets, à leurs limites, aux moyens qui les favorisent, à ceux qui sont autorisés à les diffuser, et pour finir aux conséquences de la diffusion des Lumières. C'est un texte qui, à la différence des autres, est constamment ironique et polémique. Wieland n'est pas menacé par les foudres de la censure prussienne puisqu'il vit à Weimar sous le gouvernement plus tolérant du duc Charles Auguste.

Pour définir les Lumières, Wieland revient à l'image fondatrice de l'ombre et de la lumière. « La capacité de les distinguer est, » dit-il, « propre à tout homme à moins qu'il ne soit aveugle, ne souffre de la jaunisse, ou ne soit empêché par quelque autre cause de voir. » La deuxième question porte sur les objets visés par les Lumières. Wieland est aussi radical que Kant dans la préface déjà citée de sa *Première critique*. Il n'y a pas pour lui de zones préservées, pas d'objet qui puissent être soustraits à l'investigation des Lumières. « On ne peut d'ailleurs, » note Wieland ironiquement, « rien faire dans l'obscurité sinon dormir ou s'adonner à une seule occupation louable et utile à tous. » Mais Wieland cite aussi allusivement tous ceux qui ont intérêt à entourer leur activité d'une demi-pénombre. La pointe anticléricale mais aussi antimystique, et anti-rêveur, de l'énumération est clairement perceptible. La réponse à la troisième question sur les limites des Lumières ressemble à une pirouette : les limites des Lumières sont là où, malgré toute la lumière possible, il n'y a plus rien à voir. En fait, la question est pour lui absurde.

17. Naturellement on pourrait citer d'autres textes ayant des positions radicales mais celui de Wieland a le mérite de bien s'inscrire dans le cadre de notre problématique.

18. *Der Teutsche Merkur*, « Ein paar Goldkörner aus – Maculatur, 6 Antworten auf sechs Fragen », 1789, vol. 2, p. 94–105.

À la question des moyens favorables aux Lumières, Wieland répond avec la même détermination et presque avec le même radicalisme. Il ne prend pas au sérieux la question du danger que pourraient représenter les Lumières.

Personne ne peut avoir à redouter quoi que ce soit de ce qu'il y ait plus de clarté dans les têtes des hommes, sauf ceux dont l'intérêt est qu'il y fasse sombre et que cela le reste, et la réponse à la question ne devra bien sûr pas tenir compte de la sûreté de ces derniers. À la vérité, nous n'avons pas du tout à nous soucier d'eux<sup>19</sup>.

À la question de la nocivité possible des Lumières, il répond aussi de manière percutante en rappelant aux Allemands que l'Allemagne est le pays de la Réforme protestante :

'Il y a des cas où trop de Lumières est nocif, où on ne devrait les faire entrer qu'avec prudence et progressivement.' Bien ! Mais cela ne peut être le cas des Lumières allemandes qui sont à l'origine de la distinction du bien et du mal. Car notre nation n'est pas aussi aveugle qu'elle soit obligée d'être traitée comme une personne qui vient d'être opérée de la cataracte. Quel ridicule et quelle honte si, après nous être habitués depuis 300 ans peu à peu à un certain degré de Lumières, nous ne devons pas être en mesure de supporter la clarté du soleil.

Quant à savoir qui est autorisé à répandre les Lumières, Wieland oppose un refus formel à toute institution ou corporation qui voudrait s'en arroger seule le droit ou le monopole. Selon un procédé qu'il affectionne et qu'il avait utilisé largement dans son roman politique *Le miroir d'or* (*der goldene Spiegel*) et plus encore dans *l'Histoire des Abdéritains*, il demande que les conventicules secrets soient abolis, comme ils l'avaient été au 1<sup>er</sup> et 11<sup>e</sup> siècles à Rome sur ordre des empereurs. Par là, il vise notamment les sociétés secrètes des Roses-croix d'or auxquelles appartenaient les ministres de Frédéric-Guillaume II, Wöllner et Bischoffswerder. Les décrets des empereurs pris en exemple s'appliquent en fait aux conventicules des premiers chrétiens, qui pour Wieland avaient été à l'origine de la décadence de l'empire romain. C'était faire d'une pierre deux coups. Il assimilait le christianisme à une secte destructrice et laissait entendre en même temps que les Rose-croix du

19. J. Mondot, *Qu'est-ce-que les Lumières ?*, p. 123.

xviii<sup>e</sup> siècle pouvaient avoir sur les États actuels le même effet délétère que leur devancière. Son questionnaire s'achevait par une dernière remarque ironique. Le succès des Lumières se mesurait à la quantité de brochures anti-Lumières qui étaient acheminées à la foire aux livres de Leipzig. La caravane des Lumières avançait irrésistiblement sans se laisser troubler par les vains aboiements de ses adversaires.

Wieland balayait donc les réticences et les objections. Il refusait de prendre en considération les inquiétudes ou les angoisses des adversaires des Lumières. Pour lui, les bénéfices des Lumières étaient supérieurs à leurs possibles inconvénients momentanés. Il ne voyait même pas quels pouvaient être ces inconvénients sauf pour les obscurantistes invétérés dont le sort lui importait peu. Son tempérament polémique prenait le dessus.

### Du débat ancien au débat d'aujourd'hui

Le débat berlinois a été déclenché, nous l'avons vu, par une proposition de réforme « éclairée », celle du mariage civil, mais cette proposition s'accompagnait d'une perspective beaucoup plus ambitieuse et radicale de remodelage du lien social. En fait, la proposition visait à absorber le religieux dans le social et le national – ce qui, l'histoire l'a montré, n'était pas forcément une bonne idée – et semblait donc considérer que le temps des Lumières n'impliquait plus le même usage du religieux, n'en avait plus besoin au moins sous sa forme existante et l'avait en quelque sorte rendu obsolète.

La réaction indignée et courroucée du pasteur Zöllner montre que tous les esprits n'étaient pas à l'unisson et que cet usage du mot *Aufklärung* dans un sens hostile à l'institution religieuse et donc à la religion n'était pas du goût de tout le monde. L'Allemagne protestante qui avait longtemps considéré les Lumières comme filles de la Réforme, prenait soudain conscience qu'elles pouvaient se retourner aussi contre l'Église protestante. Surgissait là un désaccord profond entre les partisans des Lumières. La notion de Lumières n'avait pas la même extension pour tous les esprits. Il fallait donc la redéfinir. C'est à quoi s'employèrent les collaborateurs de la *Revue mensuelle berlinoise* et Wieland. Tous étaient d'accord, à la notable exception de Mendelssohn, pour considérer que les obstacles à l'avancement des Lumières étaient principalement extérieurs à celles-ci et que la tâche prioritaire était de dégager la voie pour qu'elles puissent avancer. Ils auraient facilement souscrit à un mot d'ordre de la Troisième République française à ses débuts : le cléricisme, voilà l'ennemi !

Les religions positives, leurs institutions et leurs représentants étaient effectivement devenues les cibles privilégiées des Lumières<sup>20</sup>. Le récit fondateur lui-même n'avait pas échappé à l'analyse critique des sciences historiques et philologiques. De Richard Simon à Voltaire et Lessing en passant par Bayle et d'autres, la recherche historique avait remis en cause la validité, la crédibilité de l'Ancien et du Nouveau Testament, bref, des textes sacrés en général. Le discours religieux avait été analysé, démonté, ruiné souvent. Les mots de la foi avaient perdu leur mystère, entraînant dans leur chute la foi dans les mots, dans la parole transmise, pour finir, dans la Révélation. Sans doute, on ménageait encore la religion naturelle, ramenée à quelques principes éthiques. Mais, c'était aussi la question sous-jacente du pasteur Zöllner : pouvait-elle se substituer aux religions positives ? Les hommes étaient-ils prêts à ce désillusionnement, à ce désenchantement ? N'y avait-il pas comme une fanfaronnade à déclasser toute religion positive en superstition ? Gide, un siècle et demi plus tard, remerciait certes Goethe de l'avoir aidé à comprendre que l'homme pouvait « se désengager de ses langes sans prendre froid » et qu'il pouvait « rejeter la crédulité de son enfance sans en être trop appauvri<sup>21</sup> ». Mais indéniablement, cette crainte avait existé, et Gide retrouvait de manière symptomatique cette métaphore de l'enfance, récurrente dans le discours philosophique ou anthropologique des Lumières. L'homme pouvait-il quitter la « roulette » (*Gängelwagen*)<sup>22</sup> d'enfant où l'on attache les tout-petits pour leur apprendre à marcher et marcher seul et droit ?

Les réponses des auteurs que nous avons étudiés étaient optimistes et confiantes, à ceci près qu'elles veillaient dans l'ensemble à ne pas jeter les aménités de la paix sociale et politique avec les eaux troubles des superstitions et des préjugés hérités. Mais la tâche des critiques était d'une certaine façon facilitée à cette époque par la réputation dégradée de leurs adversaires. Les institutions religieuses ou monarchiques se voyaient opposer en ce dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle un long passé d'erreurs et d'horreurs qui les privait d'une grande part de la légitimité morale nécessaire, alors que les Lumières avaient pour elle des couleurs d'aurore. L'innocence, on le sait, fut de courte durée.

Vint la Révolution française. Un auteur comme Schiller qui avait tant aspiré dans le sillage des Lumières à un changement de société, ce qui voulait dire pour lui, de moralité, retrouva l'inquiétude mendelssohnienne dans ses *Lettres*

20. Sur ce sujet, voir notamment *Les Lumières et leur combat, la critique de la religion et des Églises à l'époque des Lumières*, sous la direction de J. Mondot (Berlin, 2004).

21. Ce texte d'André Gide se trouve dans un volume de la NRF de 1932, p. 369.

22. Cette métaphore se retrouve dans le texte de Kant, *Was ist Aufklärung ?*

sur *l'éducation esthétique*<sup>23</sup>. Il dénonça à son tour l'aventurisme des partisans des Lumières, leur jeu irréfléchi, selon lui, avec les valeurs fondamentales qui avait abouti aux débordements de la Révolution. Se reposa alors pour le monde d'après la Révolution la question des limites des Lumières, mais sous d'autres auspices et cette fois, des limites aussi bien externes qu'internes. Il pouvait y avoir plus qu'un mauvais usage, une extension cynique des Lumières. Franz Moor alors l'emportait sur Karl, et Don Giovanni, grand seigneur libertin, célébrait une liberté qui n'était que le masque de la licence et de l'absence de scrupules. L'ombre de Sade planait sur les esprits. Plus grave encore, le vivre ensemble n'était pas amélioré. Les Lumières, après avoir détruit les mythes et les dieux, laissaient le champ libre à de nouvelles idoles et de nouvelles croyances dont on pouvait redouter qu'elles ne se développent désormais sans freins ni retenues. Les premiers critiques de la Révolution française en Allemagne, Rehberg, Gentz repéraient déjà des « dérapages » d'avenir que le xx<sup>e</sup> siècle et ses tragédies totalitaires parurent confirmer.

Mais, il est une autre angoisse héritée aussi du xx<sup>e</sup> siècle qui tenaille nos contemporains du xxi<sup>e</sup>. Elle est relative à ce qui constituait la partie longtemps la moins contestée des Lumières, c'est à dire les avancées scientifiques. L'homme d'aujourd'hui s'effraie de ses nouveaux savoirs et des pouvoirs nouveaux qu'ils lui donnent. Des frontières de la connaissance ont été franchies qui ont fait sauter des tabous anciens. Il ne s'agit plus de « moderniser » des pratiques sociales, comme le mariage religieux, mais par exemple de savoir si l'on a le droit d'utiliser à des fins thérapeutiques des cellules embryonnaires. L'homme est plus sûr que jamais de son intelligence et de sa raison. Mais il doute de son cœur et surtout de son sens du bien et du mal, car la science lui permet d'aborder des domaines inconnus où manquent les repères.

Désormais, une série de savoirs nouveaux semblent capables non seulement d'échapper à son contrôle et d'être à l'origine de catastrophes d'ampleur jusque là inégalée, mais plus encore, il peut craindre qu'elles ne soient utilisées par des mains peu scrupuleuses à des fins globalement désastreuses, touchant l'ensemble de l'humanité. Nous avons cité l'embryologie, mais l'on pourrait citer d'autres branches du savoir, les nanotechnologies, les organismes génétiquement modifiés, les cellules souches, le nucléaire, etc. Les hommes s'effraient de leurs découvertes. Ils ont atteint une capacité de nuisance qui semblait jadis n'être à portée que des catastrophes naturelles. Au point que l'on ne compare plus les

23. Schiller dans *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, voir 5<sup>e</sup> lettre.

catastrophes causées par l'homme aux catastrophes naturelles, mais l'inverse. Ainsi, l'on estime tel tremblement de terre, à une fois, deux fois, dix fois, la violence de la bombe de Hiroshima. L'homme, terrible ironie de l'histoire, est devenu la mesure de toute chose, y compris des cataclysmes.

Les Lumières feraient-elles pour finir le malheur de l'homme ? Et le 3<sup>e</sup> évangile attendu, espéré par Lessing, celui de la Raison, va-t-il se transformer en cauchemar ? En vérité, l'auteur de cette communication n'a pas de réponse définitivement positive à cette question.

### Conclusion

Si l'on revient sur ces deux inquiétudes majeures associées au progrès ou au développement des Lumières, l'inquiétude par rapport à la moralité des comportements individuels ou collectifs et l'inquiétude par rapport à la démesure des savoirs et des techniques, on peut toutefois présenter quelques objections de nature à nuancer le jugement.

On peut par exemple faire remarquer que si les Lumières ont été génératrices de conduites immorales, ce qu'avaient produit auparavant les autres morales, les autres religions, au plan individuel comme au plan collectif, n'autorisait pas non plus un bilan très positif.

On ne reprendra pas ici le procès intenté aux Lumières par Adorno et Horkheimer. Il est vrai qu'elles ont accompagné et accéléré le processus de sécularisation, mais ce processus n'épuise pas leur message. On oublie un élément fondamental de celui-ci, à savoir l'exigence critique et le libre examen. Or, il suffit de prononcer ces termes pour saisir immédiatement l'incompatibilité des unes (les Lumières) avec les autres (les totalitarismes du xx<sup>e</sup> siècle). Et l'on peut alors penser que le triomphe passager, quoiqu'assurément trop long, des totalitarismes ne procédait pas d'un excès mais plutôt d'un manque de Lumières.

Encore aujourd'hui, on voit bien que les fanatismes de toutes sortes, mais essentiellement religieux, qui renaissent et se développent, auraient besoin de la critique des Lumières, et que la livraison d'ouvrages de Voltaire, Montesquieu et Lessing dans certains pays devrait être considérée comme une mission d'intérêt mondial à engager d'urgence sous l'autorité des Nations Unies.

Quant aux peurs du xxi<sup>e</sup> siècle relatives aux développements des sciences et plus encore des techniques, on doit souhaiter que l'homme apprenne à vivre avec la conscience de sa finitude et les dangers de son *hybris*, avec la certitude de ses insuffisances, de ses limites et avec une soif restée inextinguible de savoir

comme avec sa volonté inaltérée de dépassement. L'homme ne serait pas, ne serait plus l'homme s'il renonçait à l'illimitation de ses curiosités et de ses aspirations.

Nous citons en introduction la question à laquelle Cassirer avait eu à répondre. Nous n'avons pas cité sa réponse. La voici : « La philosophie », dit-il, « doit libérer l'homme autant qu'il peut être libre. » C'est un programme qui tient compte de la finitude de l'homme et, à l'intérieur de celle-ci, de l'infini de ses aspirations. Il n'a rien perdu de sa pertinence.



**The meaning of frontiers in various  
parts of Europe**

\* \*

**La signification des frontières dans différentes  
parties de l'Europe**



*Anna Maria Rao*

## **La Méditerranée : une frontière ? Le cas de Naples au XVIII<sup>e</sup> siècle**

Dans un livre récent, Eric Dursteler a présenté les résultats de son importante recherche sur les relations entre Venise et Constantinople aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Il a choisi les années 1573–1645, une longue période de paix entre Venise et l'Empire ottoman, pendant laquelle la guerre n'intervient pas à modifier la perception mutuelle de l'autre. « Nation, identité, coexistence » sont les mots clefs de sa recherche, les concepts qui la dirigent et dont il veut montrer les contenus, les formes d'élaboration et l'évolution, tout au long de la période concernée. Ses sources mettent en relief le caractère très complexe et plurifonctionnel des relations d'identité et de coexistence. L'identité n'est pas une donnée, elle s'élabore et se modifie, c'est un processus dans lequel conflue une pluralité d'éléments.

Les frontières entre Venise et Constantinople sont des frontières poreuses, qui laissent filtrer et communiquer les hommes, les marchandises, les cultures. Une grande variété de sujets de Venise habitent Constantinople, des juifs, des rênégats, des marchands, des agents diplomatiques. Venise à son tour est comme un miroir de l'univers, ainsi que les bâtiments qui se déplacent d'un côté et de l'autre. Le célèbre voyageur Pietro della Valle, poète, érudit et soldat, parti du port vénitien de Malamocco en juin 1614 en direction de la capitale de l'Empire ottoman, décrivait ainsi les centaines de personnes qui l'accompagnaient :

*There were Catholic Christians, heretics of various sects, Greeks, Armenians, Turks, Persians, Jews, Italians from almost all cities, French, Spanish, Portuguese, English, Germans, Flemings, and to*

*conclude in a few words, [people] of almost all religions, and nations of the world<sup>1</sup>.*

Religion et nation ne sont toutefois que deux aspects parmi d'autres dans l'analyse de Dursteler, qui montre « l'ambiguïté confessionnelle » de la Méditerranée, les migrations fréquentes d'une religion à l'autre voire même l'indifférence religieuse, et la priorité souvent accordée à d'autres appartenances ou à d'autres exigences, politiques, diplomatiques ou commerciales. Il peut ainsi éroder toute image binaire d'une Méditerranée partagée entre Orient et Occident, Islam et Chrétienté ; il critique tout modèle conflictuel des rapports entre Venise et l'Empire ottoman. Il montre, au contraire, qu'au moins pendant la période étudiée, les deux entités politiques vivaient paisiblement dans le même espace, un espace d'intersection de cultures, de relations de coexistence et de coopération<sup>2</sup>.

Dans le cas du royaume de Naples, malgré sa centralité dans l'espace méditerranéen, on est encore loin d'avoir une vision aussi exhaustive et complexe de ses relations avec l'Empire ottoman<sup>3</sup>. On est loin aussi d'avoir une reconstruction précise de sa perception « méditerranéenne », que les études d'histoire politique et économique tendent à considérer plutôt comme une donnée géographique et naturelle, qui ne demanderait pas à être envisagée et étudiée de façon spécifique en elle-même comme un produit historique en évolution. La recherche de Dursteler nous offre quand même un point de départ très utile du point de vue comparatif, en premier lieu en ce qui concerne les sources et les différences institutionnelles et politiques qu'elles reflètent.

Les relations entre Venise et les Ottomans sont des relations entre deux empires indépendants<sup>4</sup>, dont chacun comprend à son tour toute une série d'unités

1. Eric R. Dursteler, *Venetians in Constantinople. Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean* (Baltimore, 2006), p. 1–2.

2. En ce qui concerne les périodes de guerre, on peut renvoyer à Paolo Preto, *Venezia e i Turchi* (Firenze, 1975) ; Paolo Preto, « Venice and the Ottoman Empire. From War to Turcophilia », dans *La Méditerranée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Actes du Colloque International tenu à Aix-en-Provence les 4, 5, 6 septembre 1985 (Aix-en-Provence, 1987), p. 135–161 ; Paolo Preto, « Venezia e la difesa dei Turchi nel Seicento », *Römische Historische Mitteilungen* (1984), p. 289–302 ; Kenneth M. Setton, *Venice, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century* (Philadelphia, 1991).

3. Je présente ici les premiers résultats d'une recherche sur « Naples et la Méditerranée », dans le cadre de la recherche nationale sur « La Méditerranée des villes » coordonnée par Franco Salvatore et financée par le MIUR (2004–2006).

4. Dans le cas de la république de Venise, on emploie le terme d'empire dans le sens économique et commercial. Sur les rapports centre et périphéries dans la république de Venise, en particulier en ce qui concerne la Dalmatie, voir Filippo Maria Paladini, « Un

territoriales dépendantes ; et ces relations produisent une série importante de sources diplomatiques autonomes. Le royaume de Naples, au contraire, jusqu'en 1734 n'a pas une politique extérieure autonome, puisqu'il dépend des Habsbourg d'Espagne, d'abord, et ensuite des Habsbourg d'Autriche.

Or, après l'arrivée de Charles de Bourbon, tout un réseau de rapports et de représentations diplomatiques se met en place, qui aboutit aussi à la rédaction de traités de commerce avec les principales puissances européennes d'un côté, et les pays dépendants de l'Empire ottoman de l'autre, ainsi que, plus tard, avec la Russie. L'espace et le temps, dans lesquels notre recherche se situe, ont profondément changé par rapport au siècle précédent. L'espace des empires, en premier lieu, a changé, puisque les guerres de succession européennes en modifient profondément les limites, amenant à des rapports de domination – et de dépendance – qui tendent à se déplacer du plan dynastique au plan politique et, surtout, économique<sup>5</sup>.

De même, l'Empire ottoman, de la côte septentrionale de l'Afrique aux Balkans et à la Grèce, exerce un contrôle qui est de plus en plus nominal, et de plus en plus menacé par l'Autriche, par l'Angleterre, par la Russie. Ainsi, les relations qui s'instaurent entre le royaume de Naples et les Régences barbaresques au XVIII<sup>e</sup> siècle sont des relations entre des pays qui n'avaient été que des provinces d'un empire, et qui maintenant tentent d'établir une politique extérieure autonome. La crise des « empires universels » traditionnels (espagnol, autrichien, ottoman) transforme leurs anciennes « provinces » en États ; d'autres formes d'empires se mettent en place, sur des bases économiques, qui profitent de la désagrégation des liens précédents.

Il y a encore une autre différence importante à signaler, entre les sources diplomatiques vénitiennes de Dursteler et les sources consulaires napolitaines qui sont à la base de ma recherche. Venise a une longue tradition diplomatique, les correspondances de ses ambassadeurs et de ses agents sont parmi les sources les plus importantes pour l'histoire moderne de l'Italie et de l'Europe, grâce à l'ampleur et à la relative précision des renseignements qu'elles renferment<sup>6</sup>.

*caos che spaventa* ». *Poteri, territori e religioni di frontiera nella Dalmazia della tarda età veneta* (Venezia, 2002).

5. Paolo Alatri, « Relations internationales et questions dynastiques dans l'aire méditerranéenne après Louis XIV (1715–31) », dans *La Méditerranée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 7–17 ; Paolo Alatri, *L'Europa dopo Luigi XIV, 1715–1731* (Palermo, 1986) ; Paolo Alatri, *Le relazioni internazionali in Europa nella prima metà del XVIII secolo* (Roma, 1990).

6. Sur l'importance, encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, des rapports envoyés par le bailli vénitien à Constantinople comme observatoire de la politique ottomane, voir Preto, « Venice and the Ottoman Empire », p. 138.

Les correspondances consulaires napolitaines du xviii<sup>e</sup> siècle sont beaucoup plus faibles, dominées comme elles le sont par les problèmes bureaucratiques de la construction en cours de l'appareil diplomatique : les transports, la lenteur du courrier, les dépenses, la pénurie des ressources financières face à d'autres consulats, comme ceux de Venise et, surtout, de la France<sup>7</sup>.

Les plaintes pour le manque de fonds suffisant pour accomplir les obligations parcourent constamment les correspondances envoyées à Naples par les consuls. Luigi Boissin, à Salonique de 1742 à 1761, ne fait que soumettre des rapports catastrophiques : il gagne beaucoup moins que les consuls « des autres nations », il n'a pas d'argent suffisant pour assurer les charges de son consulat ni même pour pourvoir à ses besoins personnels et à ceux de sa famille. Ses appels restent sans réponse, seul le ministre plénipotentiaire à Constantinople, Guglielmo Ludolf, l'aide de temps en temps à faire face à ses créanciers. Le 31 juillet 1756, « les larmes aux yeux », Boissin demande à Bernardo Tanucci, premier secrétaire d'État à Naples, d'avoir sa promotion au poste de ministre plénipotentiaire à Constantinople ou bien celui du consulat de Morée. Il quitte son emploi couvert de dettes, il écrit n'avoir même pas l'argent pour son voyage de retour<sup>8</sup>.

D'autres soulignent la nécessité de faire souvent des cadeaux, selon l'usage qu'ils disent très répandu dans le Levant<sup>9</sup>. Comme l'écrit de Smyrne le consul général Pietro Franceschi le 15 janvier 1774, il lui a fallu gratifier le nouveau chef des janissaires de 348 piastres ; et encore a-t-il dû se limiter à lui donner un peu plus de la moitié de ce que lui avaient offert les autres consuls<sup>10</sup> ! Le 3 avril 1786, son successeur, Giuseppe Franceschi, écrit qu'à Alexandrie un

7. Ce type de problèmes dominant dans le livre de Massimiliano Pezzi, *Impero ottomano e Mezzogiorno d'Italia tra Sette e Ottocento*, Préface de Marko Jacov (Bari, 2004). Sur les fonctions des consuls de Naples, Elvira Contino, *Le funzioni dei consoli e lo sviluppo del commercio marittimo del Regno di Napoli nel secolo XVIII* (Napoli, 1983). Pour une comparaison avec les correspondances des consuls français on dispose de l'importante recherche de Christian Windler, *La diplomatie comme expérience de l'autre. Consuls français au Maghreb (1700–1840)* (Genève, 2002).

8. Archivio di Stato di Napoli (ASN), Esteri, 2968, lettres des 31 juillet et 17 septembre 1756, et 21 août 1762 ; Esteri, 6926, lettres des 27 décembre 1755, 16 juillet, 17 et 19 septembre 1757.

9. Usage généralement souligné par les sources « occidentales » : voir, par exemple, Isabelle Vissière, « Les Turcs du baron de Tott », dans *La Méditerranée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 251–286.

10. ASN, Esteri, 2676, fs. 1, f. 3–4v.

émissaire du Bey a prétendu à des sommes énormes de la part de tous les consuls, sous peine de mort<sup>11</sup>. Le consulat de Naples à Smyrne, écrit-il plus tard, était dans le plus grand discrédit : les 2 100 piastres qu'il touchait ne lui suffisant même pas pour soutenir sa famille, il ne pouvait pas se permettre de se payer des agents ni de verser au gouvernement turc de la ville les dons d'usage, comme le faisaient les autres consuls. Ainsi, les sujets du roi de Naples « n'étaient pas considérés et traités comme les autres nations européennes » et ne recevaient pas « satisfaction et justice »<sup>12</sup>.

La corruption était, chez eux et partout en Europe, un des aspects fondamentaux du fonctionnement des appareils administratifs<sup>13</sup>, mais les consuls napolitains en faisaient un trait spécifique du « caractère » des « Turcs », au même titre que l'« insolence » et la « fraude ». Guglielmo Ludolf, envoyé extraordinaire du royaume de Naples auprès de la Sublime Porte, attribuait ces caractères en particulier aux Grecs. Pour cette raison, en 1784, il suggérait au ministre des affaires étrangères de Naples, John Acton, de rejeter la demande présentée par quelques capitaines grecs, sujets de la Porte, de pouvoir élire un consul général grec dans le royaume des Siciles : tentative évidente de politique autonome de la part de sujets ottomans. Selon Ludolf, le gouvernement ottoman ne s'étant jamais soucié d'avoir des consuls, mieux valait ne pas modifier les choses. Un consul grec dans les Siciles serait seulement un poids, pour les raisons suivantes :

Le caractère de la nation est connu et si, ici, malgré la dureté du gouvernement, la moindre distinction et la moindre faveur rendent le Grec prétentieux, arrogant et insolent, là-bas la charge de consul ottoman le rendrait certainement d'autant plus importun et embarrassant.

Certes, le gouvernement de Naples pourrait réprimer cette insolance, mais le gouvernement ottoman, dont les Grecs dépendaient, pourrait en être indisposé. Il en découlerait une suite interminable de plaintes. Le devoir d'un consul étant de protéger les causes des marchands de son pays, le consul grec défendrait n'importe quelle prétention, même mal fondée, de « ses compatriotes frauduleux, insolents et mal élevés », dont il authentifierait n'importe quelle plainte par sa signature et son sceau auprès de la Porte. Et déjà, même sans

11. ASN, Esteri, 2983.

12. ASN, Esteri, 2984.

13. Jean-Claude Waquet, *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Paris, 1984).

avoir les attestations d'un consul, les querelles ne manquaient pas. Il n'était donc pas question de donner suite à la demande présentée<sup>14</sup>.

Bien que dominées par des récriminations continues sur le manque de ressources, les correspondances consulaires napolitaines contiennent toutefois plusieurs éléments importants de réflexion sur les identités et les frontières qui se croisent en Méditerranée.

Le premier de ces éléments concerne l'appartenance à un État. Les hommes sont avant tout les sujets d'un pouvoir. Donc, comme on parle de « Vénitiens » pour tous ceux qui dépendent de Venise (de Padoue à la Dalmatie aux Îles Ioniennes), les Algériens et les Grecs sont appelés des « Turcs », sans que les sources spécifient leur origine territoriale. On peut citer à ce propos un autre genre d'échange épistolaire, la correspondance littéraire entre deux érudits, le Napolitain Antonio di Gennaro, duc de Belforte, et l'abbé de Rimini, Giovanni Cristofano Amaduzzi. Le 17 juillet 1787, di Gennaro informait son correspondant qu'il était arrivé à Naples un navire marchand capturé par un corsaire du Royaume dans son voyage de Tunis à Alger, avec une vingtaine d'« Algériens », à propos desquels il ajoutait : « les Turcs se défendirent bravement seulement avec leurs sabres, n'ayant pas d'armes à feu et sept d'entre eux moururent »<sup>15</sup>. Dans une autre lettre à Amaduzzi, du 13 juillet 1790, il parlait génériquement de la capture d'un navire corsaire « turc », faite dans les mers de Gaeta, avec 80 esclaves et 70 morts<sup>16</sup>.

Dans la correspondance de Smyrne de Pietro Franceschi, qui est consul général pour tout le Levant ottoman, cette dépendance du gouvernement turc apparaît faible, en raison de l'autonomie substantielle des différents agents locaux, mais en même temps indiscutable, grâce justement à cette relative souplesse du gouvernement central. Ainsi, le 15 octobre 1773, à propos d'une dispute entre l'aga de Pergame et le chef de Smyrne, il rappelait que l'aga de Pergame était un usurpateur qui avait pris le pouvoir depuis deux ans et tué plusieurs personnes, et observait :

De tels épisodes sont fréquents parmi ces gens barbares, que l'on peut dire des vrais rebelles. Mais la politique de la Porte est de les

14. ASN, Esteri, 3148, Guglielmo de Ludolf, 19 juin 1784, Pera de Costantinople, au chevalier Acton.

15. Savignano sul Rubicone, Rubiconia accademia dei Filopatridi, *Carteggio Amaduzzi*, lettre du 17 juillet 1787. Il notait aussi l'arrivée à Naples d'un autre navire, envoyé par l'Empereur du Maroc avec des dons pour le roi de Naples et des émissaires pour traiter le rachat des esclaves.

16. *Carteggio Amaduzzi*, lettre du 13 juillet 1790.

laisser se détruire entre eux, puisque si elle intervenait on pourrait craindre qu'ils forment une ligue générale entre eux, et il faudrait par la suite un gros effort pour les soumettre<sup>17</sup>.

Le deuxième élément que nous retrouvons dans nos sources concerne l'appartenance religieuse, ce qui n'est pas surprenant non plus. Mais cette appartenance est loin d'être unitaire et bien définie. La seule notion unitaire, qui est plus territoriale que religieuse, est la notion de « Chrétienté ». Le consul Boissin fait souvent référence à des marchandises qui arrivent à Salonique « de la Chrétienté » ou qui en partent vers « la Chrétienté »<sup>18</sup>. Ainsi la « Chrétienté » semble présenter un caractère unitaire qu'elle était bien loin de posséder, alors que les « Turcs » ne sont presque jamais désignés sous une même dénomination religieuse. Encore une fois ce sont les Grecs qu'on distingue et qui sont attaqués durement pour leur foi, puisque dans leur cas il s'agit d'une rupture dans le sein même de l'Église romaine. Ainsi, le 17 octobre 1743, Bernardo Valassi, dragoman auprès du consul de Naples à Patrasso, dessinait un tableau catastrophique du consulat et donc de l'honneur de la nation qu'il représentait puisqu'on avait préféré un « grec schismatique », Demetrio Manolachi, au précédent consul général Giuseppe Giustiniani, ce qu'il considérait comme un vrai « scandale », la religion grecque étant « si perfidement et obstinément contraire à la Sainte Église Catholique Romaine »<sup>19</sup>. On connaît d'ailleurs l'attitude des missionnaires jésuites à l'égard non seulement des « infidèles » mais aussi de ceux qu'ils appelaient les « schismatiques », et leur mépris pour l'« irrégion » des Européens non catholiques, comme les Anglais et les Hollandais établis dans le Levant<sup>20</sup>.

« Chrétiens » et « Turcs » désignaient donc des appartenances politiques et géographiques plutôt que religieuses. À la fin de l'année 1782, Antonio di Genaro commentait ainsi les rumeurs sur les projets de ligue entre la Russie, l'empereur allemand et la Prusse pour attaquer « le Turc », leurs menaces à Venise de lui soustraire la Dalmatie si elle n'y adhérait pas, et la nouvelle de l'arrivée à Naples d'un navire russe de 72 canons : « Le public est juste, et il n'aime pas les agresseurs, vous verrez donc tous les chrétiens se déclarer en faveur des

17. ASN, Esteri, 2676, fs. 2, f. 21r-v. Le chef de Smyrne avait accordé sa protection à la femme de l'aga qui s'était échappée.

18. ASN, Esteri, 2968, 1<sup>er</sup> juin 1742 ; 6926, 27 avril 1745.

19. ASN, Esteri, 2674, f. 286r-287v.

20. Abderrahman Moalla, « Une ville du Levant au XVIII<sup>e</sup> siècle : Alep », dans *La Méditerranée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 79-89.

Turcs »<sup>21</sup>. Dans une lettre du 9 mai 1789, à la nouvelle de la mort du sultan Abdülhamid, « l'Empereur d'Orient, le Grand Seigneur », il l'évoquait comme un homme pacifique, qui avait été poussé malgré lui dans la guerre en cours. Et il écrivait sur toutes les oraisons funèbres et sur les obsèques qui seraient organisées soit par les « Turcs-Chrétiens », soit par les « Turcs-Romains », à savoir ceux qui avaient pris parti contre l'Autriche<sup>22</sup>.

Ce n'est qu'en 1799 que nous retrouvons dans nos documents une autre expression, qui ne tient ni à l'État ni à la religion, pour désigner ce qu'on avait appelé jusque-là la Chrétienté. Le 21 novembre 1799, de Palerme, où la cour et le gouvernement de Naples s'étaient réfugiés après l'arrivée des Français dans la capitale du royaume, en janvier de la même année, le premier ministre John Acton écrivait ses instructions à Vincenzo Musenga, envoyé comme commissaire royal auprès du bey de Tunis. Celui-ci était chargé de sauvegarder la trêve stipulée entre le royaume et la Régence le 18 juin précédent et de trouver une solution au conflit soulevé par la prise à Livourne d'un corsaire tunisien qui avait dépouillé un petit bateau napolitain chargé de charbon. Pour éviter la rupture de l'armistice, qui était essentiel dans les circonstances de la guerre entre les Siciles et la France, Musenga devait rassurer le bey sur les sentiments de loyauté et d'amitié du roi de Naples et, surtout, faire au premier ministre des cadeaux, tels que des montres, des tissus et autres choses « convenables aux coutumes du pays ». Le premier ministre tunisien, ajoutait-il, était « un homme comme il faut, attaché aux Européens, et [...] son sentiment dans les affaires est toujours suivi par le bey, en particulier en ce qui concerne les traités et d'autres relations avec les Européens »<sup>23</sup>.

L'Europe et les Européens sont dans ce discours les références identitaires qui se confrontent avec les Régences : des références politiques et culturelles, comme le montre aussi le renvoi continu aux coutumes et aux usages des autres pays. Le religieux ne semble donc pas constituer une frontière, il s'en faut : nos sources, comme beaucoup d'autres, pullulent d'indications et de renseignements sur les échanges et les transferts qui se font d'une religion

21. *Carteggio Amaduzzi*, lettre du 27 décembre 1782.

22. *Carteggio Amaduzzi*, lettre du 9 mai 1789.

23. ASN, Esteri, 2909. Le baron de Tott aussi, dans ses *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, publiés en 1784 et 1785 et traduits en plusieurs langues, écrit de « deux siècles de commerce entre l'Europe et les Turcs » (Vissière, « Les Turcs du baron de Tott », p. 255). Et dans les « *Notizie del Mondo* » de Venise on lit, en 1785, que les musulmans, laissant de côté leurs préjugés, s'adaptent de plus en plus « aux coutumes et aux goûts européens » (Preto, « Venice and the Ottoman Empire », p. 146).

à l'autre, par la voie et pour cause de mariages ou par des choix qui sont, eux aussi, assez flous et variables et qui tiennent, également, à des raisons commerciales ou politiques plutôt qu'à la foi. Certes, ces échanges font parfois scandale dans les rapports des consuls, mais ils existent, malgré leurs tentatives de les empêcher.

C'est encore une fois Boissin qui nous en donne un témoignage marquant. Le 23 janvier 1745 il rapporte l'arrivée à Salonique de deux familles catholiques de Prague, composées de quatre hommes et quatre femmes, dont l'une était enceinte, « expressément parties de leur patrie [...] pour embrasser la loi judaïque ». Sujets de la reine de Hongrie, ils tombaient sous la juridiction du consul d'Angleterre qui, au lieu de les protéger, les avait fait arrêter pour les renvoyer en Bohême. Les rabbins et les juifs de la ville avaient vivement protesté en rappelant que « ces violences étaient contre le droit des gens, particulièrement dans un pays qui permettait la liberté de conscience ». Face à leurs protestations et à leurs menaces de recourir à la justice turque, le consul d'Angleterre, qui était de « nation grecque », donc sujet de la Porte, avait relâché les Bohémiens, qui avaient tout de suite accompli les rites de passage au judaïsme. Le pauvre Boissin était ébloui par ce cas, « qui ne s'était jamais passé dans aucune échelle du Levant », et il demandait au ministre de Naples comment il devait se comporter si jamais il lui arrivait un cas pareil. Quant à lui, son sentiment était que « comme ces huit personnes appartenaient à un prince chrétien, le consul n'aurait jamais dû volontairement laisser faire cette apostasie, d'autant moins qu'il s'agissait d'embrasser une loi différente de celle qui dominait dans l'Empire [ottoman] et donc le consul n'aurait jamais dû penser que la justice turque l'obligerait à les relâcher »<sup>24</sup>. La liberté de conscience acceptée dans l'Empire ottoman lui était tout à fait étrangère.

Quelques mois après, le consul eut effectivement à s'occuper d'un cas d'apostasie qui concernait un sujet du roi de Naples : le 1<sup>er</sup> octobre, un marin de la ville de Tarente (dans les Pouilles), embarqué dans le bateau d'un capitaine napolitain dirigé vers le Levant, était descendu à Salonique et s'était rendu chez le mullah, accompagné par deux janissaires, pour abjurer et se faire tout de suite soldat. Le consul protesta vivement auprès du mullah, demandant de rencontrer cet homme pour avoir « sa déclaration formelle de vouloir embrasser la loi musulmane » et menaçant le juge de recourir à Constantinople. Face à ses protestations, on lui avait envoyé le marin-soldat, et il l'avait fait tout de suite « embarquer en ordonnant expressément au capitaine de ne jamais plus le laisser descendre à terre ». Choix ou enlèvement ? le cas n'est pas clair. Mais Boissin

24. ASN, Esteri, 6926.

en considérait l'issue comme un « vrai miracle de Dieu, à remercier mille fois pour ses grâces » plutôt que comme l'effet de son mérite personnel<sup>25</sup>.

L'année précédente, il lui était arrivé le cas contraire : Saverio Filocamo, ci-devant employé auprès du bailli Nicola Di Maio, ministre à Constantinople, avait demandé de devenir sujet du roi de Naples, même s'il avait suivi pendant six mois la religion islamique. Filocamo avouait avoir « vacillé », en s'éloignant du rite catholique pour embrasser « malencontreusement le rite mahométan » ; mais il assurait qu'après « six mois de martyr causé par les remords de conscience qui lui lacéraient les viscères » pour être tombé « dans ce rite pervers », Dieu « dans sa miséricorde infinie » avait eu compassion de son âme, lui « avait touché son cœur et l'avait fait résurgir des ténèbres dans lesquelles il s'était malheureusement plongé ». Boissin n'avait pas hésité à prendre sa décision : il avait logé chez lui pendant un mois le solliciteur, avant de l'embarquer pour Ancône avec des lettres de recommandation adressées au cardinal Spinelli de Naples<sup>26</sup>.

D'autres cas encore, d'autres histoires personnelles émergent des correspondances consulaires, qui témoignent des échanges continus, pas toujours faciles et réussis, qui touchaient dans toutes directions les hommes et les femmes de cette poreuse frontière méditerranéenne. Ainsi l'histoire, relatée de Smyrne par Giuseppe Franceschi le 2 mars 1793, d'une femme napolitaine, Carminella Donato, fille d'un maître maçon, qui avait épousé à Naples un esclave turc converti à la religion catholique.

Celui-ci, qui nourrissait « une propension naturelle envers sa loi primitive » l'avait obligée par la ruse à le suivre à Smyrne. Feignant de vouloir faire un voyage sur la côte adriatique, il l'avait amenée à Rome, de Rome à Lorette et de Lorette à Ancône, d'où ils étaient partis pour Smyrne. Dès leur arrivée il avait « repris son habillement oriental et l'exercice de sa religion naturelle ». La « pauvre femme, se trouvant dans un pays étranger parmi des barbares, trompée par son mari, persécutée par les parents de celui-ci afin qu'elle embrassât la religion mahométhane », avait décidé de s'enfuir. Un matin, son mari étant parti de bonne heure, elle avait quitté sa maison, la tête voilée pour ne pas être reconnue : « et enceinte de quatre mois elle courait par toute la Turquie qu'elle ne connaissait pas » jusqu'à ce qu'elle trouvât

25. ASN, Esteri, 6926, lettre du 8 octobre 1745 au bailli Di Maio à Constantinople. Sur les cas d'adhésion des Italiens à l'Islam, voir Lucia Rostagno, *Mi faccio turco: esperienze ed immagini dell'Islam nell'Italia moderna* (Roma, 1983).

26. ASN, Esteri, 2968, Boissin au ministre Monteleone, le 29 mars 1744, et demande de Saverio Filocamo du 28 mars 1744.

refuge chez les mineurs observants de Smyrne qui avaient tout de suite informé le consul. Franceschi lui avait donné sa protection et pour éviter qu'elle soit reprise par son mari, qui la cherchait partout dans la ville avec ses compagnons armés, l'avait cachée dans sa maison, en attendant le premier embarquement pour l'envoyer à Livourne. Naturellement, il soulignait tous les frais qu'il lui avait fallu soutenir, pour « sauver deux créatures à la fois, qui seraient perdues sans son assistance » et accomplir les devoirs de « l'humanité et de sa charge »<sup>27</sup>.

S'il avait pu ainsi éviter une apostasie forcée, douze ans plus tard, en 1805, le même Franceschi signalait un autre cas d'un marin sujet du roi de Naples qui avait voulu changer de religion, malgré toutes ses tentatives de le dissuader. Ce marin, Salvatore Guida di Sorrento, sans avoir aucun « besoin pécuniaire ni aucune autre raison », s'était présenté auprès du gouvernement de la ville, « déclarant vouloir se faire turc ». Le consul de Naples avait tout de suite envoyé ses agents de justice « pour le détourner de son néfaste projet ». Mais, « sourd à toutes les propositions avantageuses qui lui avaient été faites », le marin avait déclaré par trois fois successives que « toutes ces tentatives étaient vaines, et qu'il embrassait la religion musulmane de sa volonté spontanée, l'ayant reconnue comme la meilleure ». Le consul n'avait pu donc que « l'abandonner à son triste sort, puisque les chefs de cette loi l'avaient en leur pouvoir »<sup>28</sup>.

Lieu d'échanges religieux, forcés ou volontaires, la Méditerranée est, bien sûr, pour le royaume de Naples comme pour les autres pays, avant tout un espace où se croisent des marchands et des marchandises, des navires et leurs équipages. Tout est objet d'échanges, les choses et les hommes, du corail des mers de la Grèce et des côtes nord-africaines<sup>29</sup> aux grains des provinces illyriennes<sup>30</sup>, des esclaves du Maroc et de Barbarie aux esclaves chré-

27. ASN, Esteri, 2983, Smyrne, le 2 mars 1793.

28. ASN, Esteri, 2985, Smyrne, le 14 décembre 1805.

29. ASN, Esteri, 2968, correspondance du consul Boissin de Salonico, 1742. Voir aussi *La pesca del corallo nelle acque nordafricane (1734–1860) nelle fonti dell'Archivio di Stato di Napoli*, a cura di Teobaldo Filesi (Napoli, 1985).

30. *Il Mediterraneo napoleonico. Spazi. Mercè. Idee*, Atti del Convegno Internazionale Portoferraio 21–23 maggio 1998, *Rivista italiana di studi napoleonici*, xxxii (Napoli, 2000); *Napoli e il Mediterraneo napoleonico: inventario delle carte del Ministero degli affari esteri dell'Archivio di Stato di Napoli*, dir. Aldo Di Biasio, Introduction de Luigi Mascilli Migliorini (Napoli, 2004) ; *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno. Atti del Convegno internazionale di studi (Fisciano 23–24 ottobre 2002)*, a cura di Mirella Mafrici (Soveria Mannelli, 2004).

tiens<sup>31</sup>. Encore une fois il faut noter que l'expression « esclaves chrétiens » a un sens géographique plutôt que religieux, puisque les esclaves avec lesquels on les échange sont dénommés, selon leurs provenance, « turcs », « tripolins » ou « marocains »<sup>32</sup>.

La présence de bateaux et de capitaines du royaume de Naples est certes importante, comme le montrent les sources consulaires. Mais, malgré leur centralité géographique, les Siciles n'occupent pas une position dominante, loin s'en faut. Surtout après la prise de Gibraltar, la Méditerranée est désormais parcourue dans tous ses coins par les navires des puissances maritimes du Nord<sup>33</sup> – anglais, suédois, norvégiens, danois même. Il suffit de lire un rapport du consul à Salonique, Boissin, du 17 juin 1757 pour saisir d'un seul coup d'œil tout un foisonnement de bâtiments, d'hommes, de conflits et d'échanges économiques : un riche « personnage algérien » se sert d'un « gros bâtiment suédois » envoyé à Salonique pour recruter des troupes à envoyer à Alger en cas de guerre avec le Maroc, avec l'accord de la Porte, qui pourrait ainsi se débarrasser de tous ses « janissaires errants et vagabonds » ; deux frégates françaises de « 20 canons et 150 hommes d'équipage » ont été envoyées de Marseille dans l'Archipel pour protéger le commerce de leur nation et pour « courir sur les bâtiments anglais [...] en représailles du peu de satisfaction que la Porte a donné à la France en occasion des prises faites par les anglais dans différents endroits du Levant » ; des chébecs du roi des Siciles avaient donné la chasse à un chébec tripolin, qui avait été conduit à Messine ; « un petit bâtiment anglais parti de Venise pour Smyrne avait fait la prise dans l'Archipel d'une petite tartane française chargée d'huiles » mais, à son arrivée à Smyrne, les capitaines d'autres bâtiments français avaient obligé l'équipage anglais à se jeter dans la mer et avaient renvoyée la tartane en France<sup>34</sup>. En 1744, le même Boissin s'était limité

31. Mirella Mafri, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI–XVIII)* (Napoli, 1995) ; Salvatore Bono, « Esclaves musulmans en Italie », dans *La Méditerranée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 189–208 ; Salvatore Bono, *Lumi e corsari: Europa e Maghreb nel Settecento* (Perugia, 2005) ; Luca Lo Basso, *In traccia de' legni nemici. Corsari europei nel Mediterraneo del Settecento*, présentation par Alberto Tenenti (Ventimiglia, 2002). Pour un aperçu plus général, Robert C. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500–1800* (New York, 2003).

32. ASN, Esteri, 4161, correspondance avec l'ambassadeur du Roi du Maroc à Naples, 1782.

33. Sur la présence anglaise dans la Méditerranée après la prise de Gibraltar et de Minorque, Edward Freeman, « Le combat naval de Minorque: l'exécution de l'amiral Byng et l'intervention de Voltaire », dans *La Méditerranée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 41–59.

34. ASN, Esteri, 6926.

à signaler les prises faites par les corsaires tripolins de bateaux napolitains et d'un navire vénitien chargé d'huile<sup>35</sup>.

Si donc déjà la guerre de Sept Ans et les guerres russo-turques avaient compliqué beaucoup le cadre d'une Méditerranée de plus en plus investie par les puissances du Nord de l'Europe, les guerres napoléoniennes le compliquent encore davantage, et en même temps le simplifient autour du conflit anglo-français. Naples, depuis 1793 alliée à l'Angleterre contre la France, est plutôt la proie de son alliée.

On peut lire à ce propos le dossier sur les prises faites entre 1801 et 1806 : le 13 juin 1801 une frégate anglaise provenant de l'Albanie qui pourchassait une féluque grecque pillait dans les eaux de Lecce une polacre napolitaine allant de Trapani à Brindes ; le 14 juin suivant la polacre du capitaine Gaetano Cacace de Piano de Sorrente, louée par les administrateurs chargés du ravitaillement des troupes napolitaines, après avoir prélevé 4 500 *tomoli* de grains à Barletta faisait l'objet d'une tentative de pillage du brigantin anglais qui devait l'escorter et qui la détruisit avec toute sa cargaison ; dans les mêmes jours, un *trabiccolo* napolitain est dépouillé par les Anglais dans les eaux de Vasto (dans les Abruzzes), et une flottille corsaire anglaise s'empare de deux bâtiments napolitains à Ponza et se dirige ensuite vers Cagliari.

Pas de surprise, donc, si à Manfredonia le 28 juin la population prend pour des embarcations barbaresques trois bâtiments de guerre anglais qui s'étaient emparés de deux polacres napolitaines, pour les rendre ensuite quelques heures plus tard. Mais le 25 juin, près de Reggio de Calabre, c'est effectivement des barbaresques qui débarquent et enlèvent six personnes ; le même jour deux bateaux barbaresques enlèvent sept personnes sur la côte adriatique près de Vieste. Les Anglais, à leur tour, ne s'en prennent pas seulement aux Napolitains, leurs alliés, mais ils dépouillent aussi des bricks français. Plus de quarante frégates anglaises sont signalées en Adriatique en juin 1801. Plusieurs autres prises aux dépens des sujets du roi des Siciles sont signalées entre 1801 et 1803 : à remarquer, en particulier, le bâtiment danois qui transportait à Amsterdam une cargaison de vin et d'eau de vie pour le compte de deux marchands napolitains, capturé le 25 mai 1805 par un brick anglais<sup>36</sup>. D'autres présences encore peuvent être recensées dans la correspondance de Ludolf de Constantinople en 1800 : un

35. ASN, Esteri, 2968, Salonique, 31 août 1744. Sur les relations commerciales de Marseille avec le Levant et la Barbarie, Patrick Boulanger, « Marines marchandes en Méditerranée occidentale : le commerce de l'huile d'olive », dans *La Méditerranée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 63-77.

36. ASN, Esteri, 4871, *Affari di prede 1801-1806*.

brick autrichien provenant de Smyrne à Messine ; deux vaisseaux russes et d'autres anglais à Messine ; un brick autrichien provenant de Smyrne à Trieste ; dans le même port, un autre bâtiment autrichien venant de Corfou, deux frégates de guerres russes et deux turques<sup>37</sup>.

Quelles conclusions, bien que provisoires, peut-on tirer de ces correspondances consulaires sur la perception et sur le rôle méditerranéen du Royaume de Naples dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Avant de tenter d'avancer quelques considérations conclusives il convient de rappeler d'autres témoignages encore, qui se multiplient d'une source à l'autre et le long de plusieurs décennies, sur la perception de Naples comme une frontière éloignée de l'Europe, entre le Nord et le Sud, ainsi que Venise a été perçue comme une frontière entre Orient et Occident<sup>38</sup>.

En 1739, l'ambassadeur vénitien à Naples, Alvise Mocenigo, écrit que les royaumes de Naples et de Sicile formaient « la dernière limite de l'Italie et la frontière de l'Europe par rapport à l'Afrique, qui n'était séparée de la Sicile que par quelques milles de mer », étaient le « pivot duquel pendaient les deux parties du monde, l'Europe et l'Afrique »<sup>39</sup>. Les consuls et les agents français à Naples, quant à eux, se plaignaient de la distance de leur pays et des difficultés qui en découlaient pour des correspondances suivies et régulières. Ainsi, en 1706, Argoud de Laval écrivait à Joseph-Emmanuel de La Trémoille, ambassadeur à Rome, dont les consuls français à Naples dépendaient à l'époque : « il semble que nous soyons icy aux Indes ». En 1715, son successeur, Jean-Baptiste Gaston de Faucon de Ris comte de Charleval, observait à son tour : « Il est vray, que jamais temps n'a esté plus sterile en nouvelles que celuy cy et sur tout pour nous austres qui sommes reculés dans le fonds de l'Italie et qui n'avons que celles dont on veut bien nous faire part<sup>40</sup>. » En 1781 c'est le célèbre Dominique Vivant Denon, chargé d'affaires à Naples, qui s'exprime en ces termes : « J'aurais grand tort de me plaindre de mon séjour à Naples [...] mais Naples me deviendrait bien vite insupportable si l'oubli

37. ASN, Esteri, 4891.

38. William H. McNeill, *Venice. The Hinge of Europe, 1081–1797* (Chicago, 1974).

39. *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli, Relazioni*, a cura di Michele Fassina (Roma, 1992), p. 171.

40. Lettres à La Trémoille du 26 octobre 1706 et du 25 juin 1715 citées par François Brizay, « La solitude du Consul de France à Naples (1706–1718) », dans *Pour une histoire sociale des villes. Mélanges offerts à Jacques Maillard*, dir. Philippe Haudrère (Rennes, 2006), p. 189–203 (p. 192).

m'en faisait un exil<sup>41</sup>. » Le 10 décembre 1787 voici ce qu'écrivit le nouveau secrétaire d'ambassade français, François Cacault : « Je suis ici à l'extrémité de l'Europe, oublié de tout le monde, livré à mes rêves, à quelques études<sup>42</sup>. » Encore quelques années et Amaury Duval, en 1819, présente Naples comme un lien plutôt que comme une ligne de séparation entre l'Europe, d'un côté, l'Asie et l'Afrique de l'autre :

Quoi qu'il en soit, il est peu d'histoires qui présentent un attrait plus vif, plus soutenu que celle du peuple napolitain. De même que par sa situation géographique, il lie l'Asie et l'Afrique à l'Europe, ainsi son histoire lie l'antiquité avec les temps modernes ; aucune ne jette un jour plus éclatant sur la chronologie européenne des sciences et des arts<sup>43</sup>.

Face à l'idée de Naples comme dernier rempart d'une Europe menacée par les différences religieuses, politiques et culturelles, ou comme lointain lieu d'exil, les échanges économiques et culturels entre les peuples dont témoignent les sources consulaires montrent plutôt la réalité d'une Méditerranée comme frontière bien floue et perméable. Une « frontière » qui à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle est largement dépassée, voire conquise, par de nouvelles présences, anglaise, russe, autrichienne. Si aux xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles la Méditerranée avait connu un déclin face à l'Atlantique – un déclin très relatif, d'ailleurs, comme on tend de plus en plus à le souligner –, elle retrouve au xviii<sup>e</sup> siècle toute sa centralité, mais avec des protagonistes nouveaux.

La fin de l'empire espagnol en Italie, d'un côté, le déclin de l'Empire ottoman, de l'autre, auraient pu permettre des relations nouvelles d'échanges diplomatiques et économiques autonomes entre les pays libérés par les dominations précédentes, les Siciles et les Régences barbaresques en particulier. Mais il ne s'agissait pour eux que d'une indépendance fictive, face à la force économique et militaire de la France, de l'Angleterre, de l'Autriche, de la Russie. Sans oublier la

41. Lettre du 17 mars 1781 citée par Bernard Bailly, *Dominique Vivant Denon 1747–1825. De la Bourgogne au Musée Napoléon* (Chalon-sur-Marne, 2002), p. 70.

42. Lettre à Pierre Michel Hennin, citée par Anna Maria Rao, « Collezionismo, diplomazia, rivoluzione : la corrispondenza di François Cacault con Pierre Michel Hennin (1785–1788) », dans *Storia e vita civile. Studi in memoria di Giuseppe Nuzzo*, a cura di Eugenio Di Rienzo & Aurelio Musi (Napoli, 2003), p. 167–188 (p. 182).

43. *Mémoires historiques, politiques et littéraires sur le Royaume de Naples*, Par M. le comte Grégoire Orloff [...] publié [...] par Amaury Duval, membre de l'Institut Royal de France, tome premier, A Paris, Chez Chasseriau et Hécart, Libraires Au dépôt biographique, rue de Choiseul, n.° 3, 1819, Préface de l'éditeur, Amaury Duval, Paris, le 20 mai 1819.

présence, qui s'annonce, des États-Unis. Naples et l'Italie méridionale gardent aux yeux de ces puissances toute leur importance de base stratégique pour le contrôle de la Méditerranée. Et si aux xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècles la formule d'un « Paradis habité par des diables »<sup>44</sup> avait accompagné la pénétration économique des marchands florentins et génois et la pénétration politique de la France et de l'Espagne, au xviii<sup>e</sup> siècle c'est plutôt la notion de frontière qui fait le jeu de la réappropriation européenne de l'espace méditerranéen.

Les visions exotiques qui opposent l'Occident et l'Orient, le Nord et le Sud, la civilisation et les barbares, la monarchie absolue et le despotisme oriental, les Chrétiens ou les Européens et les Turcs, sont aussi le volet culturel d'un effort de conquête, qui s'accompagne d'une volonté de connaître pour contrôler. On comprend donc comment et pourquoi en 1797 un jeune patriote napolitain, Matteo Galdi, rêvait d'un équilibre nouveau entre le Nord et le Sud de l'Europe, fondé sur les rapports politiques et économiques entre une Italie libre et républicaine et la France du Directoire<sup>45</sup>. Galdi envisageait non seulement l'alliance entre les Républiques française et italienne, pour « concourir au bonheur commun »<sup>46</sup>, mais une alliance plus générale entre les peuples du Midi contre l'Angleterre et contre les « deux terribles puissances du Nord », la Russie et l'Allemagne. Il faisait recours à l'enseignement de l'histoire pour montrer les effets funestes du persistant esprit de conquête des peuples du Nord, qui avaient autrefois détruit les civilisations grecque et romaine, et qui à présent, après avoir déchiré la Pologne, menaçaient de nouveau les peuples méditerranéens :

En effet, les barbares du Nord, les ennemis naturels de tout gouvernement bien organisé, n'ont que trop réussi, par leurs invasions, à détruire les états et les peuples libres du Midi. La Grèce, Rome même, furent ébranlées par les entreprises des Cimbres, des Teu-

44. Benedetto Croce, *Un paradiso abitato da diavoli*, a cura di Giuseppe Galasso (Milano, 2006).

45. *Discours sur les rapports politiques-économiques de l'Italie libre avec la France et les autres États de l'Europe, traduit de l'italien de Galdi, par L.-P. Couret-Villeneuve [...] sur l'exemplaire imprimé à Milan (l'an premier de la liberté de l'Italie, correspondant à l'an 5 de la République Française)*, à Paris, Baudouin, imprimeur du Corps législatif, place du Carrousel, n.° 662, 15 pluviôse an vi. Voir Anna Maria Rao, « L'espace méditerranéen dans la pensée et les projets politiques des patriotes italiens : Matteo Galdi et la 'république du genre humain' », dans *Droit des gens & relations entre les peuples dans l'espace méditerranéen autour de la Révolution française*, dir. Marcel Dorigny et Rachida Tlili Sellalouti (Paris, 2007), p. 115-137.

46. Galdi, *Discours sur les rapports politiques-économiques de l'Italie libre*, p. 10.

tons et des Francs [...] Les empereurs de Russie, d'Allemagne, en succédant aux trônes de ces conquérans, héritèrent de leur ambition et de leur esprit de conquêtes : aussi les voyons-nous former le projet d'étendre leur domination vers les contrées fertiles du Midi, vers l'Italie sur-tout, que l'empereur d'Allemagne a voulu, pendant quelque temps, réunir à ses possessions, tandis que celui de Russie se propose l'évahissement des provinces méridionales de la Grèce<sup>47</sup>.

Mais plutôt qu'un rêve, c'était un présage et un diagnostic des changements en cours dans l'espace méditerranéen.

47. Galdi, *Discours sur les rapports politiques-économiques de l'Italie libre*, p. 17-18.



*Joachim Mickwitz*

## **From a political border to a pre-national frontier: the construction of divergence between Russia and Sweden in eighteenth-century eastern Finland**

Fredrik Barth has defined boundaries on three levels: literally, boundaries cut up territories 'on the ground'; more abstractly, they set limits that mark the distinction of social groups from each other; and finally, they provide a template for what separates distinct categories of the mind. In this paper, I shall examine the border between Sweden and Russia during the eighteenth century, showing its development from a line on the ground into a symbol keeping groups apart and ultimately a psychological division.<sup>1</sup> In this article, the Finnish case illustrates the general changes in governance that took place during the early modern period. I shall also consider whether the special circumstances challenge Barth's theory of the borders and governance.

In early modern times, the medieval kingdoms slowly developed into modern states, a process ending with the nationalistic movements of the nineteenth century. This change had an administrative (and economic and military) level and a conceptual level, and the development occurred systematically, both socially and geographically, from the centre to the periphery and from the upper social classes to the peasants. The significance of the territorial boundaries is, in this paper, seen as a function of the concept of the state. The state was, in Michel Foucault's terms, going through three phases; from the medieval 'state of justice' through an

1. Fredrik Barth, 'Boundaries and connections', in *Signifying Identities: Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, ed. Anthony P. Cohen (London, 1999), p. 17.

early modern administrative state into a governmental state in modern times.<sup>2</sup>

During the eighteenth century, the Swedish realm, covering approximately the area of present-day Sweden, Finland and some territories in northern Germany, was an effectively administrated state – in a sense a modern construction with a diet and a constitution. In the Swedish realm, elements of a state of justice remained on the periphery of the administrative state; in the socio-geographical centre of the Swedish realm, government was increasingly in contact with the inhabitants, posing elements of foundation for a governmental state.

Russia was an old-fashioned autocracy, where the emperor was a sovereign ruler and the power relations between the ruler and his subjects were occasional and personal. However, the Swedish eastern border with Russia was far away from Stockholm both geographically and psychologically.<sup>3</sup> In Russia, Peter the Great had started to build the new capital Saint Petersburg close to this border, a fact that made the border both militarily and economically important for the Russians. The Russian court made every attempt to build up a modern state in the same way as the Swedes had done, but with less success. Peter the Great made many simultaneous reforms during the first years of the eighteenth century, as he tried to transform the Russian empire into a modern administrative territorial state. Tsar Peter modernised Russia using the Swedish military state as a model, and this modernisation was most influential in the Saint Petersburg area.

### The border between Sweden and Russia

What is the effect of border areas on members of different cultures? As Giuseppe Mantovani argues, it can be seen as a series of processes of social influence, which spread in various directions, not only from the top downwards. Perhaps, therefore, it is more appropriate to speak of hybridised culture

2. Michel Foucault, 'Governmentality' in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality – With Two Lectures By And An Interview With Michel Foucault*, ed. G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Chicago, 1991).

3. An example of developing borders is the border between Sweden and the Danish crown in Norway, where the crowns after the alliance in 1734 made a lot of work to investigate where the border should be. See Kyösti Julku, *Majuri Peter Schintlerin Kvenland* (Oulu, 1988).

in order to describe what happens in border areas.<sup>4</sup> In the case of Sweden and Russia, the border was drawn through a quite homogenous cultural landscape, and the process resulted in a separation.

After the peace was declared in Åbo in 1743, Sweden lost all the fortresses along the Finnish border, the most important of these being Olofsborg and Fredrikshamn. The Swedish threat was reduced by the turnover of these fortresses, which simultaneously strengthened the defence of Saint Petersburg. It was in the Russians' interest to keep the border calm, to avoid rebellions and win some sympathy among the peasants. The Swedish government was to some extent in a state of disorder, but over the time the local government tried to restore the defences by building new fortress along the border (e.g. Svartholm). These fortresses were of great importance for the burghers in the area, and for the economy in the eastern parts of the kingdom. The restoration of economic life included efforts to limit the traditional trade from the area of the Lake Saimaa to Viborg, Villmanstrand, and Fredrikshamn. Although the traders from these now Russian towns had depositions of debt from peasants on the Swedish side of the border, the client-patron relationships were broken, and the Russian government agreed to oppose all the old trading interactions. Both sides had thus financial interests in these matters, and the Russians aimed at winning some loyalty among the people along the new border.<sup>5</sup>

The border of 1743 can be discussed with regard to three geographical areas:

1. *The coast where the border cut straight through parishes and estates.* Both Sweden and Russia had an interest in dividing the people and their institutions and properties into a Russian and a Swedish section. Both administrations established such institutions as post offices, customs and border guards in the area; it was in the mutual interest of both sides to define the border.

2. *The border north of the coast, including most of Lake Saimaa.* Here the border cut through a more sparsely populated area of strategic significance; moreover, it was of economical importance for the Swedish administration to keep the trade inside the Swedish borders. For the Russian government the area had mainly stra-

4. Giuseppe Mantovani, *Exploring Borders: Understanding culture and psychology* (London, 2000), p. 49.

5. Joachim Mickwitz & Jyrki Paaskoski, *På vakt i öster 4. 1700-talet* (Esbo, 2004).

tegical importance. The peace tractate prescribed that the border should go two Swedish miles (c. 20 km) west and two Swedish miles north of the fortress of Olofsborg, but the negotiators had a very imprecise idea of the terrain, and this resulted in a no man's land between the Russian and the Swedish concept of the border. The no man's land was an area without legal power, legality and taxes; this had juridical, clerical and political consequences during the 1740's and 1750's.

3. *The section in the North and East.* Most of the border was demarcated after the peace of 1595 in Teusina, and a part in 1721. In 1595, the small villages in the north were distributed to either Russia or Sweden, so everyone belonged to a kingdom or an empire.<sup>6</sup> Thus, the solidarity with the crown was for a long time weak; local courts had legitimacy and the church was important. The border was a border of justice and of religion, and during the great Nordic War in the beginning of the eighteenth century – as during earlier wars – peasants from both sides, in many places, made a local peace as the war was not theirs. This was an action that the central regimes sometimes accepted until the seventeenth century. In the eighteenth century, however, the right to this type of settlement was no longer so apparent.

Beside the three geographical areas, we have evidence on social diffusion as well. Under the threat from the government, the burghers in the towns on the Russian side tried to reimburse their debts, and mainly compensated for the loss in trade within the Russian empire, by supplying the Russian military's needs for food and goods.

At some level, the burghers in Lovisa and Borgå, on the Swedish side, were winners – in a way similar to the Ostrobothnian trading towns that had been supported by the Swedish administration in inland trade. For the peasants, the border was a problem imposed on them from above, an obstacle to their traditional way of life. Smuggling, obstruction and a maximal use of the borderland (the *riitamaa*) to escape from taxes was the result.

On the Russian side, the former Swedish peasants used the possibilities that the Russian legal system gave them to obtain protection from peasants on the other side of the border, both with regard to the ownership of land and

6. Kyösti Julku, *Täyssinän rauhan v. 1595 raja Iivaaran pohjoispuolella* (Oulu, 1971).

violence. For the peasants in the border region, the shift of government from a disinterested Swedish administration in the 1730's, to a Russian one, which gave less protection under the law but was somewhat more interested in the border region, was not an enormous step. The peasants on the Russian side, with Viborg and Fredrikshamn as the competing trading towns, lost perhaps less than the peasants on the Swedish side.

	The coastline	The Olofsborg area	The northern woods
	1743	1743	1595
The central administration, the nobility and the military	A sharp geographical border	A sharp geographical border in the west, an ambition for a border in the east	A border defined by 'justice' i.e. tax-paying
The burghers	A sharp geographical border	Trade declined, credit relations crossing the border were prohibited, smuggling continued	
The peasants	A sharp geographical border	A border without legitimacy	A border defined by 'justice' i.e. tax paying and religion. Economy was partly based on hunting and fishing in large areas crossing the formal border.
(The church)	The parishes were divided	The parishes worked over the border	The political border was also a religious border

The image of the state included an idea of its boundaries, which symbolised the division between 'us' and 'them'. The awareness of belonging to a realm was in a state of justice depending on the army and the church; the king and God protected the people who paid some taxes or contributions. As the administration grew, the king and his bureaucrats became increasingly present in everyday life. In a discursive process, the consciousness of the state grew

in parallel with the increasing governmental power. For the social elite, the discourse had elements of, for example, the military development, the cartography and the statistical information, provided in Sweden by the Bureau of Statistics (*Tabellverket*) established in 1749. For the peasants, the idea of the state came with a delay, and in the border area, probably with the sentries and the establishment of official border crossing stations.<sup>7</sup>

### Establishing a boundary along the border

The idea of the state as a natural organism during the eighteenth century is misleading. Instead, we need explanations closer to the factual situations; early states and realms were formed in an administrative and cultural process in numerous smaller areas of social and political activity. As Roy Bradshaw argues, the boundary defines the power relations between states and the place where the governments' authority ends. He also argues that there is a local borderland culture where the region has more in common than just traditional functions of trade and transportations.<sup>8</sup>

Furthermore, there was a need for establishing divergence within the social layers with some economical aspects. The burghers in the towns on the Russian side tried to reimburse their debts at the Swedish side, and compensated their lost trade within the Russian empire with support from the Russian military.

The so-called Old Finland, the parts that Russia had conquered in the eighteenth century, became the Viborg Governorate in 1744. In the Viborg Governorate, the old Swedish laws were largely maintained, as was the Lutheran religion. The clergy was supported by the central power, as it was of great value for the preservation of peace in the borderland, as the economy and the strategic value of the area was strong.

### The military aspect

In the new situation, after 1743, both sides needed to defend the border, and thus they invested in fortresses. The Swedish nobility, the landowners, left

7. Jouni Häkli, 'Borders in the Political Geography of Knowledge', in *The Dividing Line: Borders and National Peripheries*, eds Lars-Folke Landgren & Maunu Häyrynen (Helsinki, 1997).

8. Roy Bradshaw, 'Redefining the Nature and Functions of Boundaries' in *Holding the Line: Borders in a Global World*, eds Heather N. Nicol & Ian Townsend-Gault (Vancouver, 2004), p. 193–194.

their estates – and thereby lost in economic terms – while the increasing need for defence gave new possibilities for a local military career. The building of fortresses had an economic aspect from which both the local tradesmen and merchants could benefit. The peasants had to provide maintenance for the troops and tithed labour days for the buildings, so the military aspect is tightly woven together with the economic factors.

For the local inhabitants, the wars and the quartering of the military were a heavy burden; the soldiers used local food and other necessities for their needs. The enemy was sometimes more violent, but soldiers also violated their own civilians. The court protocols tell about soldiers who burned and stole houses as well as assaulted, raped and killed people. The soldiers were often in poor physical condition and brought diseases and epidemics with them. Soldiers in the borderlands were by definition targets for enemy attacks and increased a threat of violence.

Since the Middle Ages, the peasants on both side of the border tried to make separate, local peace agreements similar to those at the Swedish-Danish border. This had a practical aspect, as the peasants attempted to avoid of drawing military troops to the area for a target or a trouble spot. This implicates some sort of local solidarity that opposed the authorities. These local peace treaties were strongly condemned by Charles XII of Sweden in the beginning of the eighteenth century and they had disappeared during Gustavus III's war at the end of the century; during the previous century the administration had acquired an advantage over local solidarity.<sup>9</sup>

### The economic frontier

During the seventeenth century, towns such as Viborg, Borgå, Jakobstad and Karleby had competed with the salt and tar trade in the area of Lake Saimaa and the inhabitants had had different kinds of relationships with the burgers, the civil local administration, the military administration and the local nobility. There was a conglomerate of different kinds of relationships and patronages, as the communications were quite good along the coastal areas and very bad in the inland.

The Swedes supported Fredrikshamn during the period 1721–1741, with the idea that the town should compete with Viborg, and replace it as a market town. The idea of tolls and taxes as an important factor for the kingdom was traditional,

9. Jukka Kokkonen, *Rajaseutu liikkeessä. Kainuun ja Karjalan asukkaiden kontaktit Venäjän Karjalaan kreivin ajasta sarkasotaan (1650–1712)* (Helsinki, 2002).

and the Swedish kingdom tried to keep the trade inside its boundaries. There were also military aspects to the economics, as in a poor area where there was no food, troops could not move without strong support from long supply lines.

For the Swedish crown, it was important to create an economic frontier along the new border. The markets should stay under Swedish control and the peasants should be trading only under domestic dominion. However, it seems that the Russian side was not that interested in economics. The conquests of 1721 and 1743 were important for the tsar and his court in both a strategic and an economic sense, but the main task was supporting Saint Petersburg. For Tsar Peter, the importance of the conquests in the beginning of the century was that Russia avoided Swedish customs in its trade with Europe – and to really emphasise the importance of Russia opening up to the west he made Saint Petersburg the capital of Russia, and a capital was naturally to be defended. In this context, the economics of the borderland was less important than that the inhabitants were satisfied; that they did not start any rebellion and that the borderland had financial resources to support local military forces.

The Russian government tried to support the burghers in Viborg and Fredrikshamn. Even though the patronage relationships across the border should have been terminated, trade and other transactions were not opposed. The tsar promised the people living in the area – later called Old Finland – to keep their laws and religion, in fact anything to keep them safe and calm.<sup>10</sup>

Jyrki Paaskoski has shown how Russian Finland – the former Swedish regions lost in the peace agreements of 1721 and 1743 – acquired a special status in the empire. This area was allowed to keep its Swedish laws, taxation units, court system, language and religion. At the same time, the metropolis of Saint Petersburg offered huge economic possibilities, as did the first sawmills. The occupation and change of authority did not affect people as much as might have been expected. All this naturally affected the perception of the border on both sides.<sup>11</sup>

### The people in between

In theory, society, or government, provides protection against official use of coercion. Violation of obligations may, as Richard W. Mansbach and Franke

10. Raimo Ranta, 'Städernas handelsomland i Gamla Finland', *Historisk Tidskrift för Finland* 1/1982, p. 48–77.

11. E.g. Jyrki Paaskoski, 'Om privilegierna för Viborgs provins', *Historisk Tidskrift för Finland* 78 (3/1993); Jyrki Paaskoski, 'The Russian Empire and its Western Borderland: Some Dimensions of Eighteenth-Century Russian Finland', in *The Dividing Line*.

Wilmer argue, trigger the legitimate use of coercion in the name of law and order, and moral exclusion provides justification for the punishment of those who break the law. But the administration also demands taxes and military services. Under certain circumstances it is a rational choice to step out of the society, a possibility the border area offered.<sup>12</sup>

The peace treaties prescribed that the border should go two Swedish miles west and north of the castle of Olofsborg, but the negotiators had a very diffuse idea of the terrain in the area; the result was a no man's land, between the Russian and the Swedish notion of the border. The no man's land was an area without legal power, legality and taxes; this had juridical, clerical and political consequences during the 1740's and 1750's. On the eastern side of Olofsborg, Russia surrounded nearly the entire area, which made communication almost impossible. Therefore, illegal trade, smuggling and the use of old routes passing through Russian territory was necessary. From a geographical point of view, the border was decreasing in importance in the northern and eastern areas.<sup>13</sup>

Strategically, there were two regions of value in south and west: the coastline and the Kymi River and the less essential area around the Lake Saimaa in the north, where the medieval castle of Olofsborg was the only place of interest after the Russian had modernised it. In the peace treaty, the border was exactly defined from the coast to the western side of Olofsborg. East of the castle, the border was to extend two Swedish miles of the fortress; but the terrain was to be taken into account as the border would split the parish of Kerimäki.

Immediately after the peace in 1743, the Russians made their own interpretation of the border, a line that the Swedes would not accept. The groups that were establishing the border tried to renegotiate in 1747, but there was no outcome of the negotiations, and the groups drew different borders in the terrain. Neither Russia nor Sweden were interested in this border area, but they were not prepared to acquiesce either. Consequently, after futile negotiations, it became a no mans land without rules and laws, called *riitamaa*, the 'disputed land', and the inhabitants were called *riitinkiläiset*, perhaps derived

12. Richard W. Mansbach & Franke Wilmer, 'War, Violence, and the Westphalian State System as a Moral Community', in *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theory*, eds Mathias Albert, David Jacobson & Yosef Lapid (Minneapolis, 2001), p. 55.

13. Einar W. Juvelius, *Suomen puolustusksysymys vuosina 1741–1747* (Helsinki, 1921).

from the Swedish words for free and court *fri ting*, people who could not be charged.<sup>14</sup>

In the area there were 24 farmyard dwellings, with approximately 300 inhabitants in the 1750's, and in 1812, after the reunification of the parish, there were 600 people. People obviously moved to the area to escape from crimes and taxes. In 1812, the officials recognised that the households, who said that they lived in the area, were situated in many very different places; some were closer to the border and paid taxes, while others were far away, and did not. There were different kinds of efforts from both sides to agree on how criminals in the area should be captured and punished but the bureaucracy was slow, and most criminals were not caught. There are examples of local conflicts where family feuds caused one fraction to move into the lawless area, from where they could make raids, steal and burn their neighbour's property.

Travellers described the area as a poor country, with small houses in bad condition. It was not a place to invest in, and although the people there had fled from the court, from taxes and from military bands, they continued to visit the church and to pay taxes to the church, so that they could be buried in the cemetery. As a conclusion, it can be said that there was quite a large group of peasants in the no man's land, trying to avoid the governmental ruling, but keeping to the religion and the church. The group is so large that it indicates a wider gulf between the local society and the civil administration than the gulf between the realm. The boundary was, in this location, not political but social and religious.

### The religious difference and administrative measure

The symbols of the old state of justice were the king and the church. In the borderland between Sweden and Russia, there was a boundary between the Orthodox and Lutheran religion, which before had led to confrontations after the border changed and the orthodox Carelians met Lutheran administrators and vice versa.<sup>15</sup> The symbolic value of the religion was of great importance both on an individual and social level. The church represented something substantial that the people had in common, an important value both for the administration and for the people, it brought together people who were signi-

14. Asko Mielonen, *Vanhan Kerimäen historia I:1* (Jyväskylä, 1993).

15. Nils Erik Villstrand, 'Stormaktstidens politiska kultur', in *Signums svenska kulturhistoria. Stormaktstiden*, red. Jacob Christensson (Lund, 2005).

ificantly diverse. This was vital in a time when nationalism had not yet developed among the common people.<sup>16</sup>

The peace treaties of 1721 and 1743 moved the Russian border westwards, and divided many parishes into two. The peasants retained their rights to visit their traditional churches, and when Russian sentries disturbed the peasant's journeys to the churches, the local identity was strengthened, and sympathy for the administration on both sides was weakened. In this situation, the solidarity with the Swedish kingdom was challenged.

The lower courts often showed excellent awareness of the peace treaties and slowly trials forced through decisions that were neutral concerning the peasants on both sides of the new border. One example is the Pyttis church silver fight. During the war, when the Russians were marching along the coast, some members of the Pyttis parish took the silver from the church and hid it. After the war, the parish was divided into a Russian part where the old church stood and into a western parish called Swedish Pyttis. After the war, the silver was found on the Swedish side and the church on the Russian. The old parish on the Russian side went to a Swedish court to get the silver belonging to the church back, and succeeded. This case had a legal aspect concerning the transition of the ownership, because it could be debated whether the western parish was an equal successor of the former large Pyttis parish. The interpretation by the court was probably that the church was above politics and borders – the silver belonged not to the parish but to the actual church building.<sup>17</sup>

In the border area, there were both state and local individual interests and some local institutions or institutionalised forms. This administration of the border was also concentrated in its southern parts. The post office, the custom offices and the sentries were mainly situated along the Kymi River. The Russians had some sentries along the border in the northern parts but the Swedes had no administration there until the end of the century. The local administrators tried to regulate trade according to the Swedish law, but were assaulted by merchants smuggling their goods across the border.

According to the court protocols, it seems that the former official merchant relationships were changed into illegal forms and that this was widely accepted along the northern parts of the border, where the administration

16. Anthony P. Cohen, 'Nationalism, national identity and the objective correlative in Scotland', in *Signifying Identities*, p. 145.

17. Herman Hultin, *Pyttis socken* (Helsingfors, 1926). The western parish later got the name Strömfors in Swedish, but in Finnish the older form Ruotsinpyhtää remained in use.

was weak. Hence, the border was not deeply implemented into the local society.

### Integration and divergence

According to Fredrik Barth, places and exclusive claims to them can be conceptualised in several ways by the means of quite dissimilar cultural processes. If one uniformly presupposes a political and anachronistic concept of borders, specificity and diversity will be lost over time.<sup>18</sup>

Borders are both political – in a military sense – and social constructions, and therefore their conceptualisation is both a geographical and a social task. During the eighteenth century, states were territorially organised and more than a coalition of groups with different privileges. The development of a society with a better administration influenced the concept of the border, but the idea spread both in spatial and social terms from the centre to the periphery.

The case of the borderland between Sweden and Russia illustrates how the borders were developing from a dependence on economic, social, occupational and religious duties towards the king into administrative geographical units. This brought a new spatial sense of the state, based on better communications and knowledge of the land. The ‘state of justice’ became an administrative state, a development that included centralisation and an increasing state-activity.

In a border of justice, the local is more important than the state; in a governmental state, the national borders are more important than the local is. In this administrative state during the eighteenth century, the idea of a national border was growing, in the sense of a border that divided all social spheres. Nevertheless, a lot of old ideas still survived, mostly in the lower social layers and in the peripheries, but also in the bureaucracy.

The border in the East, and the people there, particularly my example of the people in the no man’s land east of Olofsborg, has shown how the national interrogative forces during the eighteenth century meant a new conception of the border. These forces spread from the centre to the periphery in both Russia and Sweden. The border for the Swedish realm was in its periphery, whereas for Russia it lay much closer to the centre.

18. Fredrik Barth, ‘Boundaries and connections’, in *Signifying Identities*, p. 19.

*Ileana Mihaila*

## Frontières politiques, frontières linguistiques : les Pays Roumains au XVIII<sup>e</sup> siècle

Il est intéressant de suivre l'évolution des idées, et surtout la suite dans les idées, à travers les changements de frontières. Ces changements sont généralement dus à la modification des rapports entre les grandes puissances, même à une époque comme le XVIII<sup>e</sup> siècle où justement les « lumières de la raison » sont appelées à faire changer le monde. Et il est également une bonne leçon, pour le présent comme pour l'avenir, de voir comment *les petits* de la grande carte européenne se sont intégrés, de gré ou de force, dans le système d'équilibre international établi par *les Grands*. En 1990, dans son ouvrage *Il Piccolo stato nell'età moderna*, l'historien Maurizio Bazzoli constatait que depuis toujours l'Histoire s'est intéressée aux grands États, laissant de côté les petits. Mais il faut être d'accord avec le doyen des historiens hongrois du XX<sup>e</sup> siècle, Béla Köpeczi, que ce sont bien ces petits États qui ont été appelés à jouer « un rôle important dans la politique internationale comme alliés, plus ou moins volontaires, ou comme obligés de le faire »<sup>1</sup>.

Heureusement, à l'époque des Lumières, l'intérêt accru des lecteurs pour les relations de voyages se combine fort bien avec une mobilité plus particulière des gens de lettres. Car ce qui distingue ceux-ci, c'est le plaisir d'offrir à leurs contemporains – ou de léguer à la postérité littéraire – le fruit de leurs voyages sous la forme d'un récit. Celui-ci est assez souvent marqué par le pragmatisme de l'époque, et il n'est pas inhabituel que ces textes s'offrent comme des sources d'informations économiques et politiques de

1. *Actes du Neuvième Congrès des Lumières*, t. 1 (Oxford, 1996), p. 19.

premier ordre, cautionnées justement par les connaissances acquises sur place, donc de première main.

Plus la contrée que ces écrivains-géographes décrivent est insolite, plus leur succès semble assuré. Ce n'est donc pas par hasard qu'une des premières tâches que cette littérature géographique et économique se propose sera de compléter les taches blanches de la carte culturelle de l'Europe. D'où l'intérêt qu'éveille la partie orientale du continent – l'Europe de l'Est. Une excellente étude récente – *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*<sup>2</sup> – due au professeur américain Larry Wolff, synthétise un énorme matériel et donne une image complexe du long processus de prise de possession culturelle de ce jumeau de l'ombre qu'est la civilisation européenne orientale par son frère occidental.

La position des Pays Roumains dans le tableau européen à cette époque est encore moins confortable que celle des autres pays de la région qui intéressent généralement les lettrés occidentaux des Lumières (et, par conséquent, la plupart des spécialistes contemporains). La raison en est simple : le statut politique des trois provinces qui formeront plus tard la Roumanie est incertain. La Transylvanie sera vite écartée du tableau commun, car sa situation est particulière : elle fait partie à cette époque de l'empire des Habsbourg ; quant à la situation de la population roumaine transylvanienne, quoiqu'elle soit majoritaire, d'après les recensements autrichiens de l'époque, elle n'a qu'un statut ethnique de *tolérée*, autrement dit, elle est totalement dépourvue de droits nationaux ou religieux.

Mais les deux principautés roumaines, la Valachie et la Moldavie alors ? Elles sont situées géographiquement au carrefour des trois empires qui représentent en même temps trois civilisations différentes. D'abord, l'empire des Habsbourg, au nord de la Valachie et à l'est de la Moldavie ; à l'est de la Moldavie, l'Empire russe ; et au sud de la Valachie, l'Empire ottoman, empire suzerain pour les deux principautés. Le statut de ces deux dernières glisse au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec les règnes des princes phanariotes, vers celui moins honorable de provinces ; statut ambigu, qui ne manque pas de trouver un reflet dans les témoignages des voyageurs, qui ne comprennent pas pourquoi les Grecs qui dirigent ces provinces au nom des Sultans et qui n'ont que le statut de *pachas à deux queues* ont néanmoins des privilèges que les *pachas à trois queues* n'ont pas<sup>3</sup>.

2. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford, 1994).

3. « Ces Vaivodes n'ont que le rang de Pacha à deux queues ; ils jouissent cependant de certains droits honorifiques que n'ont pas même les Pachas à trois queues, ou les Vizirs.

Le cas du peuple roumain est donc très révélateur dans cette perspective, justement puisqu'il s'est maintenu, à l'époque prémoderne, divisé en ces trois principautés différentes (la Valachie, la Moldavie et la Transylvanie). Il connaîtra en plus des pertes plus ou moins provisoires de provinces au profit des empires autrichien et russe au XVIII<sup>e</sup> et à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle. Le nombre des États où il habite sera limité seulement en 1859, à la suite de la constitution de l'État national roumain, grâce à l'union de la Valachie et de la Moldavie. Il connaîtra un moment de grâce après la Première Guerre Mondiale, le moment de la Grande Roumanie de l'entre-deux-guerres, qui ne s'achèvera que trop vite et avec nombre de variantes, en 1940. Elles nous ont menés, d'ailleurs, dans l'actualité, à l'existence de *deux* États roumains sur la carte de l'Europe, ayant presque le même drapeau et en tout cas la même langue officielle – la Roumanie et la République de Moldavie. Cette dernière comprend le territoire entre le Prout et le Dniestr de l'ancienne Moldavie, restée sous occupation russe entre 1812 et 1918, à laquelle Staline ajouta, en 1940, pour des raisons assez machiavéliques, le lambeau transnistrien.

Mais je ne vais m'attarder que sur un seul moment de cette histoire si mouvementée. Je suivrai ainsi le modèle du grand Homère qui, pour raconter la guerre de Troie, ne nous a point tout dit des dix années de guerre mais a sagement choisi une seule période, celle qui, pendant quelques semaines de la neuvième année, aurait pu tout changer.

Dans notre histoire, c'est bien le XVIII<sup>e</sup> siècle qui devient la plaque tournante, grâce au rapprochement des frontières des Pays Roumains de deux grands empires qui s'ajouteront à celui qui leur était déjà suzerain – l'Empire ottoman. Le premier à le faire fut l'empire des Habsbourg qui avait déjà manifesté son intérêt pour cette partie de l'Europe pendant le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle (comme le prouve, par exemple, son intervention dans l'histoire de Michel le Brave, le

---

On a laissé subsister dans les deux Principautés une espèce de Conseil d'Etat, composé de vingt-quatre Boyars, qui représentent les anciens Seigneurs du Pays, & l'on entrevoit encore à la Cour de ces Vaivodes une légère lueur de Souveraineté ». (Charles de Peyssonnel, *Observations historiques et géographiques sur les peuples barbares qui ont habité les bords du Danube & du Pont-Euxin ; suivies d'un Voyage fait à Magnésie, à Thyre, à Sardes, &c. Contenant une relation de ce qu'il y a de plus curieux en Monuments Antiques, Inscriptions, Médailles, dont plusieurs n'étaient pas encore connus ; & précédés d'une dissertation sur l'origine de la Langue Slavonne prétendue Illyrique. Par M. de Peyssonnel, ci-devant Consul pour Sa Majesté auprès du Khan des Tartares, puis Consul Général dans le Royaume de Candie, aujourd'hui Consul à Smyrne, Correspondant de l'Académie Royale des inscriptions & Belles-Lettres, & Associé libre à celle de Marseille, À Paris, chez N. M. Tilliard, 1765, p. 239).*

prince qui régna sur les trois provinces roumaines unies par lui en 1600, pour un instant – bref, mais combien symbolique). Par la paix de Karlowitz, en 1699, la Transylvanie, principauté sous suzeraineté turque mais reconnue néanmoins par les puissances européennes comme autonome<sup>4</sup> devient progressivement une province autrichienne. Les efforts diplomatiques du descendant des princes Rakoczi, à travers son jeune diplomate Mihaly Janos Klement, surtout auprès de Louis XIV, pour récupérer le statut d'autonomie de la Transylvanie, restent sans résultat<sup>5</sup>.

D'ailleurs, la Transylvanie, province pluriethnique, va poser plus d'un problème à ces nouveaux maîtres, à partir du moment où ils apprennent l'existence d'une population majoritaire roumaine, complètement dépourvue de droits civils et religieux (selon l'acte *Unio Trium Nationum* du xv<sup>e</sup> siècle). Pour ce groupe ethnique ils vont mettre en place tout un système d'intégration, religieuse d'abord, par les deux Diplômes Léopoldins (1699 et 1701) qui créaient l'Église roumaine unie avec Rome, en offrant aux adhérents des droits civils en échange. Mais un des évêques de cette nouvelle église, Ioan Inocentiu Micu-Klein, va transformer, dans la première moitié du siècle, cette formule qui aurait dû diviser du point de vue confessionnel la communauté roumaine (63,5 % de la population de la Transylvanie, dans les documents autrichiens de 1784, malgré les nombreuses fuites de groupes de Roumains en Valachie ou en Moldavie ! ) en une arme puissante pour affirmer les droits nationaux de son peuple, ce qui lui vaudra l'exil à vie et des persécutions de la part de la cour de Vienne, à la suite des protestations des seigneurs hongrois transylvaniens<sup>6</sup>.

Il est vrai que I. I. Micu-Klein, après avoir présenté, avec plus ou moins de succès, à la cour impériale, plusieurs mémoires concernant la situation, les droits et les pétitions des Roumains transylvaniens, avait effectivement rassemblé les représentants de la communauté roumaine, uniate, mais aussi orthodoxe, dont il se considérait également le représentant, et il avait proposé, comme dernière solution, de quitter l'union avec Rome si la cour impériale de Marie-Thérèse persistait dans son refus de respecter les promesses envers les Roumains contenues dans le second Diplôme de son aïeul l'empereur Léopold 1<sup>er</sup>. Son bras droit, le *protopope* Nicolae de Balomiri<sup>7</sup>, fut également

4. Voir *Restitutio Transilvaniae*, 1712, éd. par B. Köpeczi (Budapest, 1993) ; B. Köpeczi, *ibid.*, p. 19–22.

5. Voir B. Köpeczi, *ibid.*, p. 19–22.

6. Voir mon article « Au seuil des Lumières dans la culture roumaine », *Actes du Neuvième Congrès des Lumières*, t. I, p. 259–262.

7. N. Iorga, *Istoria Românilor*, t. VII (Bucuresti, 1938), p. 249–250.

appelé à se justifier devant la cour de Vienne, toujours en 1748 ; il choisit, après l'échec diplomatique de son supérieur, de fuir en Valachie. Toute cette situation conflictuelle, seulement esquissée ici, sera lourde de conséquences pour la politique impériale concernant les deux autres provinces roumaines, dans la seconde moitié du siècle.

Car au début du siècle des Lumières, les ambitions autrichiennes concernant les provinces roumaines ne s'arrêtaient nullement à la Transylvanie : par la paix de Passarowitz (Pojarevac, pour les Serbes), en juin 1718, cinq circonscriptions de la Valachie, autrement dit, l'Olténie, étaient cédés aux Habsbourg, contrairement à toutes les règles juridiques internationales, qui ne permettaient nullement à la puissance suzeraine de disposer des territoires des pays vassaux. Il est vrai qu'après l'instauration des règnes des princes phanariotes, suite de la trahison en faveur des Russes de Dimitrie Cantemir et même (quoique dans une bien plus petite mesure) de Constantin Brancoveanu, les droits des Pays Roumains avaient déjà été diminués, par l'élimination du droit d'élire eux-mêmes leurs princes régnants (ou voïvodes, ou hospodars, comme ils sont nommés dans les textes de l'époque).

Néanmoins, loin de leur envoyer des pachas turcs comme administrateurs, la cour ottomane s'est efforcée de maintenir un simulacre de respect des traditions nationales, en choisissant comme gouverneurs des Grecs, de la même religion que les Roumains, souvent en provenance des familles qui avaient déjà des liens de parenté avec des boyards roumains. Ils étaient d'ailleurs couronnés à Constantinople, après avoir reçu pleins d'humilité le *firman* du Sultan, dans la cathédrale patriarcale selon le rituel impérial byzantin, dont les Pays Roumains se considéraient les légataires légitimes avant que l'Empire russe ne s'érige en Troisième Rome, comme ils l'ont prouvé dans la protection de l'orthodoxie (par l'aide accordée, par exemple, aux monastères du Mont Athos jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle).

Il est vrai que cette domination autrichienne en Olténie s'achèvera en 1739, grâce autant à un certain échec des Impériaux d'organiser cette nouvelle province qu'aux efforts des Valaques sous un prince, phanariote mais remarquable sous plus d'un aspect, Nicolae Mavrocordat, de reconquérir (et aussi, selon le bon système diplomatique ottoman, de racheter) cette province<sup>8</sup>.

Trois décennies à peine nous séparent maintenant d'un autre moment crucial pour le statut des deux principautés roumaines autonomes, la Valachie et la Moldavie. Leur évolution sera influencée justement par la situation spéciale de la Transylvanie et par son poids dans la politique impériale autrichienne. Il

8. Voir N. Iorga, *Istoria Românilor*, p. 109–116.

s'agit des circonstances produites par la première manifestation majeure de la nouvelle structure impériale européenne, orthodoxe et slave, qui commence à manifester ses appétits hégémoniques dans cette partie du continent, diplomatiquement présentées comme des actes de protection envers les pays et les provinces qui partageaient avec elle la foi, sinon aussi l'origine slave : il s'agit de la guerre russo-turque de 1768–1774. Commencée comme une aide offerte aux Polonais, elle sera vite présentée en Occident comme une croisade destinée à libérer la Grèce, foyer sacré de la culture européenne, comme le prouve la correspondance entre Voltaire et Catherine II<sup>9</sup>.

Les plans politiques de Catherine II visaient un soulèvement général des orthodoxes de l'Empire ottoman comme force motrice de sa guerre, qui ne s'est pas produit, du moins pas selon ses espoirs. Mais en ce qui concerne l'accueil des armées russes en libérateurs par les Roumains, nous ne manquons nullement de preuves documentaires<sup>10</sup>. Il est également connu que les premiers projets de paix de Catherine II et de son tout-puissant comte Panine comprenaient la libération de la Valachie et de la Moldavie, et que ces propositions russes se sont maintenues dans les pourparlers diplomatiques pendant les deux premières années des conflits militaires russo-turques, marquées constamment par les victoires russes, notamment sur le territoire des deux provinces roumaines.

Pour résumer aussi brièvement que possible les documents, cette guerre *aurait pu* emmener comme résultat la liberté de la Valachie et de la Moldavie (et peut-être aussi leur union, selon le projet d'un conseiller de Catherine II, Charles-Léopold Andreu de Bilistein)<sup>11</sup>, sans l'opposition irréductible de l'im-

9. Voir mes articles « Voltaire dans la culture roumaine », dans *Études balkaniques*, nr 2/1995, Sofia, p. 33–40 et « Voltaire dans les Pays Roumains aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle », dans *Recepción de autores franceses de la época clásica en los siglos XVIII y XIX en España y en el extranjero* (Madrid, 2001), p. 285–291, reproduit dans le volume *Renastere si Modernitate. Studii de literatura română si comparata* (Bucuresti, 1998), p. 108–118.

10. Voir Albert Sorel, *La question d'Orient au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les origines de la triple alliance* (Paris, 1878), p. 99, et aussi Louis-Félix de Keralio, dans *Histoire de la guerre entre la Russie et la Turquie et particulièrement de la campagne de 1769. Avec IX Cartes* (Saint-Pétersbourg, 1773), p. 168 : « Le Prince Proforowski entra le premier dans Batouchani [...] Païssy (Igoumen, ou supérieur du Monastère de Sotschalskoï) le haranga en langue russe, lui dit que tous les Moldaves étaient dans la joie de se voir délivrés du joug Ottoman; qu'ils rendaient grâce au Seigneur d'avoir suscité le génie de l'Impératrice Catherine Alexiewna ».

11. Voir «*Ériger une République souveraine, libre et indépendante*» – *Mémoires de Charles-Léopold Andreu de Bilistein sur la Moldavie et la Valachie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, étude introductive, textes établis et notes par Alexandre Stroeve & Ileana Mihaila (Bucuresti, 2001), *passim*.

pératrice Marie-Thérèse et de son chancelier Kaunitz, ancien adversaire impitoyable de l'évêque I. I. Micu-Klein (l'homme qui avait rendu consciente la cour impériale de Vienne de l'importance de l'élément ethnique roumain dans la balance des forces en Transylvanie, et qui venait justement de mourir en exil, à Rome, peu avant le commencement la guerre).

Essayons de présenter brièvement quelques témoignages concernant les pas de ce quadrille international de la diplomatie russe, autrichienne, turque et prussienne qui, après cinq ans de guerre et de pourparlers, décida finalement et après de longs débats, à ne rien changer au statut des principautés roumaines.

Aussi vite que la guerre russo-turque commença, la politique autrichienne manifesta son inquiétude, difficile à expliquer, car il était vraiment impossible de présumer que la Russie, engagée dans une guerre avec les Turcs, eût songé un seul instant à ajouter l'empire des Habsbourg sur la liste de ses adversaires. Et pourtant : le 6 octobre 1768 la Russie provoque la déclaration de la guerre par les Turcs, suite à la violation de leurs frontières à Balta ; immédiatement après (le 15 novembre) des pourparlers secrets ont lieu entre l'émissaire autrichien le comte Nugent et Frédéric II. Le roi de Prusse accorde à l'Autriche qu'il empêchera la Russie de s'étendre du côté européen – notamment aux dépens des Habsbourg. Le mémoire rédigé à ce sujet par Kaunitz le 3 décembre 1768 souligne le danger qui planait sur la domination autrichienne sur les peuples orthodoxes de la région. A. Sorel les identifie aux Slaves<sup>12</sup> ; mais c'est peu probable, car les Slaves de l'empire des Habsbourg étaient bien loin du champ de bataille entre les Russes et les Turcs ; les Roumains de Transylvanie, eux aussi orthodoxes en majorité, étaient, en revanche, bien près.

D'ailleurs, les Autrichiens multiplient les pourparlers avec le roi de Prusse, en y envoyant Joseph II, en août 1769, avec des indications précises de la part de Kaunitz de demander à la Prusse de contenir la Russie, pour qu'elle ne devienne point sa voisine : « il ne dissimula point que vu la position actuelle des choses en Europe, ni lui ni sa mère ne souffriraient jamais que les Russes demeurassent en possession de la Moldavie et de la Valachie »<sup>13</sup>. Ces accords prusso-autrichiens seront secrets, afin qu'aucun des deux ne soit forcé à rompre ses alliances avec ses partenaires (la Prusse avec la Russie, l'Autriche avec la France). Mais les hostilités russo-turques arrivent au Dniestr en juillet 1769, autrement dit, l'armée russe entre en Moldavie. La victoire russe de Khotin du 16 septembre ouvre la porte des Pays Roumains à Catherine II, l'accueil de la

12. A. Sorel, *La question d'Orient*, p. 35-36, 38.

13. A. Sorel, *La question d'Orient*, p. 71-72.

population roumaine fut des plus chaleureux<sup>14</sup>. Elle-même s'intitulera, pour rire, certes, mais quand même, « nouvelle princesse moldave » dans une lettre à A. I. Bibikov, et songe même à faire quelque chose pour ces pauvres Roumains. Déjà le 3 mars 1769 le comte Panine, chargé des affaires étrangères par l'impératrice russe, informe le délégué prussien à Saint-Petersbourg, le comte von Solms, de l'idée d'une nouvelle organisation des principautés roumaines en république indépendante<sup>15</sup>. Le 26 septembre 1769 les Russes occupent (ou délivrent) Jassy, le 16 novembre ils sont à Bucarest. Alarmée par les succès russes, l'Autriche *complétait ses armements en Transylvanie*<sup>16</sup> et faisait un cordon du côté de la Pologne.

Dans une nouvelle entrevue entre Joseph II, secondé par Kaunitz, et Frédéric II, à Neustadt, le 3 septembre 1770, le roi de Prusse informe ses alliés secrets que la Russie se contente de la Crimée, de l'Azof et de *l'indépendance de la Moldavie et de la Valachie* et que les Turcs devraient l'accepter. Il demande aussi que les Autrichiens conseillent cette paix à l'Empire Ottoman, avec lequel ils avaient déjà conclu un accord (secret aussi, bien sûr, mais connu par le roi de Prusse<sup>17</sup>). Mais voilà qu'une lettre de Frédéric II (du 9 septembre 1770) informe ses alliés russes que la Vienne accepte que l'Azof soit accordé à la Russie « pourvu que la Valachie et la Moldavie soient restituées et que le despote de ces provinces demeure sous la domination turque »<sup>18</sup>. Pourtant, dans sa lettre à Frédéric II, du 20 décembre 1770, Catherine II nomme toujours parmi les conditions de paix, l'indépendance de la Moldavie et de la Valachie ou leur maintien sous domination russe pendant 25 ans, à titre d'indemnité ; l'indépendance des Tartares de Bessarabie et de Crimée. Dans sa réponse, le roi de Prusse informe son alliée que « en ce qui regarde la Valachie ne peut en aucune façon s'accorder avec le système autrichien » à cause du voisinage des deux empires qui en serait la conséquence et lui conseille, dans sa lettre du 5 janvier 1771, de renoncer aux articles relatifs à la Moldavie et à la Valachie<sup>19</sup>. Comme Catherine II insiste dans sa lettre du 20 janvier 1771 qu'elle accepte à limiter ses prétentions à la seule indépendance de la Valachie et Moldavie, le roi de Prusse lâche le morceau : il lui offre une partie dans le partage de la Pologne.

14. Voir aussi A. Sorel, *La question d'Orient*, p. 99.

15. A. Sorel, *La question d'Orient*, p. 48.

16. A. Sorel, *La question d'Orient*, p. 110.

17. Signé le 6 juillet 1771, par lequel l'Autriche s'obligeait à déployer tous les efforts diplomatiques pour que les Turcs récupèrent la Valachie et la Moldavie.

18. A. Sorel, *La question d'Orient*, p. 114-123.

19. A. Sorel, *La question d'Orient*, p. 136-138.

Néanmoins, le prince von Lobkowitz, représentant de la cour de Vienne à Saint-Pétersbourg, et le comte von Solms, sont encore chargés officiellement par le comte Panine d'annoncer que la Russie n'accepte pas de renoncer à l'indépendance des Pays Roumains. Catherine II, qui avait reçu à la fin de 1769 une délégation des représentants des boyards et du clergé moldo-valaque et leur avait promis protection, tenait certes à respecter ses promesses.

Mais le 6 décembre 1771, l'impératrice russe annonce dans une lettre qu'elle renonce à ses prétentions sur les deux principautés roumaines, qui étaient néanmoins sous son occupation, et les offre à Marie-Thérèse, afin qu'au moins elles ne rentrent plus sous la domination turque. Très intéressant, dans une lettre de 4 février 1772, l'impératrice de Vienne refuse l'offre et en parle avec dédain : « il ne nous reste que la Valachie et la Moldavie : pays malsains, dévastés, ouverts aux Turcs, Tartares, Russes, sans aucune place ; enfin, pays où il faudrait employer bien des millions et du monde pour s'y maintenir ». Curieusement, ni Kaunitz, ni Joseph II ne partagent son avis : son fils est d'accord avec l'occupation de ces provinces, le chancelier se contenterait du sud (la Valachie, le sud de la Moldavie, la Bessarabie – nom donné à cette époque au Boudgeac, petite province au sud-est de la Moldavie, sous occupation turque depuis le XVI<sup>e</sup> siècle) et propose de laisser le reste de la Moldavie aux Polonais.

Mais l'impératrice insiste, d'abord en disant qu'elle ne voudrait point « risquer notre réputation pour un bénéfice si misérable que la Valachie et la Moldavie », pour avouer, le 17 février 1772, dans une note confidentielle (si confidentielle qu'elle soit partiellement en français) à son secrétaire Pichler, que la Valachie et la Modavie sont « deux provinces qui *en ligne d'intérêt* sont nuisibles à la monarchie, *en ligne de politique* nous conduiront peut-être à notre ruine après nous avoir fait perdre notre crédit »<sup>20</sup>. Néanmoins, elle fera payer à la Turquie ses efforts diplomatiques par le nord de la Moldavie (dont on changea le nom en Bukovine), qu'elle rattache très joliment à ses nouvelles possessions résultées du partage de la Pologne entre la Prusse, l'Autriche et la Russie. Preuve que le refus d'occuper les Pays Roumains s'expliquait autrement que par le souci pour la réputation ou par la morale, ou parce que c'étaient des provinces trop pauvres.

Même si pour les Roumains ce fut une merveilleuse opportunité manquée, je ne peux m'empêcher d'admirer la clairvoyance extraordinaire de Marie-Thérèse. Effectivement, compte tenu de la population roumaine en

20. Alfred Ritter von Arneth, *Geschichte Maria Theresias / Maria Theresias letzte Regierungszeit*, t. VIII, 1763–1780 (Wien, 1877), p. 365.

Transylvanie (qu'elle connaissait dans ses vraies dimensions, grâce au recensement réalisé par l'infatigable évêque Ioan Inocentiu Micu-Klein et gardé secret par l'impératrice), y ajouter les Roumains de la Valachie et de la Moldavie aurait fait de la nation roumaine la nation la plus nombreuse dans l'empire des Habsbourg – à la place des Hongrois. Or l'histoire nous a fait voir, dans la seconde moitié du siècle suivant, cet État s'appeler Autriche-Hongrie. Il aurait pu s'appeler Autriche-Roumanie, si Marie-Thérèse avait accepté le cadeau de Catherine II ! Évidemment, la Bukovine ne changeait, à elle seule, rien à l'équilibre des minorités de l'empire.

D'autre part, l'autre proposition de l'impératrice russe – l'État roumain indépendant sur la couronne des Carpates – représentait également un danger pour la domination autrichienne en Transylvanie. Elle avait compris, avec son génie politique, qu'un tel État finirait, tôt ou tard, par récupérer la Transylvanie, compte tenu du pourcentage de la population roumaine dans cette province. Une fois encore, l'histoire nous a montré que ce qu'elle craignait s'est réalisé inéluctablement : un demi-siècle sépare l'Union des principautés roumaines en 1859 de la Grande Union de 1918, avec la Transylvanie (et avec la Bukovine, d'ailleurs), et de l'éclatement de l'empire des Habsbourg. La grande impératrice ne s'était nullement trompée, ni dans ses calculs ni dans ses craintes.

Mais pour l'instant, toute victorieuse qu'elle fût, la Russie s'épuisait dans une guerre dont son allié Frédéric II l'empêchait de recueillir d'autres fruits que ceux résultants du partage de la Pologne – en lui accordant seulement le droit d'ôter la Crimée aux Turcs. C'est dans ces termes que sera signée donc la paix de Küçük-Kaïnardji, en 1774. Finies les promesses faites aux Grecs et aux Roumains, il n'en restait que de vagues promesses de les protéger !

De cette protection, les Roumains ont vite constaté les vraies dimensions, quand l'Autriche demanda le nord de la Moldavie pour « ses bons offices » diplomatiques et le sultan le lui accorda – une fois de plus, contre tous les droits internationaux qui ne le lui permettaient point. Et quand le prince – phanariote ! – Grigore III Ghicka eut le courage de protester et de demander l'aide diplomatique russe, il fut assassiné par un émissaire turc dans l'ambassade turque de sa capitale, Jassy. Une fois de plus, personne ne fit rien. Les Turcs étaient redevenus les maîtres dans les Pays Roumains, mutilés de surcroît du nord de la Moldavie, où dormait son sommeil éternel le plus fameux prince moldave, Étienne le Grand, dans son monastère de Putna.

Il faut néanmoins reconnaître que, de cette situation tellement compliquée, un des seuls résultats favorables fut l'enrichissement linguistique de la popu-

lation roumaine, qui fut souvent, dans les trois provinces, en mesure de connaître deux, mêmes trois langues – non seulement de culture, mais aussi pour la communication quotidienne.

Prenons, tout d'abord, le cas de multilinguisme en Transylvanie. Par son statut de province gouvernée par une diète composée quasiment en totalité de Hongrois, de Saxons et de Sicules, elle eut trois langues de communication même pour le peuple – le roumain, le hongrois et l'allemand (situation conservée jusqu'à une époque très récente). Ajoutons comme langue de culte (dans l'Église catholique) – et de culture – le latin, renforcée justement par l'union avec Rome et par la chance offerte aux jeunes Roumains d'étudier à l'étranger, à Rome et à Vienne, mais pas seulement. Pour les écoles dans les villes, les cours étaient donnés dans les deux autres langues des habitants de cette région. Nous possédons déjà, au XVIII<sup>e</sup> siècle, maints documents qui prouvent la pénétration du latin et de l'italien comme langues de communication écrite, à part le roumain<sup>21</sup>, notamment dans les milieux de l'École transylvanienne.

Pour ce qui est des deux autres provinces, la Valachie et la Moldavie, à la langue traditionnelle de culte et de culture, qui au Moyen Âge était le slavon (auquel, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle déjà, le roumain faisait de plus en plus concurrence) s'ajoute progressivement le grec classique et byzantin et le latin, comme il est prouvé par les Grandes Écoles Princières de Bucarest et de Jassy. Le grec moderne est aussi dans une position privilégiée, surtout dans les classes nobles ou chez les commerçants, pendant les règnes des Grecs phanariotes ; mais le français commence lui aussi à être enseigné (et appris, preuve les premières traductions directement du français en roumain qui datent de la seconde moitié du siècle<sup>22</sup>. Voltaire lui-même en parle dans une lettre à Marmon-

21. Voir mes articles concernant l'activité non seulement politique, mais aussi culturelle, de l'évêque Ioan Inocentiu Micu-Klein : « În cautarea surselor antologiei 'Illustrium poetarum flores' de Ioan Inocentiu Micu-Klein », in *Academica* 23 (11/1992), p. 11 ; « File din istoria unui manuscris : 'Illustrium poetarum flores' de Ioan Inocentiu Micu-Klein », in *Caiete critice* 65 (4/1993), p. 29–38 ; « Ioan-Inocentiu Micu Klein », in *Analele Universitatii Bucuresti. Limba si literatura româna* 44 (1995), p. 65–73.

22. Voir Alexandre Rally & Getta Hélène Rally, *Bibliographie franco-roumaine*, 1<sup>ère</sup> partie, t. 1, *Les œuvres françaises des auteurs roumains* (Paris, 1930) ; D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières* (Sibiu, 1945) ; Ariadna Camariano-Cioran, *Spiritul revolutionar francez si Voltaire în limbile greaca si româna* (Bucarest, 1946) ; Adriana Mitu, *Din vechile carti de întelepciune la români. Cugetarile lui Oxenstiern. Secolul XVIII* (Bucuresti, 1996) ; et aussi mes articles « Voltaire dans la culture roumaine » et « Voltaire dans les Pays Roumains aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle », déjà cités.

tel<sup>23</sup> ! Enfin, avec les guerres russo-turques, nous assistons aussi aux débuts (timides encore) de la pénétration de la langue russe. Si la langue turque n'est pas très populaire (et les traces qu'elle laisse dans le roumain sont peu nombreuses), nous comptons en échange à cette époque précisément avec un des plus grands turcologues européens de tous les temps : Dimitrie Cantemir.

La seule solution pour les Roumains restait donc celle qu'ils avaient apprise à utiliser depuis des siècles : transformer les circonstances politiques défavorables en occasions pour l'enrichissement culturel. Et c'est ce qu'ils firent, en développant les contacts entre les trois provinces, grâce aux hommes de lettres qui s'adressaient par leurs ouvrages à tous ceux qui parlaient le roumain. Comme les lettrés des siècles précédents, un Varlaam ou un Simeon Stefan, les enfants spirituels de Ioan Inocentiu Micu-Klein, les représentants de l'École Transylvanienne le feront aussi. Par leurs écrits, Petru Maior, Ioan Budai-Deleanu, Samuil Micu, ou par leur activité, non seulement en Transylvanie, mais aussi en Valachie, Gheorghe Lazar ou Gheorghe Sincai, ont mis les fondements de l'enseignement et de la culture roumaine moderne. Et ils ont créé ainsi les conditions pour transformer – autant que faire se peut – les frontières linguistiques du roumain en frontières politiques de l'État roumain moderne.

23. Lettre du 21 juin 1771.

*Raïa Zaimova*

## **L'historiographie des Bulgares au XVIII<sup>e</sup> siècle : frontières mentales**

Le dix-huitième siècle balkanique constitue le début de la modernité pour les peuples assujettis au pouvoir du sultan ottoman. Les Bulgares en font nécessairement partie. L'historiographie bulgare et étrangère de nos jours met l'accent sur l'apparition de l'œuvre du moine Païssij du monastère de Chilendar (1762), et sur la propagande verbale et nationale de celui-ci à travers l'histoire pour démontrer le début du processus de l'Éveil national. Le zèle de ce moine orthodoxe est largement connu dans la société bulgare du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. Toutes les chroniques, demeurées à l'époque dans la plupart des cas à l'état manuscrit et émanant de Bulgares orthodoxes et catholiques, sont considérées comme des versions ou des interprétations de l'histoire de Païssij. Mais à part ce stéréotype bien défini, seuls les écrits des catholiques font preuve d'indépendance du point de vue de l'historicité.

Dans les lignes suivantes j'essayerai, à la lumière de quelques exemples, de suivre l'évolution de l'historiographie provenant de la plume des Bulgares et pour les Bulgares dans le contexte européen du dix-huitième siècle, pour tracer l'existence ou l'inexistence de frontières mentales dans la compréhension de l'histoire bulgare.

D'abord, j'aimerais mentionner que celle de l'époque médiévale est construite surtout à partir de sources étrangères : grecques, latines, arabes, osmano-turques. Après les invasions ottomanes et la désorganisation des États balkaniques (XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles), l'Europe occidentale fait ses premiers pas dans l'historiographie moderne notamment grâce au grand nombre de

manuscrits, surtout byzantins, apportés des Balkans. Ainsi, l'histoire bulgare du Moyen Âge apparaît dans les écrits occidentaux. Les originaux grecs ou leurs traductions s'ajoutant aux chroniques latines occidentales forment le fond principal de sources que les hommes de lettres en Occident utilisaient pour l'histoire de l'Empire romain d'Orient et de ses voisins. Évidemment la Bulgarie, faisant partie du monde oriental et européen à la fois, apparaît dans son histoire euro-asiatique dans les ouvrages des humanistes et dans ceux de l'époque des Lumières. Ceux-ci s'intéressent par tradition à l'histoire universelle ou à l'histoire de Rome et de Constantinople, de même qu'à l'histoire des pontifes<sup>1</sup>.

Le passé médiéval bulgare, entre le VII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, est présenté d'une manière intégrale dans l'ouvrage du ragusain Mauro Orbini, intitulé *Il regno degli Slavi* (1601) et dans l'*Historia Byzantina* de l'érudit français Charles Dufresne Du Cange (1680). Quoique ces deux auteurs ne partagent pas les mêmes idées, leurs écrits sont importants pour l'interprétation de l'histoire bulgare : Orbini est largement connu en Russie et dans les Balkans et exploité pour ses idées servant la cause des Slaves et partagées au XVIII<sup>e</sup> siècle par le moine bulgare Païssij, tandis que Du Cange qui n'a pas de parti pris pour l'histoire des peuples balkaniques, demeure peu connu hors de France. En bref, ce sont des ouvrages d'histoire nationale bulgare, créés par des étrangers qui avaient des connaissances littéraires.

En même temps, pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, un Bulgare catholique, élève des collèges italiens (puis archevêque à Sofia), nommé Petăr Bogdan, rédige en italien une brève histoire de son pays. Etant donné que son manuscrit est resté sur place, à Rome, il a connu un public restreint<sup>2</sup>. En général, le contenu de son œuvre a pour base des sources occidentales combinées avec les témoignages de l'auteur, de ce qu'il a vu et connu dans sa région natale de Ciprovatz en Bulgarie de l'Ouest. La combinaison des sources littéraires et de l'expérience sur place donne une image spécifique des terres bulgares. Le récit de Bogdan touche de près la communauté des catholiques et s'oppose à celle de ses compatriotes orthodoxes, considérés comme « hérétiques » et « schismatiques ». Son récit révèle un stéréotype bien défini et toujours actuel : l'ethnonyme « Bulgare » est relatif aux orthodoxes et aux « autres ». La catégorie de « nous » est adressée à la grande

1. Raïa Zaïmova, « L'histoire bulgare entre l'Orient et l'Occident », dans *Études balkaniques* (Sofia), N<sup>o</sup> 2, 2002, p. 31-43.

2. Bozidar Dimitrov, *Petăr Bogdan Bakchev. Bălgarski politik i istorik ot XVII vek* [*Petăr Bogdan Bakchev. Politicien et historien bulgare du XVII<sup>e</sup> s.*] (Sofia, 1985).

famille des catholiques sans distinction de nationalité. Le « nous » est toujours vu d'un côté positif et dépasse la basse culture de l'« autre », illettré ou peu lettré.

Toujours dans le milieu catholique bulgare, les franciscains de Transylvanie Blasius Milli et Blasius Kleiner procèdent, la plume à la main, à la rédaction d'ouvrages historiques. Celui de Milli date des années 1740 et comprend une brève histoire de l'évêché de Béchénov où le passé bulgare du Moyen Âge est présent<sup>3</sup>. C'est un manuscrit de 20 pages seulement. L'ouvrage de Kleiner, intitulé « Histoire de la province de Bulgarie », est très grand et comprend trois volumes. Le franciscain avait passé toute sa vie dans les monastères de Transylvanie, entouré de Bulgares catholiques qui s'y étaient réfugiés après l'insurrection contre le pouvoir ottoman de 1688. À la suite de ces événements, un grand nombre d'habitants de cette ville et de la région située dans le nord-ouest, non loin du Danube, avaient pris le chemin de l'exil en Valachie, au Banat et en Transylvanie, c'est à dire hors des territoires ottomans.

La volumineuse *Histoire* de Kleiner, rédigée en latin sous le titre général d'*Archivium tripartitum* date de 1761–1776. La première partie comprend l'histoire des deux royaumes bulgares consécutifs dans les Balkans et le patronage de Saint François d'Assise qui devient le défenseur de la foi chrétienne contre les infidèles (c'est à dire contre l'Islam), contre les hérésies et le protestantisme. Blasius Kleiner a repéré un grand nombre de sources narratives (grecques et latines), ainsi que des ouvrages humanistes de l'Occident. Son récit, toujours conforme aux sources auxquelles il avait puisé, est dépourvu d'ornementation et de remodelage.

Il est intéressant de constater que la première partie s'arrête au moment de la prise de Constantinople en 1453. Mais la désorganisation de Byzance ne s'avère pas décisive pour le déroulement des événements dans les Balkans et en Europe en général. Le franciscain reprend son récit par la formation d'une custodie en 1366, au temps du roi Layoch 1<sup>er</sup>, et par le développement de la province bulgare des franciscains jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle. Plus l'auteur avance sur l'échelle de la chronologie, plus son récit s'améliore par les témoignages des Bulgares catholiques qui avaient vécu la tragédie de Ciprovatz en 1688. Son exposé, très étendu, est parsemé de détails de tout ordre dans

3. Liubomir Guéorgiev, « Bългарската историческа памет в сatchinenijata na trima douhovnitzi ot xviii vek » [La mémoire historique bulgare dans les ouvrages de trois ecclésiastiques du xviii<sup>e</sup> siècle], dans « *Pari, Doumi, Pamet* » [*Argent, Paroles, Mémoire*] textes réunis par R. Zaïmova, N. Aretov (Sofia, 2004), p. 194–205.

le contexte des relations entre les Habsbourg et la Turquie, entre l'Orient et l'Occident<sup>4</sup>.

Il est bien connu que les ordres catholiques à part leurs activités sur le plan théologique s'occupaient également de l'histoire des ordres mêmes et de leurs communautés en Europe. À l'exemple des Jésuites, initiateurs sur ce plan, les Frères mineurs en la personne du père Lucques Wadding rédigent les *Annales minorum* pendant la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle. L'*Histoire des Bénédictins* de Mabillon du début du xviii<sup>e</sup> siècle représente un autre exemple de ce type. La conception générale de ces ouvrages correspond à celle du cardinal Baronius dans ses *Annales ecclésiastiques*. C'est une conception anti-protestante. Blasius Kleiner n'est qu'un continuateur de Wadding sur le plan chronologique et thématique. Il fait son apport dans les milieux catholiques d'Europe centrale, en abordant l'histoire bulgare dans le contexte franciscain.

En même temps, il faut remarquer que le texte de son premier volume est resté inédit jusqu'aux années 1970 – c'est à ce moment-là que les savants Karol Telbizov et Ivan Dujcev procèdent à sa publication en bulgare. La troisième partie a paru en 2000, toujours en traduction bulgare, et la seconde partie est en voie de préparation. En bref, l'histoire volumineuse de Blasius Kleiner a connu le même sort que l'ouvrage de Petăr Bogdan que je viens de mentionner ci-dessus. Cela veut dire que ces histoires qui traitent de la première à la dernière page l'histoire des Bulgares, rédigée par des catholiques, sont demeurées dans leur lieu d'origine et accessibles à un public restreint.

Après les invasions ottomanes dans les Balkans et sous le pouvoir des Turcs, les monastères demeurent les seuls foyers de culture. La littérature continue à traiter des sujets de religion, et les moines orthodoxes ne se penchent pas sur les problèmes de l'histoire. Il faut attendre l'année 1762, lorsque le moine orthodoxe Païssij rédige son histoire nationale, appelée *Istorija slavijanobălgarskaja*, c'est à dire *Histoire des Slaves et des Bulgares*. À cette époque paraissent encore d'autres ouvrages en bulgare consacrés au même sujet, mais ils sont dépourvus de l'idée de propagation d'un éveil national (par exemple, l'histoire de Zographou, celle de Spiridon, etc.). Ceux-ci ne franchissent pas les murs des monastères orthodoxes et demeurent, plus ou moins, dans l'ombre.

Il est à noter que dans son *Histoire* Païssij suit la succession des souverains bulgares du Moyen Âge jusqu'aux invasions ottomanes du xiv<sup>e</sup>–xv<sup>e</sup> siècles. Cet

4. *Chronika na bălgarskoto franciskanstvo (XIV–XVIII vek) săst. prez 1775 godina v gr. Alvintz ot Blasius Kleiner (Archivium tripartitum – III) [Chronique des franciscains bulgares (XIV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles) rédigée en 1775 dans la ville d'Alvintz par Blasius Kleiner (Archivium tripartitum – III)]* (Sofia, 1999).

ouvrage a eu plusieurs copies, versions et éditions. Dans l'une d'elles, le dernier chapitre est dédié à la création de l'alphabet par les frères Cyrille et Méthode et se termine par une liste des saints bulgares. Dans son exposé il cherche à éveiller la conscience nationale de ses compatriotes assujettis au pouvoir ottoman. La situation politique des Bulgares au XVIII<sup>e</sup> siècle est son point de départ. Ce n'est qu'un début pour faire revivre les temps passés, l'histoire de la Bulgarie déjà vécue, mais restée dans l'oubli pour son peuple. Il se méfie non seulement des Turcs ottomans et des Grecs, mais aussi de tous les autres voisins, et en plus des Russes.

Dans son récit les « Latins » sont identiques aux catholiques et ce stéréotype s'oppose spécialement à l'orthodoxie bulgare. Païssij adresse aux soi-disant « Latins » qui font partie de la catégorie des « autres », étranges et lointains. On pourrait constater que cette étrangeté par rapport aux « Latins » est pareille à celle de Petăr Bogdan par rapport aux « Bulgares » orthodoxes. Mais pour repérer des témoignages dans les textes des catholiques sur l'histoire bulgare, Païssij trouve toujours un biais pour expliquer sa démarche. L'appellation « Mavrubir » et « un certain Mavrubir » pour le ragusain Mauro Orbini sonnent brutalement à l'oreille du lecteur<sup>5</sup>. Quoique Païssij n'éprouve pas de bons sentiments pour cet écrivain catholique, il reprend ses idées slavisantes, remodelées et quasi argumentées pour démontrer que ses compatriotes n'ont pas de parenté avec les Türks d'autrefois et que le pouvoir étranger des Ottomans doit être rejeté au nom du national. Par cette position Païssij diffère sensiblement de Blasius Milli et de Blasius Kleiner, qui considèrent les Bulgares comme étant d'origine scythe et türque sans chercher à faire des interprétations au nom de quelque idée.

Une brève comparaison entre le moine orthodoxe Païssij et le franciscain Blasius Kleiner : il y a très peu de similitudes entre eux. Quoiqu'ils aient travaillé dans les mêmes années, mais isolés l'un de l'autre, les « Grecs » sont toujours mal vus dans leurs textes. Les stéréotypes des deux écrivains diffèrent les uns des autres, mais s'unissent dans l'interprétation des « Grecs », porteurs du Mal. Dans le récit de Kleiner, ceux-ci apprenaient aux Bulgares à être superstitieux, donc ne leur enseignaient pas la vraie foi catholique. Il n'y est pas question de l'orientation des Bulgares vers l'Église de Constantinople. Ainsi, Kleiner ne considère pas les orthodoxes comme Petăr Bogdan et son récit est dépourvu du stéréotype du « schismatique » – peut-être à cause du fait qu'il n'a pas vécu dans le même milieu que Bogdan<sup>6</sup>. Pour Païssij les voisins grecs s'avèrent sournois :

5. Païssij Chilendarski, *Istorija slavijanobălgarskaja* (Sofia, 1972), p. 26.

6. *Chronika*, p. 65, 73.

étant orthodoxes ils empêchaient, selon lui, par leur oppression brutale les Bulgares à se distancier spirituellement et moralement d'eux.

La source primaire qui unit Kleiner et Païssij est la chronique grecque de Zonaras (XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles) – source connue en grec et en bulgare pour toute l'histoire balkanique – et les *Annales ecclésiastiques* de Baronius. En effet, le franciscain se réfère au texte latin et original du cardinal, tandis que Païssij demeure fidèle à l'adaptation russe, dont l'orientation pro-orthodoxe et pro-slave détermine son goût. Le moine de Chilendar procède à la lecture et au remodelage des sources guidé par une idée émotionnelle formulée d'avance. Son agitation dans l'esprit nationaliste est caractéristique pour le lettré orthodoxe qui cherche à exhorter ses compatriotes à sortir de leur léthargie, à prendre conscience de leur langue, de leur histoire, de leur rôle dans le passé et à s'opposer à la double emprise menaçant leur identité nationale : domination politique ottomane, domination religieuse et spirituelle grecque.

Par contre, le franciscain Kleiner suit de près les sources narratives qu'il élargit avec les témoignages oraux de ses contemporains et sur cette base il fait son commentaire d'érudit.

Ces deux niveaux dans l'historiographie portant sur l'histoire des Bulgares prouvent que la littérature des catholiques suit sa propre voie et son orientation idéologique et va de pair avec celle des orthodoxes bulgares au dix-huitième siècle. Ainsi se forment deux conceptions différentes relatant le passé du peuple bulgare. Grâce au grand nombre de copistes, l'œuvre de Païssij laisse une trace profonde dans l'historiographie nationale et moderne. Elle franchit les murs des monastères et devient connue également par les maîtres d'écoles et en général, par l'intelligentsia bulgare qui se forme déjà au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Et la première version de celle-ci, sous le titre de *Tzarstvenika* de Christaki Pavloviæ a paru en 1844 à Buda.

Le texte de Blasius Kleiner – au moins trois fois plus volumineux que celui du moine de Chilendar – ainsi que les quelques chroniques brèves des catholiques bulgares du XIX<sup>e</sup> siècle demeurent connus uniquement dans leurs milieux d'Europe centrale et du territoire ottoman. Le manque de vulgarisation de ces derniers prouve que les histoires catholiques rédigées par des Bulgares ou pour les Bulgares sont, d'une part, le fruit d'un sentiment personnel et d'autre part, soumises aux besoins spirituels de Rome.

Le stéréotype catholique et le stéréotype orthodoxe forment une seule image, celle de l'histoire nationale. La frontière mentale entre les écrivains catholiques et les orthodoxes est évidente. Au XVIII<sup>e</sup> siècle bulgare voisinent indépendamment deux courants européens dans l'historiographie. On se pose

la question en quoi consiste la « périphérie » bulgare dans le traitement de l'histoire.

Les écrits manuscrits des catholiques dépourvus de sentiments nationaux étaient connus et appréciés seulement dans leurs sociétés restreintes. Leurs relations avec l'historiographie des laïcs n'étaient qu'à base littéraire. Ainsi, on pourrait dire que ce côté catholique est resté voilé pour le grand public de lecteurs : le latin et l'italien n'étaient compréhensibles que pour un nombre limité de lecteurs. Cette société de lettrés et de lecteurs est demeurée isolée du développement européen moderne.

Sur un autre niveau des idées, on constate que le cas bulgare et orthodoxe s'est développé dans un cadre toujours restreint. Mais les publications d'*Istoriija slavijanobālgarskaja* de l'époque, réalisées d'abord à Buda, et l'introduction de celle-ci dans l'enseignement bulgare contribuent à la transformation de ce côté en laïc et moderne. La périphérie balkanique faisant partie de l'Empire ottoman s'avère différente. Quoique l'histoire soit toujours rédigée par un représentant de l'Église, isolé des grands événements et courants idéologiques en Europe, le sentiment national y prédomine. Le passé glorieux des Bulgares du Moyen Âge n'est qu'un prétexte pour l'éveil de leur conscience nationale. De ce point de vue, cette « périphérie » demeure plus stable et son stéréotype d'historicité s'impose tout au long des années dans une société qui le reçoit presque sans critique.

Je n'ai abordé ici qu'un seul côté du traitement de l'histoire bulgare au XVIII<sup>e</sup> siècle, celui qui est déterminé par des frontières mentales qui ont existé à l'époque et existeront tout en révélant une diversité culturelle.



The multiple meanings of linguistic and  
literary borders and boundaries

\* \* \*

Sens multiples des frontières et limites  
linguistiques et littéraires



*Milena Lenderová*

## La langue française en Europe centrale – pas de frontières ?

La France sous l'ancien régime est considérée comme le centre culturel et intellectuel de l'Europe. Après le renversement des alliances, les relations entre elle et la monarchie danubienne deviennent plus étroites. Pour les raisons diverses (mentionnons par exemple le modèle attirant de la cour viennoise, les *grands tours* dont le but était Paris ou Versailles), la noblesse de l'empire des Habsbourg est très vite devenue francophone, bien que l'Europe centrale ait été regardée comme l'espace de la langue allemande. À juste titre, bien sûr : proclamé langue administrative en 1784, l'allemand commence, vers la fin du siècle, à acquérir des positions de plus en plus importantes. Détrônant le latin (qui, en 1760, disparaît de la Foire aux livres de Leipzig)<sup>1</sup>, il devient surtout un moyen de communication bourgeoise et officielle.

Ainsi l'allemand règne-t-il sur l'espace public, tandis que le français, langue parlée par les élites, largement utilisée tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle par l'aristocratie des côtes de l'Atlantique jusqu'à Saint-Pétersbourg, l'aristocratie du Saint-Empire y comprise, et considérée comme la langue des académies et des salons, maintient une place importante dans l'espace privé, jusqu'à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle domine toujours dans la correspondance, elle est la langue des journaux intimes et des mémoires<sup>2</sup>, et les enfants l'apprennent dès leur âge le plus tendre.

1. Jeremy Black, *Evropa osmnáctého století* (Praha, 2003), p. 286.

2. Alfred Ritter von Arneth (Hrsg.), *Graf Philipp Cobenzl und Seine Memorien* (Wien, 1885). Les mémoires sont rédigés en français bien que le comte ne maîtrisât pas suffisamment la langue dans sa jeunesse. Il se perfectionna pendant son séjour à Bruxelles ; p. 79.

Le cosmopolitisme de la noblesse européenne, fondé sur un espace culturel commun, se prolonge ainsi vers les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Les frontières qui distinguent la noblesse de la bourgeoisie se forment, entre autre, par la manière de communiquer, d'où les efforts de conserver le français comme moyen de communication au moins dans la correspondance et dans la conversation de salon.

Il en résulte que la noblesse de toute l'Europe partage une langue commune et s'entend sans difficultés. À travers les pages des journaux intimes ou des récits de voyage, peuplés par des noms aristocratiques, le lien tout-puissant fondé sur la parenté et la conviction commune est évident.

Essayons donc de présenter cette « langue sans frontières » en nous appuyant sur trois points de départ : les bibliothèques, les salons et l'éducation des enfants dans le milieu aristocratique.

### Bibliothèques aristocratiques

Malgré le redressement de la culture bourgeoise, la noblesse reste, tout au long du XVIII<sup>e</sup> et même au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, le client le plus important des maisons d'édition européennes et le consommateur le plus assidu des belles lettres. Faisant partie des biens fiduciaires, la bibliothèque privée de la famille noble représente très souvent une vraie fortune. Nous nous en rendons compte en travaillant sur les archives des familles nobles établies aux territoires de la monarchie des Habsbourg. Rappelons que pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, de remarquables bibliothèques privées existaient à Vienne ; les riches collections témoignent de la présence du livre dans la capitale de l'empire<sup>3</sup>. Les bibliothèques installées dans les palais pragois ou bien dans les châteaux de la campagne dans les Pays Tchèques ne sont pas rares non plus.

Dès le Moyen Âge, la belle et riche bibliothèque est, de même que le mécénat, la pinacothèque et la chasse, un des attributs de l'aristocrate. Le livre fait partie de l'espace nobiliaire. La valeur décorative du livre, posé sur les rayons de la bibliothèque, est incontestable dans les hautes sphères de la société<sup>4</sup>. Dans les Pays Tchèques, les grandes bibliothèques de la Renaissance disparaissent pendant la guerre de Trente Ans de même que leurs propriétaires ; la plupart de

3. Christine Lebeau, *Aristocrates et grands à la Cour de Vienne (1748–1791)* (Paris, 1996), p. 141.

4. Michel Figeac, *Destin de la noblesse bordelaise (1770–1830)* (Bordeaux, 1996), p. 257, 260.

celles qui se sont conservées jusqu'aujourd'hui datent donc de l'âge baroque. Elles ont été créées par des familles venues des pays allemands, de l'Italie, de l'Espagne, de la France. Il en résulte qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la bibliothèque noble garde un caractère tantôt européen, tantôt encyclopédique.

Pour le moment, nous ne disposons pas d'une quantité suffisante de sources privées (journaux, correspondance)<sup>5</sup> qui permettraient d'analyser les lectures individuelles. Nous appuyons donc notre étude sur des recherches déjà effectuées et sur les catalogues contemporains constitués par la Bibliothèque du Musée National à Prague. Nous nous permettons d'utiliser aussi les sondages faits dans les archives de quelques familles nobles. Toutes ces sources témoignent d'une part de l'importance du livre dans la vie de la noblesse et montrent une évolution des centres d'intérêt d'une part et d'autre part l'importance de la littérature et de la langue française dans le monde noble en Europe centrale.

L'*européanisme* des bibliothèques est accentué par les voyages à l'étrangers relativement fréquents. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les *grands tours* de jadis sont remplacées par des études universitaires prises au sérieux, les missions diplomatiques étant réservées à la noblesse encore au XIX<sup>e</sup> siècle, les voyages de loisirs se multiplient. Ainsi, les bibliothèques aristocratiques en Bohême sont-elles alimentées par des acquisitions faites surtout à Anvers, Leyde, La Haye, Amsterdam et Londres, Paris et Lyon, Francfort, Dresde, Leipzig<sup>6</sup>, et bien sûr aussi à Vienne<sup>7</sup>. À partir des années 1790, le nombre des acquisitions parisiennes s'accroît considérablement, bien que la sévérité de la censure viennoise subsiste et reste un des thèmes favoris des rapports des voyageurs étrangers.

Les plus anciens livres datant du XVII<sup>e</sup> siècle sont en latin, les plus nombreux, bien sûr, en allemand, entre 50 et 80 %<sup>8</sup>, bien que des exceptions

5. Voir une analyse fort intéressante de la lecture de Charles de Zinzendorf dans Lebeau, *Aristocrates*, p. 141 et suivantes.

6. Jitka Radimská, « Tiskari a nakladatele jazykove francouzských tisku 17. století v Eggenberskem fondu zamecke knihovny v Ceském Krumlove », dans *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska* (Brno, 2005), 49; Claire Madl, *Une bibliothèque des Lumières en Bohême : les livres du comte de Hartig (1758–1797)* (Paris, 2000), p. 76.

7. Státní oblastní archiv v Třeboni (SOA Třeboň, archives régionales de Třeboň), RA (Rodinný archiv) Schwarzen., primogen., fasc. 540 ; FPB Pauline, Gem. Josef II. Rechnungen Activa und Conte, 1792–1809 ; Státní oblastní archiv v Zámrsku (SOA Zámrsk), RA Schlik, inv. 305, v, 52, cart. 31.

8. Petr Masek, *Handbuch deutscher historischer Buchbestände in Europa*, Bd. 2, Tschechische Republik Schlossbibliotheken unter der Verwaltung des Nationalmuseums in Prag (Prag, 1995), p. 114.

existent (10 % dans la bibliothèque de la famille Kinsky)<sup>9</sup>. Quant à la langue française, nous savons que dans la bibliothèque de Schwarzenberg, les livres français représentent 25 %<sup>10</sup>, dans celle de Franz de Hartig 47 %<sup>11</sup>, dans celle de la famille Ficquelmont (famille d'origine française) 50 %<sup>12</sup>. Quant aux titres des belles lettres françaises, nous trouvons surtout les œuvres de Rabelais, de Molière, de Racine et de Corneille. Dans les années 1780, le comte Jean Philippe Stadion possède les œuvres complètes de Voltaire en 69 volumes<sup>13</sup>, et, à ce qu'en dit le comte Kaspar Sternberg, dans la bibliothèque de sa mère se trouvaient les œuvres dramatiques de Voltaire ; *L'Esprit des Lois* et les *Lettres persanes* de Montesquieu et plusieurs livres allemands, ainsi que les ouvrages plus anciens de Racine, Molière et Boileau<sup>14</sup>. Dans la bibliothèque de la famille Schlick, 82 imprimés français datent de l'époque de la Révolution et du Premier Empire ; les uns font l'apologie de la révolution, les autres la condamnent<sup>15</sup>. Tous ont été lus, à en juger d'après les notes manuscrites dans certains volumes. Le recueil presque identique se trouve dans la bibliothèque des Sweets-Sporck<sup>16</sup>.

Pour le moment, nous osons constater que l'intérêt porté aux livres était grand à l'époque étudiée. On lisait les livres des philosophes (Montaigne, Montesquieu, Voltaire, Rousseau), les ouvrages des pionniers du romantisme (frères Schlegel et frères Stollberg, Châteaubriand), et des guides de voyage. On collectionne les manuels consacrés à l'éducation des enfants (à côté de Rousseau ceux de Madame de Genlis, Heinrich Pestalozzi, Fénelon, Madame Braquaval, Madame de Beaumont, Johann Heinrich Campe, et Christian Gotthilf Salzmann). À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, la noblesse est bien au courant des écrits pédagogiques et médicaux qui sont en vogue et dont la présence dans les bibliothèques nobiliaires est prouvée par les inventaires et les catalogues conservés<sup>17</sup>.

9. Masek, *Handbuch*, p. 74, 85, 102.

10. Masek, *Handbuch*, p. 74.

11. Claire Madl, « Knihovna jako zivotni prostredi, misto knihy a rad vedeni. Sbirka hrabete Hartiga (1758–1797) », *Opera romanica* 4, 2003, p. 312.

12. Jana Michlová, « Knizní sbírka Karla Ludvíka Ficquelmonta (1777–1857) », dans *Problematika historických a vzacných kniznich fondů Čech, Moravy a Slezska* (Olomouc, 2005), p. 173–181.

13. Jan Pelant, *O stadionovských archivářích a knihách* (Plzeň, 1971), p. 12.

14. Josef Hanus, *Narodní museum a naše obrození I* (Praha, 1921), p. 73.

15. SOA Zámorsk, RA Schlick, inv. 399, Catalogue de la bibliothèque de Kopidlo, cart.

115.

16. SOA Zámorsk, RA Sporck, inv. 436, livre 11 ; inv. 437, livre 12.

17. SOA Třeboň, RA Schwarzen., primogen., F. P. b/1 Krumauer Schlossbibliothek;

En cas de maladie, on recourt aux livres de médecine (Niemicsky, H. J. N. Crantz, Tissot). On aime les romans contemporains, on lit la littérature classique (Ovide, Tacite, Horace, Plaute) traduite en français, les mémorialistes et les épistoliers français (la marquise de Bussy-Rabutin, la duchesse de Montpensier ; il y en a même qui lisent les *Mémoires* de Madame Roland, parus en 1795)<sup>18</sup>. Assez nombreux sont les livres de géographie et d'histoire<sup>19</sup>. Parmi les encyclopédies, notons le dictionnaire de Pierre Richet, puis le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle ; par contre, il semble que l'*Encyclopédie* soit assez rare dans les bibliothèques de la noblesse tchèque<sup>20</sup>.

Les attitudes des femmes adoptées envers leurs enfants et le personnel pédagogique indiquent qu'un grand intérêt était prêté aux ouvrages sur l'éducation. Dans la bibliothèque de Schwarzenberg, il y avait 21 éditions d'*Émile*, deux ouvrages de Heinrich Pestalozzi<sup>21</sup> et trois ouvrages de Madame de Genlis<sup>22</sup>.

L'importance des bibliothèques nobles pour les familles mêmes, pour la communication sociale et pour le transfert culturel est évidente. La connaissance des langues, du français surtout, surmontait les frontières politiques créées, dans ces temps agités, par des États rivaux et ennemis. Ce que prouve aussi l'exemple des salons.

## Les salons

Les aristocrates d'Europe centrale, lecteurs de gazettes étrangères et voyageurs attentifs, ne manquent pas de renseignements concernant les salons parisiens. Ils se rendent compte que dans la haute société, les salons jouent un rôle bien important, formant l'opinion publique, décidant du destin des œuvres d'art, de l'attraction des écoles philosophiques et même du destin des individus, en les poussant à des postes importants.

---

SOA Zámorsk, RA Schlik, inv. 399, cart. 40 ; inv. 836 ; cart. 115 ; RA Kinsky-Chlumec n. Cidlinou, inv. 377, sg. 279.

18. SOA Třeboň, RA Schwarzen., primogen., fasc. 539, Fürstin Pauline, Korrespondenz; fasc. 540, FPB Pauline, Gem. Josef II. Rechnungen Activa und Conte, 1792–1809.

19. « Il faisait si chaud que je ne suis pas sortie ce matin et j'ai bien avancé dans la 2<sup>e</sup> volume de Gibbon qui est bien intéressant et a ce moment actuel », écrit le 31 juillet 1809 la comtesse Françoise de Khevenhuller. SOA Třeboň, RA Czernin, non inventorié.

20. SOA Zámorsk, RA Kinsky-Chlumec n. Cidlinou, inv. 377, sg. 279, cart. 32 ; RA Schlick, inv. 399, cart. 40.

21. SOA Třeboň, Sbirka rukopisů Český Krumlov, No 567.

22. SOA Třeboň, Sbirka rukopisů Český Krumlov, No 567.

Pendant leur séjour à Paris, certains nobles d'Europe centrale n'oublient pas de visiter les salons du lieu. Wenzel Anton Kaunitz, ambassadeur d'Autriche en France, fait parti des amis de Madame Geoffrin<sup>23</sup>. Il visite même le salon de Madame de Pompadour à Bellevue. Dans la vie de salon, l'intégration est facile : les *gens de qualité* se connaissent les uns les autres, et, de plus, tout le monde parle français. Ce qui est évident même dans les salons pragois : bien que le programme du développement de la langue et de la littérature tchèque y arrive en premier lieu, la langue tchèque, peu développée pour l'instant, n'est pas encore convenable dans la conversation de salon. Pour l'instant, elle n'y n'est pas le moyen de la communication, mais le sujet d'études sérieuses<sup>24</sup>.

### **Le modèle de la *mère nouvelle* de Rousseau et l'éducation des enfants**

Bien que dans les salons pragois les vraies salonnières aient été assez rares, l'influence française ne fut pas pourtant négligeable dans l'espace féminine : c'est le modèle de la mère nouvelle de Rousseau qui y trouve un écho considérable, bien que, par rapport à la France, il y ait une certaine différence : en France, Rousseau sut apostropher la noblesse de même que la bourgeoisie, alors dans les Pays Tchèques, ce sont uniquement les aristocrates, dans les champs visuel desquels Rousseau apparaît à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dès cet instant, chacun qui souhaite paraître « éclairé » lit *Émile*.

C'est surtout au tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles que la distinction du public et du privé commence à se faire valoir. Le privé, l'espace intime, est devenu synonyme de bonheur. La vie familiale, l'éducation des enfants, l'amour conjugal, les relations tendres entre les parents et les enfants deviennent des vertus chez la noblesse. L'importance de la famille, allant jusqu'à un certain culte familial, devient, un peu plus tard, un des moyens de la sauvegarde de l'identité aristocratique, laquelle commence à être vue comme un des objectifs les plus importants de l'éducation. Avec la valorisation du privé, la mère devient réellement responsable de l'éducation des enfants.

La première formation de l'enfant se déroule à la maison. Inspirée par Rousseau, la mère nouvelle refuse la mode traditionnelle du maillot, car elle veut toucher son bébé ; elle le caresse et l'embrasse, elle surveille son hygiène.

23. Milena Lenderová, « Madame Geoffrin : Lettres à V.-A. Kaunitz (1767–1772) », *Dix-huitième siècle : La recherche aujourd'hui* 30, 1998, p. 309–316.

24. Josef Johanides, *F. M. Pelcl (1734–1801), život a dílo, Soupis základních pramenu a literatury* (Rychnov n. Kn., 1981), p. 43.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle il y eut des mères nobles qui allaitèrent leurs enfants. Jusqu'ici nous reconnaissons la voix de Rousseau : les catalogues conservés prouvent la présence des ouvrages de celui-ci dans les bibliothèques nobles, la correspondance des familles prouve aussi la réception de ses principes. Les sujets de la correspondance familiale, les débats animés sur les effets positifs – et néfastes, bien sûr – de l'allaitement maternel ne nous laissent pas en doute, ainsi que les notes prises à travers de la lecture<sup>25</sup>. La lecture d'*Émile* ou de *La Nouvelle Héloïse* inspira plusieurs femmes à prendre la plume pour rédiger, en français, bien sûr, leurs propres *Méditations sur l'éducation*, discours mi-philosophiques, mi-pédagogiques, reflétant leurs propres expériences, ou bien leurs propres *Instructions* à l'usage de leurs enfants<sup>26</sup>.

Le garçon de 5–6 ans est remis aux soins d'un précepteur, la petite fille à ceux de la gouvernante, venant très souvent d'un pays francophone. À côté des précepteurs et des gouvernantes, on emploie souvent des instituteurs, parfois des institutrices. Ainsi l'éducation se déroule-t-elle sans tenir compte de la langue dite maternelle. Dans ce cas-là, parlons plutôt de la première langue de l'enfant qui est très souvent celle de sa nourrice. Puis, la décision appartient aux parents qui choisissent souvent le français, ou, de plus en plus, l'allemand. Avant atteindre « l'âge de raison », l'enfant parle couramment les deux langues. L'éducation et l'enseignement sont réalisés soit en allemand, soit en français.

Quant aux langues vivantes, à côté du français et de l'allemand, on apprend l'italien et l'anglais. Ce dernier est apprécié à partir du tournant du siècle et l'intérêt ne décline pas tout au long de la première moitié du siècle. Avec cette pratique polyglotte, il n'est pas surprenant que le « *switching code* »<sup>27</sup>, le changement perpétuel du vocabulaire, soit fréquent dans la correspondance et dans les journaux intimes.

Le français reste largement utilisé dans la rédaction des journaux intimes. Non seulement le comte Philippe Cobenzl<sup>28</sup>, né en 1741, rédige le sien en

25. SOA Zámorsk, RA Schlik, inv. 93, II c/2 ; cart. 6.

26. SOA Třeboň, RA Deym, Josefina Stalkerbergová, non inventorié ; Státní oblastní archiv v Plzni (SOA Plzeň), RA Windischgrätz, Françoise Leopodine Windischgrätz : Méditation sur l'éducation et surtout de celle de mes enfants. Manuscrit en brouillon de Mad. la Comtesse de Windisch-Grätz née princesse d'Arenberg 1790 ; Instruction pour mes filles Sophie et Thérèse a leurs mariages par Mme la Comtesse Fr. Léopoldine de Windisch-Grätz, née Duchesse d'Arenberg, 2 pièces manuscrites, 1799, non inventorié.

27. Radmila Slabáková, « 'Il est Höchst Zeit' aneb Jaký jazyk pro aristokracii v Čechách a na Moravě v 19. století. », dans *Komunikace a izolace v české kultuře. Sborník příspěvků z 21. plzeňského symposia*, usp. Kateřina Bláhová (Praha, 2002), p. 102 ff.

28. Ritter von Arneth (Hrsg.), *Graf Philipp Cobenzl und Seine Memorien*.

français ; encore la jeune Gabrielle de Schwarzenberg, née en 1825, préféra le français pour son journal de voyage<sup>29</sup>. Soulignons que ce fait contredit les convictions fermes du comte François Joseph Kinsky, réformateur pédagogique laïc d'origine tchèque, auteur de deux ouvrages bien connus<sup>30</sup>, qui, en refusant la coutume répandue de l'éducation francophone, accentua l'importance de la langue maternelle dans la communication : donc l'allemand, voire le tchèque dans certains cas.

Les soins pédagogiques sont accentués à partir de « l'âge de raison », au moment où il faut transmettre à l'enfant un savoir pour le préparer à la vie adulte. À partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le potentiel intellectuel du garçon est très souvent achevé par des études universitaires. Le temps des *grands tours* finit vers le début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les études universitaires, surtout le droit ou les sciences économiques, qui permettront, à l'avenir, de gérer les biens familiaux, se terminent par un diplôme. Cette formation est suivie par celle dans l'armée qui, surtout pour les fils cadets, devient très souvent une vocation professionnelle. Ainsi l'enseignement s'appuie-t-il sur des valeurs nobiliaires associées à une formation professionnelle.

L'éducation de la jeune fille continue jusqu'au temps des fiançailles. Quelques fois, l'enseignement est terminé par un séjour, plus ou moins long, dans un couvent. Mais en Autriche, l'éducation au couvent est moins fréquente par rapport aux habitudes des pays francophones.

Un moyen excellent pour achever l'éducation de manière efficace est le voyage offert, à partir du tournant du XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, même aux adolescentes. Il s'agit d'un voyage considéré comme l'accomplissement de l'éducation. L'itinéraire ne change guère : l'Allemagne, les Pays-Bas, la France, quelques fois l'Italie.

On prépare les enfants à leur devoir social. Les principes transmis depuis des siècles de génération en génération et qui contribuent à bâtir l'identité de la famille, autrement dit la foi, la vertu, le patriotisme, l'honneur, la fidélité, sont toujours très estimés. Suite aux temps agités du début du siècle, c'est surtout le patriotisme qui, ayant remplacé le cosmopolitisme aristocratique de jadis, est omniprésent. Le noble se définit par son lignage, l'ancienneté, les alliances, et, de plus en plus, par la langue qu'il parle.

29. Gabriela ze Schwarzenbergu, *Krátká cesta Evropou a životem*, k vydání připravily Milena Lenderová & Jarmila Plsková (Praha, 2006).

30. Ludmila Pavlatová, « Pravidla šlechtické výchovy na konci 18. a na začátku 19. století », *Studie k sociálním dějinám 19. století*, 7/1, p. 64.

## Conclusion

« Le printemps des nations », à savoir les années 1840, constitue le chant du cygne du cosmopolitisme de la noblesse. La vie de l'aristocratie s'approche de la vie de la bourgeoisie, la noblesse qui continue à occuper des postes dans l'administration et la diplomatie représente depuis les intérêts de sa nation ou de son État. Le patriotisme, bien que lié toujours au territoire, pousse à parler allemand, hongrois, ou (pas trop souvent) tchèque. Le nationalisme, attribué au milieu bourgeois, culmine. Au fur et à mesure que le XIX<sup>e</sup> siècle avance, les frontières – politiques et culturelles – s'établissent.



Charlotta Wolff

## La transgression des frontières dans les récits des voyageurs suédois au XVIII<sup>e</sup> siècle

Dans son ouvrage *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, René Pomeau nous présente le voyage en Europe au dix-huitième siècle comme la traversée d'une Europe cosmopolite, aux frontières mouvantes, mais riche en contrastes et en pittoresque<sup>1</sup>. Cette représentation, qui reflète en grande partie la vision d'une Europe commune en cours de construction – René Pomeau écrivait dans les années 1960, peu après le traité de Rome et le traité de fusion des exécutifs – était peut-être valable pour les *globe-trotters* du dix-huitième siècle, les élites cultivées, mobiles et cosmopolites. Cependant, c'est une image dont les nuances deviennent de plus en plus contrastées quand on s'en approche de plus près, et qui, évidemment, ne vaut pas pour les voyages extra-européens.

Dans ce qui suit, nous nous attacherons à la notion de « frontière » et à l'expérience qu'en ont fait des voyageurs d'Europe du Nord au dix-huitième siècle. Cette étude sera, elle aussi, restreinte à des voyages à l'intérieur de l'Europe et aux voyageurs d'élite. En principe, le cosmopolitisme nobiliaire et lettré du dix-huitième siècle faisait abstraction des frontières. Au cours des voyages, le gentilhomme suédois qui sera ici notre voyageur prototype, conscient de son identité noble et protestante, se trouvait cependant immergé dans des réalités sociales et culturelles très différentes de celles auxquelles il était habitué. La découverte de sa propre étrangeté passait alors souvent par l'observation du

1. René Pomeau, *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1991), première édition en 1966.

détail, où l'anecdotique prenait une valeur significative. Dans certains cas, l'expérience de l'altérité pouvait amener à une réflexion identitaire, ce qui rend le récit de voyage intéressant pour l'historien par plus d'un aspect.

Les exemples cités ci-dessous ont été puisés dans les récits laissés par des voyageurs suédois qui ont traversé l'Europe du nord au sud en cheminant vers la France et vers l'Italie dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. Les récits examinés sont des journaux de voyage manuscrits aussi bien que des lettres envoyées à des parents ou des amis par les voyageurs. Tous les auteurs sont nobles. Le voyage, surtout si l'absence de la maison durait plusieurs mois, voire des années, nécessitait à la fois des moyens financiers et des réseaux relationnels étendus. Pour la noblesse suédoise du dix-huitième siècle, le voyage et sa narration s'inscrivaient dans la tradition du voyage d'étude, la pérégrination académique, qui avec la transition de l'idéal du gentilhomme lettré et érudit vers celui du « galant homme » s'était transformée au dix-huitième en *grand tour* sous diverses formes<sup>2</sup>. Fait de rencontres et d'apprentissages, le voyage d'étude était ponctué de limites à franchir. C'était aussi un sentier d'initiation au monde, un élargissement d'horizon mental, et dans ce sens, un perpétuel refoulement de la frontière.

La plupart des récits sont en français. Cette langue était en général maîtrisée par les aristocraties du Nord comme une « seconde langue maternelle », selon l'expression d'Elisabet Hammar<sup>3</sup>. Le goût de l'élite suédoise pour le français comme langue de correspondance et de la bonne société était accru par les intenses échanges culturels entre la Suède et la France au dix-huitième siècle<sup>4</sup>.

2. Le concept du *grand tour*, généralement utilisé pour les voyages des aristocrates anglais sur le continent, correspond bien à la représentation du voyage d'étude chez les noblesses d'Europe du Nord au dix-huitième siècle. Il faut cependant remarquer que dans le cas de la Suède, le modèle du *grand tour* à l'anglaise, dont l'ultime destination était l'Italie, ne vaut pas tout à fait, puisque les Suédois ne se rendaient que rarement jusqu'en Italie. Voir Charlotta Wolff, *Vänskap och makt. Den svenska politiska eliten och upplysningstidens Frankrike* (Helsingfors, 2005), p. 48–50 ; voir aussi Johanna Ilmakunnas, « Att utbilda en adelsman. Axel von Fersen d.y. på *grand tour* i början av 1770-talet », *I trädgården, i biblioteket, i världen. Festskrift till Rainer Knapas den 16 februari 2006*, red. Nina Edgren-Henrichson et alii (Helsingfors & Stockholm, 2006), p. 201–213. Sur le *grand tour* anglais, voir par exemple Jeremy Black, *The British Abroad. The Grand Tour in the Eighteenth Century* (Stroud, 1992) ; Anthony Burgess & Francis Haskell, *The Age of the Grand Tour* (London, 1967).

3. Elisabet Hammar, *L'enseignement du français en Suède jusqu'en 1807. Méthodes et manuels* (Stockholm, 1980), p. 4.

4. Wolff, *Vänskap och makt*, p. 39–61 ; *Solen och Nordstjärnan. Frankrike och Sverige på 1700-talet*, Nationalmusei utställningskataloger nr 568 (Stockholm, 1993).

Dans les citations, nous avons choisi de respecter « l'orthographe » de ces lettres, puisqu'elle témoigne des compétences linguistiques de l'auteur en même temps qu'elle donne une idée de la situation du français en Suède, voire même, dans certains cas, de son mode de prononciation.

Quelles étaient donc les frontières auxquelles le voyageur se trouvait confronté ? Constituait-elles des obstacles ou est-ce qu'elles invitaient, plutôt, à une transgression volontaire accompagnée d'une réflexion sur l'altérité, sur l'étranger comme miroir du moi, et sur les effets identitaires du voyage ? Le voyage est ici compris non seulement comme un déplacement dans l'espace, mais aussi comme un voyage intérieur, une découverte de soi-même parallèlement à la découverte de l'autre. Partant de cette idée, nous ferons d'abord un état des lieux, sous la forme d'un examen des diverses frontières que nous rencontrons dans les récits des voyageurs. Dans un second temps, nous nous arrêterons sur les actes de transgression. Finalement, nous soulèverons la question de la rencontre de l'autre comme miroir d'une recherche identitaire.

### La frontière, lieu et fait de rencontre

En nous arrêtant aux frontières évoquées dans les récits de voyage, nous nous apercevons vite de leur relativité. Plutôt que de parler d'une Europe très cosmopolite aux frontières perméables ou inexistantes, il est possible d'affirmer qu'il y avait dans l'Europe du dix-huitième siècle des frontières parfois fortes et même insurmontables, mais qu'elles n'étaient ni les mêmes, ni comparables à celles que nous éprouvons aujourd'hui comme des obstacles. Notamment les frontières nationales et territoriales avaient un autre sens qu'aujourd'hui. De plus, les frontières linguistiques, culturelles et sexuelles supposées étaient consciemment transgressées par les élites, souvent d'un accord tacite, conformément à l'idéal d'une civilisation commune<sup>5</sup>.

Les frontières géographiques et naturelles constituaient parfois des obstacles physiques réels, telle la mer qui devait nécessairement être traversée par tout voyageur souhaitant se rendre de la Suède sur le continent (exception faite de la Poméranie suédoise). La mer était traversée soit par le bateau des postes d'Ystad à Stralsund, soit à Öresund, en passant par le Sjælland et les Belts, les deux routes s'unissant à Hambourg. La traversée du Sund était parfois dramatique, comme lorsqu'en janvier 1767 le jeune comte Clas Julius Ekeblad dut

5. Pour un exposé large et récent sur la mobilité et les contraintes du voyage au dix-huitième siècle, voir Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages* (Paris, 2003).

attendre le dégel pendant une semaine sur la petite île de Sprogø au milieu du Grand Belt<sup>6</sup>.

Les frontières géographiques correspondaient souvent à des frontières politiques et territoriales, comme dans le cas du Sund après 1658, mais aussi, souvent, les frontières territoriales et politiques étaient mouvantes, parfois très incertaines et hésitantes, avec des enclaves et des chevauchements de territoires familiers à l'historien des relations diplomatiques. Les zones d'occupation en temps de guerre constituent un aspect particulier des frontières politiques. La traversée en était parfois aventureuse, parfois plus aisée, comme lors de l'arrivée à Cologne du comte Clas Ekeblad et son jeune beau-frère, le comte Fredrik Pontus De la Gardie, en mai 1747, au cours de la guerre de succession d'Autriche. La ville de Cologne était alors occupée par les troupes françaises, commandées par le général comte de Lautrec. De la Gardie écrit à sa mère, restée en Suède :

Comme tous les passans doivent se rendre chez le General, M<sup>r</sup> le Comte Ekeblat lui envoya son passeport et lui fit faire des excuses de ce qu'il n'étoit pas en état de venir le voir en pe[r]sonne M<sup>r</sup> le General Lautrec repondit fort poliment, qu'il étoit bien mortifié, de ne pas pouvoir avoir le plaisir de le voir chez lui, et qu'il auroit souhaité, qu'il voulut bien venir se rafraichir un peu [sic] dans sa maison. Une quard'heure après M<sup>r</sup> Lautrec envoya à Monsieur le Comte Ekeblad son Aide Major General, pour le complimenter à son tour<sup>7</sup>.

Dans ce récit, les voyageurs distingués sont traités avec beaucoup de courtoisie et d'égards. La Suède était alors un des alliés fidèles de la France et le comte Ekeblad venait d'être nommé ministre plénipotentiaire à la cour de France, à laquelle il se rendait. Les choses n'allaient pas toujours si bon train. Le prédécesseur d'Ekeblad à Paris, le comte Carl Gustaf Tessin, avait été obligé de quitter la France par voie maritime, dans la crainte d'être assassiné en route par des espions russes<sup>8</sup>.

6. Journal de Clas Julius Ekeblad, 21 janvier 1767, Bibliothèque Royale de Stockholm (KB), Engeströmska samlingen, vol. 1 e 14.7.

7. Fredrik Pontus De la Gardie à Hedvig Lillie, 27 mai 1742, Riksarkivet (RA, Stockholm), Ekebladiska samlingen, vol. 7.

8. Tessin était l'un des artisans du rapprochement entre la Suède et la France à la diète de 1738. L'agent suédois Malcolm Sinclair avait été assassiné près de Breslau en Silésie au retour de sa mission à Constantinople en 1739. À ce propos, voir par exemple *Tableaux de Paris et de la Cour de France 1739–1742. Lettres inédites de Carl Gustaf, comte de Tessin*, éd. Gunnar von Proschwitz (Göteborg & Paris, 1983), p. 68, n. 3 ; *Carl Gustaf Tessin i*

Les frontières des entités territoriales auraient pu être moins incommodes si ce n'avait été pour l'argent. Le passage d'un pays à l'autre se ressentait alors durement dans les douanes, presque oubliées aujourd'hui dans l'Europe de la monnaie commune (combien de monnaies différentes ne fallait-il pas emporter au dix-huitième siècle !) et de l'espace Schengen. Les douaniers apparaissent dans les récits de voyage du dix-huitième siècle comme les pires ennemis des voyageurs et ils semblent faire de leur mieux pour rappeler les réalités tangibles du passage de la frontière. Un jeune officier de la Poméranie suédoise, rentrant chez ses parents après avoir servi dans les armées de Louis xv, se plaint dans une lettre à son père :

Les commis du Brabant m'ont presque pillé, a cause de quelques effets de peu de valeur, que j'avois neufs dans ma Malle et ces Mes[sieu]rs n'ont pas voulu, que j'apporte rien ni a ma mere, ni a ma sœur. Pour comble de malheur les retards que j'ai souffert m'ont fait manquer le *post-wagen* ordinaire [...]<sup>9</sup>.

Cette lettre, avec sa ponctuation et sa syntaxe à l'allemande, témoigne aussi de la facilité avec laquelle les plus polyglottes des voyageurs instruits passaient d'une langue à l'autre et parfois croisaient des expressions appartenant à deux idiomes différents dans une même phrase. En effet, les zones et frontières linguistiques semblent avoir eu peu de sens pour une élite dont la culture allait au-delà des particularismes nationaux. Au dix-huitième siècle, le français avait remplacé l'allemand comme langue de référence de la noblesse suédoise. Rares étaient ceux qui ne parlaient ni l'un, ni l'autre. Dans le cas de la noblesse poméranienne, il s'agissait même d'une triglossie, la langue maternelle étant l'allemand, la langue du royaume le suédois, et la langue de la correspondance et de la distinction sociale le français<sup>10</sup>.

Contrairement aux zones linguistiques, la frontière religieuse avait un sens profond pour les voyageurs scandinaves du dix-huitième siècle. Aussi est-elle tout à fait centrale si nous considérons le voyage comme une confrontation de cultures. À l'intérieur de la partie méridionale de l'Europe, l'Europe catholique et romaine, cette frontière était moins sensible ou n'existait pas. Pour

---

*Paris. Konst och politik*, inledning, tolkning och kommentar av Gunnar von Proschwitz (Stockholm, 2002), s. 295–296. Sur les diplomates en voyage, voir Lucien Bély, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV* (Paris, 1990).

9. Curt von Stedingk à Christoffer Adam von Stedingk, Groningen 20 mai 1773, RA, Stedingkska arkivet, pommerska släktarkivet, Christoffer Adam Stedings arkiv, vol. 22.

10. Wolff, *Vänskap och makt*, p. 41–43.

les voyageurs suédois, des luthériens qui se faisaient une idée très haute de la supériorité métaphysique d'un protestantisme qui leur faisait presque office d'identité nationale, elle était très importante<sup>11</sup>. Le regard porté par les voyageurs suédois sur les « hétérodoxes papistes » est, au dix-huitième siècle, mitigé, allant de la suspicion et d'un rejet affiché à une fascination mal cachée. Cette attitude, très négative au dix-septième siècle, évolue au cours du dix-huitième siècle vers une attitude d'abord plus éclairée, distancée par rapport à la religion tout court, puis de plus en plus sensible aux mystères de la foi et aux phénomènes spirituels en général. À ce propos, nous pouvons comparer l'attitude du comte De la Gardie en 1742 à celle de son neveu, le comte Clas Julius Ekeblad à la fin des années 1760. En mai 1742 De la Gardie et son beau-frère avaient laissé derrière eux les pays protestants et étaient arrivés à Louvain :

Nous vimes ici pour la premiere fois la superstition des Catholiques Romains, par rapport au culte des images. Logés vis avis la porte d'une eglise nous apperçûmes fort aisement le zele aveugle de quantit[é] de personnes, qui en se relevant l'un l'autre vinrent se mettre à genoux devant une image, et y demeurèrent collés à la muraille pendant un quart d'heure aussi immobiles que la St<sup>e</sup> Statüe de la vierge qu'ils adorerent. Je ne saurois dire, si la St<sup>e</sup> Statüe se trouva lasse à la fin de tant d'honneurs qu'on lui fit, ou si l'heure des adorations et des courbettes etoit passée mais a ce que nous pumes voir par l'effet elle avoit apparemment donné quelque ordres secrets à ses gens de venir la mettre en deshabillée. Aussitôt on vit paraître deux jeunes garcons fort alertes et agiles pour leur employ, quoiqu'un peu etourdis, et n'ayant pas assez de respect pour la bonne dame. L'un d'entre eux ayant grimpé sur le mur fut se planter dans la niche ou etoit la sainte en question. Ce drôle entra en detail de l'affaire sans façon, il com[m]ença à depouiller la pauvre dame de tous ses habits de ceremonie, il la mit enfin toute nüe. Si j'avois eu les memes sentimens pour la religion, j'aurois été extrêmement en colère contre cet etourdi. Mais comme

11. Sur la fonction identitaire du luthéranisme en Suède, voir Pasi Ihalainen, *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772* (Leiden & Boston, 2005) ; voir également Nils Ekedahl, « "Guds och Swea barn." Religion och nationell identitet i 1700-talets Sverige », *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige*, red. Åsa Karlsson & Bo Lindberg (Uppsala, 2002), p. 49–69 ; Wolff, *Vänskap och makt*, p. 312–313.

je ne l'étois pas, je ne pus pas m'empêcher de rire lorsque je vis un domestique traiter sa maîtresse avec tant de familiarité. Après avoir assez badiné avec ses habits il lui mit sa robe de chambre et tout ce qu'elle avoit coutume de mettre la nuit, il mit les habits de cérémonie dans une cassette faite expres pour cela qui étoit à coté d'elle, et enfin il prit congé d'elle en lui donnant le bon soir et s'en alla avec son camarade qui lui avoit assisté. Il faut que la Dame soit bien bonne parce qu'ayant vu toutes ses insolences elle ne lui a pourtant dit la moindre parole<sup>12</sup>.

Ce récit est plein de dérision et de sarcasme. Malgré sa prise de distance apparente (« si j'avois eu les mêmes sentimens... »), l'auteur prend la religion au sérieux et s'applique avec ardeur à ridiculiser le catholicisme. Nous retrouvons la condamnation dogmatique et intransigeante de « la superstition » et du « culte des images », fréquente dans le discours de l'orthodoxie protestante. Le comte De la Gardie recourt aussi à l'ironie (« la Sainte Statue ») et à l'irrespect (« la bonne dame ») pour souligner ce qu'il perçoit comme un rite vide de sens. Dans toute son incrédulité, il montre un certain degré de fascination vis-à-vis des gestes et des croyances populaires qu'à plus d'une raison il ne peut partager. Dans ce cas particulier d'un jeune homme écrivant à sa mère, connue pour fréquenter des étrangers catholiques à Stockholm, nous ne pouvons pas non plus exclure la possibilité que ce récit se veuille une critique voilée de l'influence des mœurs étrangères en Suède<sup>13</sup>.

Le neveu se montre un peu plus tolérant. Clas Julius Ekeblad, fils du ministre de Suède en France, se trouvait dans une diligence sur la route de Paris à Sedan, avec deux abbés, un officier, une dame, un marchand et un chirurgien.

Ajent appris que j'étois Suedois, ils me demanderent si dans notre paï nous ne trouvions jamais des sauvages de l'Amerique car selon eux La Suede étoit une des isles de l'amerique[,] si nous étions chretiens, et tent autres betises de la sorte comme ils entendirent que j'étois Luterien, Les deux Pretres commenserent jaque foi que nous arrivions au gîte de me parler Religion, et je m'appersut que

12. Fredrik Pontus De la Gardie à Hedvig Lillie, Paris 31.8.1742, RA, Ekebladska samlingen, vol. 7.

13. Sur la comtesse Hedvig Lillie De la Gardie, voir par exemple Ingemar Carlsson, *Parti – partiväsen – partipolitiker 1731–43. Kring uppkomsten av våra första politiska partier* (Stockholm, 1981), p. 98, 195.

leurs but estoient de me convertir, comme je voulois m'amuser à leurs depens je fis semblent d'avoir du gout pour leurs Religion, et je les ennimois à tel point qu'à la fin ils me demanderent si je n'avois point envie de changer, que je devois bien voir les erreurs qui sont dans ma religion, et qu'il estoit de mon devoir de chercher la Vrai lumiere, et d'abandonner les tenebres qui m'environne; La dessus je lui repondis que j'aimois trop ma Religion pour l'abandonner – que je respectois infiniment la Relig: Catholique, et que si j'y avois été eleve je serois aussi zele pour elle que je le suis a present pour celle de Luther, que je les priois au reste de ne plus m'en parler, puisqu'ils ne gagnerés rien en croient me convaincre, et mois je savois parfaitement bien que ce que je pourois leur dire ne serés jamais goûté, ainsi pour couper court nos commensames une autre conversation, plus amusante et qui ne pouvoit tirer à consequence comme celle de la religion<sup>14</sup>.

L'attachement au luthéranisme apparaît ici moins comme une question de dogme que comme un choix dicté par la tradition et le raisonnement pragmatique. Les deux religions se parlent mais ne s'entendent point, et leur dialogue se termine sur le constat de son inutilité. Néanmoins, c'est un constat paisible et tolérant, et la religion n'est ici qu'un sujet de conversation parmi d'autres, quoique plus délicat. La frontière religieuse demeurerait une frontière culturelle réelle : en dernier lieu, c'est elle qui séparerait le Français du Suédois francisé.

Les élites étaient souvent empreintes d'un esprit cosmopolite, mais le voyage les confrontait à des réalités matérielles différentes de celles auxquelles elles étaient habituées. En faisant du voyageur un étranger inconnu, le déplacement faisait ressortir la fragilité du statut social, fondé en très grande partie sur la crédibilité. L'expérience du quotidien en pays étranger va du sentiment d'altérité à la confrontation et finalement l'adaptation. Une belle illustration de l'acceptation possible de l'autre est donnée par le comte De la Gardie dans son récit sur le voile que portaient les femmes de Bruxelles, semblable à celui dont se couvraient les Vénitiennes peintes par Jean Barbault et imitées par le peintre suédois Alexander Roslin<sup>15</sup>.

14. Journal de Clas Julius Ekeblad, janvier 1768, KB, Engeströmska samlingen, vol. 1 e 14.7.

15. « Elles se mettent a la francoise à une voile pres de couleur noire dont elles se couvrent la tête de peur d'être vües. Les connoisseurs soutiennent, qu'un beau visage bien blanc et vermeil caché à moitié par une voile noire et qui pour cela ne se voit qu'à la

Ce voile en lui-même représente une frontière culturelle, au-delà de laquelle commence l'Europe catholique, le Midi, où les femmes se couvrent. Il symbolise aussi la limite de la familiarité acceptable et le seuil de la pudeur des jeunes femmes qui demeurent anonymes. Le gentilhomme voyageur fait leur connaissance par hasard, pour un jour ou deux, en logeant dans le garni dirigé par leur tante, mais elles restent, tout comme lui, conscientes de la distance qui les sépare socialement et culturellement et qui empêche de part et d'autre la fréquentation trop prolongée sous peine de porter atteinte à l'honneur et la renommée.

Ainsi, c'est peut-être avant tout la relativité des frontières sociales que rencontraient les voyageurs habitués à une sociabilité plus restreinte entre pairs. La transgression consciente de ces frontières subtilement établies est un trait caractéristique du récit de voyage, où on se les raconte avec une sorte de fierté enfantine.

### L'acte de transgression – La transgression volontaire

En voyage, on fréquente des inconnus, mais parfois il faut faire comme si l'on se connaissait depuis toujours. Ainsi, la sociabilité du voyage est double. D'un côté, elle s'inscrit dans la fréquentation continue de la « bonne société », à laquelle appartient le voyageur de rang élevé, dans une sociabilité qui sert à maintenir les rôles sociaux établis et qui est maintenue par les réseaux personnels et par la lettre de recommandation. D'un autre côté, elle est ponctuée de rencontres plus imprévues avec d'autres groupes sociaux, *a priori* différents voire exotiques, tel le Suédois « des îles d'Amérique » pour les voyageurs français de la diligence de Sedan.

Les rencontres, sous formes de jeux d'échanges, allaient parfois jusqu'au travestissement de l'identité sociale dans le but de trouver des plaisirs passagers et des satisfactions rapides. Car les voyageurs du dix-huitième siècle s'encanaillaient avec plaisir, encore davantage quand ils étaient loin de chez eux. Nous connaissons l'attrait du carnaval de Venise auprès des élites aisées de toute l'Europe du dix-huitième siècle. Le comte Tessin et sa femme, la

---

derobée par une petite ruelle qu'on laisse ouverte à dessein ait quelque chose d'attrayant. Pour moi, je ne sais quel esprit familier me porta en faveur de ces machines.» Fredrik Pontus De la Gardie à Hedvig Lillie, 31 août 1742, RA Ekebladiska samlingen, vol. 7. Sur les Vénitienues de Barbault et la femme au voile de Roslin, voir Per Bjurström, *Roslin* (Höganäs, 1993), p. 172–182.

comtesse Ulla Sparre, y passèrent quelque temps en 1736, à l'occasion d'une mission diplomatique de Tessin à la cour de Vienne<sup>16</sup>. Sans aller jusqu'à Venise, l'ambassadeur Tessin et son successeur, le ministre plénipotentiaire Ekeblad, se détendaient dans le quartier populaire des Porcherons au faubourg Montmartre<sup>17</sup>. Dans les années 1740–1750, c'était un des lieux de loisir de la noblesse parisienne, qui y allait au cabaret et s'y divertissait en assistant à des pièces de théâtre de société<sup>18</sup>. À l'occasion de la Saint-Jean, peu avant le départ de Tessin, les deux diplomates allèrent voir les feux d'artifices tirés devant l'Hôtel de Ville et participèrent ensuite à la liesse populaire dans les rues de Paris<sup>19</sup>.

Aux rencontres qui se faisaient suivant le hasard des circonstances appartenaient aussi la visite improvisée au bordel, la fraternisation imprévue avec les co-voyageurs dans les voitures et bateaux de postes, et l'échange de courtoisies inattendues avec les propriétaires des hôtels garnis, qui ne sont pas toujours désagréables. Ainsi le comte De la Gardie apprécia tout particulièrement la compagnie des nièces de Mademoiselle Stordeur, la propriétaire du logis

16. Les Suédoises nobles conservaient en général leur nom de jeune fille après leur mariage. Le nom servait d'identifiant patronymique de la famille d'origine, que la dame noble ne cessait jamais de représenter. Concernant le voyage des Tessin à Venise (voyage de noce retardé), voir Sigrid Leijonhufvud, *Omkring Carl Gustaf Tessin*, vol. 1 (Stockholm, 1917), p. 40.

17. « Je vous fais mon compliment [...] sur la parfaite convalescence de Madame la Comtesse. Je ne Luy ai encore rien dit de nos soupers aux Porcherons et rue St Peres, mais si vous ne me mandés bientôt comment vous les gouvernés depuis mon depart, je decouvrirai le pot aux roses. » Carl Gustaf Tessin à Clas Ekeblad, Stockholm 15 octobre 1742, RA Ekebladiska samlingen, vol. 13.

18. Entre autres, *La Petite maison* du président Hénault y fut représentée en octobre 1740 dans une salle louée pour l'occasion, tout comme *Le Jaloux de lui-même* l'avait été ; on y trouvait également le théâtre obscène de l'abbesse Lacroix. Voir *Théâtre de société : rayonnement du répertoire français entre 1700 et 1799*, inventaire hypertextuel annoté établi par Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, Dominique Quéro et David Trott, avec la collaboration de Gilles Plante, publié le 1<sup>er</sup> juillet 2001 mis à jour le 30 août 2003, < <http://www.chass.utoronto.ca/~trott/societe/societe.htm> >, consulté le 1<sup>er</sup> février 2007.

19. « Le Samedi, veille de la St Jean a la Greve voir le feu augmenté de Douze ou Quinze fusées pour l'Eternel Turc ; Le soir Ekeblad et moy nous avisames a courrir les Rües, et il n'y a que le ministere qui nous empecha de danser en rond et sauter par dessus les barils enflamés ; mais le ministere rend serieux et maussade. » Carl Gustaf Tessin à Ulla Sparre, 29 juin 1742, cité dans *Tableaux de Paris et de la Cour de France 1739–1742. Lettres inédites de Carl Gustaf, comte de Tessin*, éd. Gunnar von Proschwitz (Göteborg & Paris, 1983), p. 336. Ces sérieux ministres étaient alors âgés de 46 et de 34 ans.

bruxellois *À l'Impératrice*<sup>20</sup>. Car le voyage fournissait l'occasion d'une sociabilité plus ouverte que celle normalement pratiquée, le but avoué du voyage étant d'ouvrir les esprits et les sens. L'insouciance du lendemain, à passer ailleurs, invitait à la fête sous des jeux de mascarades. Pour les plus aisés et les plus puissants des voyageurs, le déplacement et le travestissement pouvaient aussi être un moment d'évasion, un contrepoids aux responsabilités et aux rites du pouvoir. Cela vaut particulièrement pour les princes voyageant sous un anonymat affiché, ce qui ne faisait d'ailleurs qu'augmenter l'ambiance de carnaval qui entourait leur suite<sup>21</sup>. Ainsi le comte et la comtesse du Nord, autrement dit le tsarévitch Paul et sa femme, visitèrent Paris en 1784 ; de même le roi Gustave III visitait Rome et Paris et prenait les eaux à Spa sous le faux-nom du « comte de Haga »<sup>22</sup>.

Se dépouiller un instant de son masque altier, voilà qui pouvait être difficile. Une autre occasion de transgresser la frontière sociale était offerte par la sociabilité du salon littéraire, où aristocrates et écrivains d'origine modeste se retrouvaient plongés dans la conversation philosophique et le débat esthétique. La rencontre avec les philosophes semble avoir été un des *must* du voyage à Paris et a laissé bon nombre de témoignages perplexes. Il n'était pas rare que les voyageurs nobles se montrent un peu désorientés par la courtoisie avec laquelle les hôtes des grandes maisons parisiennes s'occupent à la fois du courtisan et de l'homme du peuple. Le prince de Hessenstein, fils du feu roi Frédéric 1<sup>er</sup> de Suède, en rencontrant le grand Diderot pour la première fois, le prit pour un médecin<sup>23</sup>. Le prince Gustave, lui, dépeignit Marmontel comme un « énergumène » républicain et se dit fort choqué par la suffisance et le manque de modestie de ces écrivains<sup>24</sup>. Ces récits en eux-mêmes brisent les conventions stylistiques, dans le discours rapporté : « M<sup>r</sup> de Marmontel s'avise dans un moment de silence où le dissertateur [Diderot] but, de conter un pro-

20. Fredrik Pontus De la Gardie à Hedvig Lillie, 31.8.1742, RA Ekebladiska samlingen, vol. 7.

21. Sur les princes voyageurs, voir Lucien Bély, *La société des princes, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1999).

22. Sur les voyages de Gustave III, voir par exemple *Resan till Italien. Gustaf Mauritz Armfelters resedagbok 1783-1784*, inledning och kommentarer av Rainer Knapas (Stockholm, 1997).

23. Diderot monopolisait la conversation. Fredrik Wilhelm von Hessenstein à Carl Fredrik Scheffer, 6 août 1769, cité dans *Gustave III par ses lettres*, éd. Gunnar von Proschwitz (Stockholm, 1986), p. 71-72.

24. Le prince Gustave à la reine Louise Ulrique, 17 février 1771, cité dans *Gustave III par ses lettres*, p. 107.

pos qu'il avait entendu entre deux poissardes, dont l'une en colère avait dit à l'autre : *je te mettrai si bas que les morpions te fout à genoux [...] <sup>25</sup>*. »

Les atteintes à la bienséance et les provocations intentionnelles se marient particulièrement bien à un style de narration qui s'attache à l'anecdote exotique et au bizarre. C'est ce qui contraste avec la monotonie du récit, interrompt les étapes fatigantes, et retient l'attention du lecteur resté à la maison, avide de nouveautés en un temps où les voyages deviennent un fait social de moins en moins rare et les curiosités doivent être de plus en plus étranges pour satisfaire l'appétit du lecteur impatient. Après le rendu littéraire de la transgression, qui va de la provocation à la délectation, arrêtons-nous pour finir sur l'introspection qui accompagne souvent cette délectation.

### Le retour sur soi

Tout voyage est suivi d'un retour. Dans un sens, le récit de voyage en lui-même constitue un retour, le repli sur soi dans l'intimité du cabinet ou plutôt de la chambre garnie dans laquelle le voyageur se retire pour retracer ses impressions de la journée au vif et au plus frais, pour les confier à son journal ou à un correspondant lointain, père, parent ou ami. Le récit de voyage faisait partie des exercices d'apprentissage du monde, du beau style poli, de l'art de bien dire et de bien parler. Savoir raconter agréablement la rencontre pittoresque nécessite une maîtrise de la retenue, du non-dit, du sous-entendu et du piquant. Il faut se souvenir que les lettres des voyageurs étaient lues à haute voix dans les assemblées, c'est à dire les soirées littéraires – également désignées sous le terme de « salons littéraires » – et qu'elles étaient ainsi non seulement le témoin, mais aussi le support de rencontres sans cesse renouvelées.

L'anecdote a valeur de divertissement. Mais c'est aussi un marqueur de ce qui était ou devait être perçu comme étrange et étranger, une borne frontalière entre le « nous » et « l'autre », comme dans le cas de la « Sainte Statue » ou encore les manies d'un maître des postes « plus juif que ceux de Hambourg » décrites par le comte De la Gardie<sup>26</sup>.

Le voyage a ses effets. Il est un processus de socialisation et il est un processus de civilisation, en particulier pour des voyageurs conscients de venir d'une périphérie inculte ou tout juste défrichée vers des terrains de civilisation plus

25. Fredrik Wilhelm von Hessenstein à Carl Fredrik Scheffer, 6 août 1769, cité dans *Gustave III par ses lettres*, p. 71–72.

26. Fredrik Pontus De la Gardie à Hedvig Lillie, 31.8.1742, RA Ekebladiska samlingen, vol. 7.

ancienne, « où la douceur de la société console les hommes des maux attachés à l'humanité », comme disait le comte Gustav Philip Creutz de la France où il venait d'arriver au printemps 1766<sup>27</sup>. Or, le stade de civilisation plus avancé n'était-il pas plus mûr, et par là même plus proche de la corruption que ne l'était l'état de nature que pensaient encore vivre les Suédois, aux mœurs plus « innocentes » que les Français ou les Italiens, à en croire les récits de voyage ? L'habitude du voyage de la noblesse suédoise conduit en effet à une réflexion sur ses effets moraux. Car le voyage sert avant tout de miroir au voyageur et, en tant que tel, il le conduit à une confrontation avec ses propres peurs<sup>28</sup>.

La peur collective de la corruption des mœurs par les influences étrangères est très présente dans les débats animés de la Diète suédoise à la fin des années 1760, après l'arrivée au pouvoir du parti des « Bonnets », qui s'opposèrent à la politique francophile menée par les « Chapeaux » depuis près de trente ans. Entre autres choses, on s'interrogea sur les effets, jugés dévastateurs, des voyages sur la jeunesse, et on alla jusqu'à suggérer leur interdiction<sup>29</sup>. Les ambitions de repli n'ont, évidemment, rencontré aucun succès, mais elles en disent long sur l'idée de confrontation, de passage et de transformation qui est encore attaché à la notion de frontière en Suède, dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. Elles témoignent d'une tension accrue entre les habitudes cosmopolites des élites et la montée d'un patriotisme nouveau, qui s'attachait au particularisme national en le chérissant.

\* \* \*

Pour le voyageur du dix-huitième siècle, la frontière n'est pas nécessairement un obstacle. Au contraire, le passage de frontière est inhérent à l'idée du voyage et il est perçu comme un dépassement des limites sur tous les plans : le voyageur est constamment invité à vaincre ses limitations psychologiques et mentales, à braver les obstacles physiques, et à atteindre la sensation du sublime, que ce soit au sommet d'un volcan ou au faite de la réussite sociale.

27. Gustav Philip Creutz à Clas Ekeblad, 16 mai 1766, cité dans *Le Comte de Creutz. Lettres inédites de Paris 1766–1770*, éd. Marianne Molander (Göteborg & Paris, 1987), p. 11.

28. Pour une réflexion sur les mœurs, voir par exemple le journal de Clas Julius Ekeblad et ses lettres à son père, KB Engeströmska samlingen, vol. I e 14.7 et C XVII 1.4.

29. Concernant le débat politique sur le voyage, voir Wolff, *Vänskap och makt*, p. 300–316 ; Bo Peterson, « 'Yppighets Nyttan och Torftighets Fägnad.' Pamflettdebatten om 1766 års överflödsförordning », *Historisk Tidskrift* 104 (1984), p. 3–46.

Dans les récits de voyage des élites, qui cultivent un art de la narration divertissante, la transgression des frontières sociales et la mise en cause des limites conventionnelles de la bienséance font partie de la galanterie lettrée. La provocation et les retournements brusques de situation participent à l'esprit de carnaval. Le voyage est ailleurs, le voyage est une fête rêvée.

Or, le fantasme de l'étranger, c'est aussi une projection de toutes les peurs liées au sentiment d'infériorité qu'éprouvent parfois les voyageurs du Nord à leur arrivée dans les pays plus chauds et plus anciens, au sud du *limes* romain. Vaincre ses peurs est une nécessité pour les nations périphériques en quête d'une identité propre ou en quête d'acceptation. En fin de compte, le voyage est avant tout une recherche de soi-même : on a besoin de miroirs pour se connaître, même si ces miroirs faussent toujours un peu l'image.

*Teresa Kostkiewiczowa*

## **La question des frontières au XVIII<sup>e</sup> siècle : approche esthétique, approche littéraire**

La notion de frontière dans son acception primaire se réfère à des catégories d'espace (« limite d'un territoire »). Mais, elle évoque également un large ensemble des phénomènes à caractère général – comme la pensée et l'activité humaine – et devient ainsi l'objet d'une réflexion philosophique. Il existe deux significations complémentaires du mot : la frontière en tant que ligne démarcative, qui sépare un domaine d'un autre, et en tant que terme, fin, moment où l'activité finit<sup>1</sup>.

Dans le premier cas, l'idée de frontière se rapporte à un élément de différence entre des sphères séparées, dévoile l'expérience de la diversité, mais, en même temps, celle de la proximité et du voisinage. La frontière sépare, tout en mettant en relief ce qui se trouve en dehors d'elle. Elle rend cette réalité du dehors intéressante, invite à la pénétrer, à faire connaissance avec ce qui est différent : le territoire, la réflexion, le phénomène. La frontière peut donc être perçue comme un lieu de rencontre, celui d'une nouvelle relation, comme dans l'interprétation symbolique de Terminus – l'ancien emblème du dieu de la frontière. Ce qui reste en dehors devient un défi, nécessite une auto-identification, une auto-définition. Les différences doivent donc être remarquées et mises en relief. Il convient de rappeler ici le phénomène de la zone limitrophe, qui est le terrain des interactions très fortes et des tensions entre différentes qualités.

1. Voir Barbara Skarga, *Kwintet metafizyczny (Quintette métaphysique)* (Kraków, 2005), p. 76.

Dans sa deuxième signification, la frontière est perçue comme une fin. Elle reste en rapport avec, d'une part, l'expérience de quelque chose de définitif, le sentiment du manque de possibilités d'agir (dans le temps, dans l'espace, dans la sphère de la connaissance), et d'autre part, avec l'état d'un accomplissement, de l'équilibre et de la tranquillité. Si dans le premier cas analysé, le point de référence constitutif était la notion de différence, dans celui que nous discutons actuellement c'est plutôt celle d'identité. L'arrivée au terme est équivalent à l'atteinte de l'essence même des choses et à la connaissance de leur nature profonde. Mais cela peut aussi être l'expérience des limites des possibilités humaines ou bien du sentiment d'impuissance individuelle.

Les hommes des Lumières avaient pleinement conscience de l'étendue du champ sémantique de la notion de frontière et de ses rapports avec les termes ayant une signification proche. Les articles des dictionnaires de l'époque, en outre ceux de l'*Encyclopédie* de Diderot, en sont une bonne preuve. Dans l'article intitulé « Frontière », la définition est construite autour du mot « limites » qui de son côté renvoie aux notions de bornes, de termes. Nous voyons bien que, dans leurs structures sémantiques profondes, ces mots possèdent le même sème évoquant l'idée d'isolement, de discernement.

À l'époque de la raison classique, l'une des catégories fondamentales de la pensée déterminant la manière de percevoir et de comprendre la réalité était, en effet, celle de différenciation et d'engagement. Elle constitue un élément central du code de cette culture, l'un des principes de son épistème<sup>2</sup>. Elle se rapporte à tous les domaines de la vie : n'évoquons que les classes sociales séparées par des barrières infranchissables ou la façon de percevoir l'art et ses diverses manifestations. Nous pouvons retrouver les mêmes principes de différenciation et de discrimination (séparation) dans le discours esthétique de l'époque. La règle fondamentale de l'esthétique classique – celle de la bienséance – consiste à séparer les types du discours littéraire et à attribuer à chacun d'eux des qualités déterminées. C'est la base pour différencier et hiérarchiser les genres littéraires, les catégories esthétiques, pour décrire les façons de

2. Sur la notion de l'épistème, voir Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, 1966) p. 11. En présentant sa conception de l'ordre comme la catégorie principale de la culture classique, l'auteur écrit : « L'activité de l'esprit [...] ne consistera donc plus à *rapprocher* les choses entre elles, à partir en quête de tout ce qui peut déceler en elles comme une parente, une attirance, ou une nature secrètement partagée, mais au contraire à *discerner* : c'est-à-dire à établir les identités, puis la nécessité du passage à tous les degrés qui s'en éloignent. En ce sens, le discernement impose à la comparaison la recherche première et fondamentale de la différence [...] », p. 69 (c'est l'auteur qui souligne).

choisir des thèmes ou les manières de construire les héros littéraires. René Rapin écrivait :

Outre toutes ces règles prises de la Poétique d'Aristote [...] il y a encore une dont Horace fait mention, à laquelle toutes les autres doivent s'assujettir, comme à la plus essentielle, qui est la bienséance. Sans elle, les autres règles de la poésie sont fausses : parce qu'elle est le fondement le plus solide de cette vray-semblance, qui est si essentielle à cet art<sup>3</sup>.

La notion de bienséance engendre une autre catégorie : celle des règles. Elle est essentielle pour la manière de percevoir la littérature<sup>4</sup>. Nicolas Boileau, qui – rappelons-le – est considéré comme le maître-codificateur des règles classiques, remarquait leur propriété importante, liée à l'idée de différenciation et de séparation :

[U]n esprit vigoureux  
Trop ressert par l'art, sort des règles prescrites,  
Et de l'art meme apprend à franchir leurs limites (IV, 78–80)<sup>5</sup>.

Cette remarque sur la tentative de franchir les règles admises témoigne de leur rôle, consistant à séparer et à différencier.

Quelle était l'attitude des hommes des Lumières face à l'héritage classique ? Commençons par rappeler la phrase de Diderot, de son traité *De la poésie dramatique*. En analysant la question des comportements et des habitudes humains en tant qu'objet d'une œuvre littéraire, il écrivait :

Ô peuple plaisant et léger ! Quelles bornes vous donnez à l'art !  
Quelle contrainte vous imposez à vos artistes ! Et de quels plaisirs  
votre délicatesse vous prive ! [...] Malheur à l'homme né avec du  
génie, qui tentera quelque spectacle qui est dans la nature, mais  
qui n'est pas dans vos préjugés<sup>6</sup> !

3. René Rapin, *Les réflexions sur la poétique de ce temps et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes*, édition critique publiée par E. T. Dubois (Genève, 1970), p. 66.

4. Sur la question des règles dans l'esthétique classique, voir Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'Imagination créatrice 1680–1814*, v. 1–2 (Pisa, 1984), p. 42–44, 275, *passim*.

5. Citation d'après Nicolas Boileau, *Œuvres complètes*, textes établis et annotés par F. Escal, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, 1966).

6. Denis Diderot, *De la poésie dramatique*, dans *Œuvres esthétiques*, éd. P. Vernière (Paris, 1959), p. 263.

Sans se concentrer sur les nuances interprétatives que ces phrases peuvent provoquer, il faut constater qu'elles placent le problème des limites dans l'esthétique et dans l'art au centre même de la réflexion de l'époque. C'est la notion de règles qui constitue ici l'émanation de l'idée de limites et de frontières. Rappelons donc que son rôle était systématiquement mis en question. Le doute concernait avant tout l'idée même de l'existence de règles. Déjà en 1728, dans son *Essai sur la poésie épique*, Voltaire écrivait : « On a accablé presque tous les arts d'un nombre prodigieux de règles, dont la plupart sont inutiles ou fausses<sup>7</sup>. »

Charles Batteux, de son côté, consacra encore beaucoup de temps à décrire les règles qui déterminaient « différentes divisions » de la poésie et ses espèces, et l'art était toujours pour lui « une collection ou un recueil de règles pour faire bien, ce qui peut être fait bien ou mal<sup>8</sup> ». Mais cette façon de penser fut déjà étrangère à Diderot, par exemple. Dans les *Entretiens sur le « Fils naturel »*, Dorval prononce ces phrases qui nient entièrement la nécessité de la distinction des genres littéraires :

Une pièce ne se renferme jamais à la rigueur dans un genre. Il n'y a point d'ouvrage dans les genres tragique où comique, ou l'on ne trouvât de morceaux qui ne seraient point déplacés dans le genre sérieux ; et il en aura réciproquement dans celui-ci, qui porteront l'empreinte de l'un et l'autre genre<sup>9</sup>.

Il est intéressant que les genres littéraires sont traités non pas comme des points distincts se trouvant sur un axe, mais plutôt comme des éléments formant une continuité dans l'espace littéraire, dont les constituants se mélangent invisiblement et se superposent. Dans le traité *De la poésie dramatique*, Diderot prend ses distances face à cette première manière de traiter les genres et aux règles existantes :

L'habitude nous captive. [...] les modèles se multiplient, on accumule les observations, on pose des règles, l'art naît, on fixe des limites ; et l'on prononce que tout ce qui n'est pas compris dans l'enceinte étroite qu'on a tracé, est bizarre et mauvais ; ce sont les colonnes d'Hercule, on n'ira point au-delà, sans s'égarer<sup>10</sup>.

7. Voltaire, *La Henriade*, poème par [...], avec les notes, suivi de l'*Essai sur la poésie épique*, Pierre Didot (Paris, 1812), p. 243.

8. Charles Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, édition critique par J.-R. Manton (Paris, 1989), p. 164, 181.

9. Diderot, *Œuvres esthétiques*, p. 137.

10. Diderot, *Œuvres esthétiques*, p. 189-190.

Et voici la réflexion postérieure d'un praticien, et en même temps, du créateur d'un nouveau type de drame – Beaumarchais :

Les hommes eussent-ils jamais avancé dans les arts et les sciences s'ils avaient servilement respecté les bornes trompeuses que leurs prédécesseurs y avaient prescrites ? Le nouveau monde serait encore dans le néant pour nous si le hardi Navigateur Génois n'eût pas foulé aux pieds ce *nec plus ultra* des colonnes d'Alcide, aussi menteur qu'orgueilleux<sup>11</sup>.

Il faut remarquer que les deux auteurs cités – en parlant des règles littéraires – se servent des mots « limites » et « bornes » et ont recours à l'image symbolique des colonnes d'Alcide, frontière heureusement franchie par l'homme.

La perception des règles en tant que facteurs distinguant et limitant les œuvres littéraires se reflète dans le langage utilisé. Pour Voltaire, ceux qui se servent de cette catégorie « [...] sont des tyrans qui ont voulu asservir à leurs lois une nation libre, dont ils ne connaissent point le caractère »<sup>12</sup>. Nous pouvons retrouver les mêmes paroles chez d'Alembert, qui évoqua « la tyrannie de quelques lois arbitraires<sup>13</sup>. » Selon Beaumarchais, on fit des règles « une entrave au génie », mais elles ne sont que « cet éternel lieu commun des critiques, cet épouvantail des esprits (et bien oui !) ordinaires<sup>14</sup> ». Très radical dans ses opinions, Louis-Sébastien Mercier écrivait dans l'article « Nouvel examen de la tragédie française » que les poètes subissent « la perte immense », « en s'assujettissant à des entraves », « en tendant les mains aux chaînes pesantes de ces deux unités ». Il en appelait à s'opposer aux « tyrans de la république des lettres », « ces forçats de la littérature », à secouer « le joug de la servitude<sup>15</sup> ». Même Marmontel, cherchant un compromis entre l'obéissance aux normes et le talent individuel du créateur, admet que les règles « sont devenues, dans les mains des commentateurs, de lourdes chaînes, dont ils ont chargé le génie ». En même temps il croit au progrès illimité dans l'art : « il est possible, quoique plus rare d'un produire un [ouvrage] qui plaise universellement, contre les

11. Beaumarchais, *Essai sur le genre dramatique sérieux*, dans *Théâtre complet. Lettres relatives à son théâtre*, texte établi et annoté par M. Allem & P. Courant (Paris, 1957), p. 8.

12. Voltaire, *La Henriade*, p. 244

13. Jean Le Rond d'Alembert, *Suite des réflexions sur la poésie et sur l'ode en particulier*, dans *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, chez Z. Chatelain et fils (Amsterdam, 1767), vol. 5, p. 460.

14. Beaumarchais, *Essai*, p. 7.

15. Louis-Sébastien Mercier, *De la littérature et des littérateurs suivi d'un nouvel examen de la tragédie française* (Yverdon, 1778), p. 105, 108, 117.

règles et dépit des règles » car « les plus grands hommes, dans leur art, n'en ont pas atteint les limites<sup>16</sup> ». La tyrannie, les entraves, les chaînes, le joug, voilà des mots ayant une très forte empreinte émotionnelle. Tout en évoquant les restrictions que les règles imposent aux œuvres d'art, ils introduisent la réflexion esthétique dans le discours sur la liberté et le progrès.

Dans l'esthétique de l'époque de la raison classique, une très stricte distinction existait – de même que dans le cas des genres littéraires – entre les catégories et les valeurs esthétiques. D'un côté le tragique et le comique, de l'autre la beauté et la laideur s'excluaient réciproquement et devaient être séparés par des frontières distinctes des propriétés admises. Cette stricte distinction des catégories esthétiques constituait un problème pour Voltaire, qui par ailleurs discernait leur coexistence dans les drames de Shakespeare. Dans ses essais sur la tragédie anglaise il écrivait, par exemple, que « les Anglais n'aient été faits jusqu'ici que pour produire des beautés irrégulières<sup>17</sup> ». Diderot en allait encore plus loin, en constatant, dans le traité *De la poésie dramatique*, qu'il avait créé un drame qui « fut entre la comédie et la tragédie<sup>18</sup> ».

Les praticiens des nouveaux types de drame nient les distinctions fonctionnant de façon encore plus forte. Mercier considère comme fausse l'attitude consistant :

[...] à tirer l'art d'un seul côté, d'un côté extrême, c'est à dire, à n'imprimer une tragédie, d'un bout à l'autre, qu'un même ton grave, ententieux, imposant et froid ; à méconnoître ces nuances gracieuses et légères, ces détails nécessaires, ces mouvements francs et originaux qui constituent la vie ; à ne vouloir jamais descendre de cette hauteur factice, de ce langage ampoule et uniforme, de cette manière étroite et tendue, qui atteste, à chaque chemistich, le travail pénible et l'âme froide du rimeur<sup>19</sup>.

À côté des catégories qui sont enracinées dans la tradition, des catégories nouvelles apparaissent, et celles-ci sont estimées de façon particulière, car elles unissent des qualités qui étaient jusqu'alors distinctes. Selon Beaumarchais :

16. Jean-François Marmontel, *Éléments de littérature*, article « Règles », dans *Œuvres complètes*, nouvelle édition, (Paris, 1819), vol. 15, p. 203, 205.

17. Voltaire, « Dix-huitième lettre. Sur la tragédie », dans *Lettres philosophiques avec le texte des remarques sur les « Pensées » de Pascal*, éd. R. Naves (Paris, 1962), p. 109. L'attitude de Voltaire concernant les règles est discutée par Becq, *Genèse de l'esthétique*, p. 697.

18. Diderot, *Œuvres esthétiques*, p. 190.

19. Mercier, *De la littérature*, p. 92–93.

Souvent, au milieu d'une scène agréable une émotion charmante fait tomber des yeux des larmes abondantes et faciles, qui se mêlent aux traces du sourire et peignent sur le visage l'attendrissement et la joie. Un conflit si touchant n'est-il pas le plus beau triomphe de l'Art, et l'état le plus doux pour âme sensible qui l'éprouve<sup>20</sup> ?

Diderot dans *Entretiens sur le « Fils naturel »* constatait que « l'homme n'est pas toujours dans la douleur ou dans la joie. Il y a un point qui sépare la distance du genre comique au genre tragique<sup>21</sup> ». L'art doit donc montrer la complexité des phénomènes et dévoiler la coexistence de différentes catégories esthétiques, au lieu de les détacher artificiellement de l'unité du monde.

En même temps un changement dans la hiérarchie des catégories esthétiques s'opère, et de nouvelles catégories, unissant ce qui était jusqu'alors distinct, apparaissent. L'une d'elles est le sublime, qui obtient au XVIII<sup>e</sup> siècle de nouvelles significations<sup>22</sup> et comprend la grandeur et la petitesse, le pathétisme et la banalité, la mélancolie et l'horreur<sup>23</sup>. C'est dans ce sens que l'utilise Diderot dans son *Éloge de Richardson*, en considérant le roman comme le genre au sein duquel différentes qualités esthétiques coexistent<sup>24</sup>.

Les catégories concernant le processus même de la création et les facultés créatives prennent aussi des nouvelles significations. La discussion menée à l'époque sur l'enthousiasme, le goût, le génie, l'imagination et l'inspiration<sup>25</sup> fait partie d'une problématique plus large, touchant la question des limites, de leur respect et du droit de les dépasser. Dans l'article « Génie » de l'*Encyclopédie*, Diderot écrivait : « Les règles et les lois du goût donneraient des entraves au génie ; il les brise pour voler au sublime, au pathétique, au grand<sup>26</sup>. »

20. Beaumarchais, *Théâtre complet*, p. 111.

21. Diderot, *Œuvres esthétiques*, p. 136.

22. Sur le changement du sens de cette notion voir (entre autres) Teresa Kostkiewiczowa, « Odległe źródła refleksji o wzniosłości (Les sources éloignées de la réflexion sur le sublime) », *Teksty Drugie* 1996, n. 2.

23. Je ne renvoie pas ici aux publications nombreuses sur le sublime au XVIII<sup>e</sup> siècle ; voir (entre autres) Jacques Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot 1745–1763* (Lille, 1973), vol. 2, p. 517, 588.

24. Chouillet, *La formation de la doctrine*, p. 514.

25. Sur ce sujet voir Becq, *Genèse de l'esthétique, passim*.

26. Je cite d'après *Œuvres esthétiques*, p. 12. Voir aussi Becq, *Genèse de l'esthétique*, p. 41.

La catégorie des limites est aussi présente dans une discussion fondamentale pour l'esthétique du XVIII<sup>e</sup> siècle et qui concerne la catégorie esthétique la plus importante, celle du beau<sup>27</sup>. Sans présenter ici son déroulement, arrêtons-nous sur ce qui est dit à propos des limites, car ce problème reste en rapport avec l'idée de la relativité du beau. Dans l'article « Beau » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire remarqua que « le beau est très relatif, comme ce qui est décent au Japon est indécent à Rome, et ce qui est de mode à Paris ne l'est pas à Pékin<sup>28</sup> ». Diderot développait cette réflexion de façon plus systématique, en présentant la conception des rapports qu'il appliquait aussi bien à l'Univers qu'au monde de l'art. Comme le constate le chercheur analysant sa pensée, ce qui constituait pour lui l'objet de la connaissance, ce n'était pas la nature des choses, ou la substance qui distinguait les êtres dans leur nature, mais les rapports entre les êtres. Analogiquement, la beauté était le résultat de la perception des rapports (indépendamment de la manière dont on pouvait les comprendre – de façon mathématique ou empirique)<sup>29</sup>.

Dans la réflexion de Diderot, et aussi celle des autres hommes des Lumières, les images de chaînes, chaînons ou enchaînements apparaissent souvent, mais elles ont un sens nouveau. Elles évoquent un lien et une continuité opposée à la nécessité de tracer des frontières, des limites. Elles se rapportent aussi bien à la nature qu'au monde des idées et de l'art et aux classifications tranchées et traditionnelles<sup>30</sup>. Dans son article « Animal », Diderot écrivait : « il nous sera bien difficile de fixer les deux limites entre lesquelles l'animalité, s'il est permis de s'exprimer ainsi, commence et finit<sup>31</sup>. » La lecture des écrits esthétiques, surtout des *Entretiens* de Diderot ou de l'*Essai* de Beaumarchais permet de rapporter cette opinion aussi aux catégories esthétiques. Selon les hommes de l'époque, les limites entre elles s'estompent, les qualités s'unissent et coexistent. De plus, ce qui paraît le plus intéressant dans l'art, et tout à fait ordinaire dans la Nature, c'est, en effet, la pénétration réciproque de ce qui selon des théories ultérieures était auparavant artificiellement séparé.

27. Becq consacre beaucoup d'attention à cette question, *Genèse de l'esthétique*, *passim*. Voir aussi Jacques Chouillet, *L'esthétique des Lumières* (Paris, 1974), p. 19–63.

28. Je cite d'après Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface par R. Pomeau (Paris, 1964), p. 64. Voir aussi Becq, *Genèse de l'esthétique*, p. 665.

29. Chouillet, *La formation des idées*, p. 103, 302, 417.

30. En discutant cette question, Jacques Chouillet constate que selon Diderot, « la beauté réside dans 'l'enchaînement' des idées plus que dans la contemplation des objets isolés » ; *La formation des idées*, p. 417b.

31. Citation d'après Chouillet, *La formation des idées*, p. 381.

La réflexion basée sur l'observation des rapports et des liaisons, et non pas des bornes et des différences, a également trouvé sa manifestation dans la littérature de l'époque. En outre, la question de la rime dans la poésie est l'un des problèmes largement discutés. Encore dans les années vingt, Charles Rollin aborda cette question, en soulignant le caractère obligatoire de la versification et la spécificité de la poésie par rapport à la prose : « La poésie a un langage qui est particulier et qui est très différent de celui de la prose<sup>32</sup>. » Mais, presque simultanément on commença à mettre en question l'idée selon laquelle l'essence de la poéticité consiste à construire un vers. Les opinions mettant en doute les valeurs de la rime se multipliaient. On lui reprochait d'être un frein pour la pensée, réduisant le caractère naturel de la parole (c'est ainsi que Fénelon écrivait dans sa célèbre *Lettre à l'Académie*, 1693). Enfin, on contesta l'idée même de distinguer la prose et la poésie en tant que deux différentes manières de construire le discours. D'Alembert dans ses écrits non seulement modifie la hiérarchie existante de la suprématie du vers, mais soumet la poésie aux exigences de la prose : « Voici, ce me semble, la loi rigoureuse, mais juste, que notre siècle impose aux Poètes : il ne reconnaît plus pour bon en vers que ce qu'il trouveroit excellent en prose. » Et il écrit sur la rime :

[...] il n'y a qu'un moyen d'affranchir nos poètes de cet esclavage, si c'en est un : c'est de faire des tragédies en prose et des vers sans rimes, qui aient d'ailleurs assez de mérite pour autoriser cette licence<sup>33</sup>.

Diderot réalisait ce principe, tandis que Beaumarchais le généralisait, en constatant que le genre sérieux exige un langage naturel « et c'est ce qui ramène tout naturellement à préférer la prose, et c'est ce qu'a sous-entendu M. Diderot<sup>34</sup> ». Cette attitude le mena à rejeter les « frontières » séparant les trois styles rhétoriques traditionnels, en faveur du langage vif qui les mélangeait et unissait, « si éloigné du compas, de la césure et de l'affectation de la rime, que tous les soins du Poète ne peuvent empêcher d'apercevoir dans son Drame s'il est en vers<sup>35</sup> ». Même si Voltaire voyait l'essence de la poésie française dans la

32. Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport à l'esprit et au cœur*, chez J. Estienne (Paris, 1732), v. 1, p. 127.

33. Le Rond d'Alembert, *Réflexions sur la poésie*, dans *Mélanges de littérature*, p. 440, 445.

34. Beaumarchais, *Théâtre complet*, p. 15.

35. Beaumarchais, *Théâtre complet*, p. 16.

rime<sup>36</sup>, c'est grâce à ses épîtres que le genre littéraire qui mélangeait librement le vers et la prose, se repandit en Europe.

Parmi les phénomènes littéraires du XVIII<sup>e</sup> siècle, où l'on peut observer la transgression des bornes et des règles et la coexistence de différentes qualités<sup>37</sup>, il faut remarquer une chose encore, vu son caractère spécifique pour le siècle en question. Il s'agit de l'expansion de l'esprit philosophique. Ce fut en effet une attitude particulière qui marquait tous les types du discours et les stigmatisait au-dessus de toutes les bornes. Dans son *Discours sur la poésie*, d'Alembert prouvait que :

Les ouvrages philosophiques [...] sont peut être les plus propres à maintenir le bon goût dans l'art d'écrire. [...] C'est avec cette sévérité que le philosophe examine et juge les ouvrages de la poésie. Pour lui le premier mérite et le plus indispensable dans tout écrivain est celui de pensées<sup>38</sup>.

Buffon formula cette conviction de façon encore plus manifeste et constata que l'objet des différents discours, jusqu'alors séparés, était le même, ce qui était pour lui plus important que les différences existantes : « La poésie, l'histoire et la philosophie ont toutes le même objet, et un très grand objet, l'Homme et la Nature<sup>39</sup>. »

Ces idées ont donné naissance à de nouveaux genres littéraires comme l'essai ou le conte philosophique. Elles apparaissent aussi dans de nombreuses œuvres de l'époque où les distinctions s'effacent, et notamment celles entre le discours scientifique et littéraire, entre la fiction et la réalité, entre le héros créé et l'auteur, entre le rêve et la réalité. Les grandes œuvres de l'époque en témoignent bien, comme, par exemple, *la Mystification ou histoire des portraits*, *le Rêve de d'Alembert*, *le Neveu de Rameau* et beaucoup d'autres. De même, le roman – genre étendard du XVIII<sup>e</sup> siècle – se forge en brisant les bornes entre les genres classiques. Il rejette la bienséance, dépasse les limites des styles du

36. Voltaire prétendait que : « c'est même à cette contrainte de la rime et à cette sévérité extrême de notre versification que nous devons ces excellents ouvrages que nous avons dans notre langue », *Le Brutus [...] avec un discours sur la tragédie*, chez J. F. Josse (Paris, 1731), p. vii.

37. On peut mentionner le problème des frontières des arts, des langues, des civilisations, considérés souvent par Voltaire.

38. Le Rond d'Alembert, *Mélanges de littérature*, p. 436.

39. Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Œuvres philosophiques*, dans *Corpus général des Philosophes français* (Paris, 1954), vol. 12, p. 503.

discours et des catégories esthétiques. Il devient le domaine de la libre osmose de qualités jusqu' alors séparées.

L'esprit de la liberté propre à l'époque des Lumières se diffuse aussi à travers le discours esthétique et littéraire. Et nous savons bien que la réflexion sur les bornes est inscrite dans la structure profonde de ces discours. Cela engendre un changement du langage de la critique esthétique, qui se vêt de couleurs idéologiques. Les mots clés comme « entraves, limites, bornes », règles sont identifiés à la dépendance, à la tyrannie, au joug. Ils sont donc remplacés par « rapports, liaisons, chaînes ». Leur signification apporte une thèse ontologique importante : l'idée de l'univers comme une continuité sans bornes, d'un épanouissement et foisonnement des êtres qui se pénètrent et s'engrènent mutuellement dans une liberté totale.

Cette attitude face aux limites se manifeste-t-elle dans tous les domaines de la pensée du xviii<sup>e</sup> siècle ? Le titre de l'article dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, « Bornes de l'esprit humain », peut nous paraître surprenant. « Elles sont partout, pauvre docteur<sup>40</sup> », nous lisons dans la première phrase. Quelle que soit l'interprétation de son argumentation capricieuse, des questions simples et des réponses surprenantes, du caractère provocateur de la pensée présentée, l'article témoigne qu'il y a quelque chose qui cloche dans la sphère de l'épistémologie. Dans l'espace ouvert de la connaissance, quelques traces insolites de bornes, limites, frontières apparaissent pour disparaître quelques instants plus tard. De même que sur cette fameuse façade du château étrange de *Jacques le Fataliste*, portant l'inscription que Jacques Chouillet interprète ainsi :

Si [...] cette mystérieuse devise désigne la Vérité, il faut en conclure que la façade du château n'est qu'une fausse façade, que ses limites ne sont que de fausses limites, que, de toutes les illusions, la plus grande serait de croire qu'on peut se l'approprier, et que, de toutes les certitudes, la seule qui soit donnée à l'homme est celle de sa propre démesure<sup>41</sup>.

40. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 72.

41. Chouillet, *L'esthétique des Lumières*, p. 185-186.



*Isobel Grundy*

## **British women writers crossing the boundaries: straying, migration, and trespass<sup>1</sup>**

This essay looks at the ways that literal, political boundaries or frontiers were experienced by women. It also considers two related issues: how women in their writings represented such actual frontiers and how they used the metaphor of boundaries to illuminate the issues they explored. This was a potent metaphor for women writers, since they were seen by many as trespassing beyond their sphere in publishing if not in writing.

### **Mobile women**

The long eighteenth century was a time of rapidly-improving transport by land and sea, and of increasing mobility of individuals and of populations. Writers either professional or recreational were generously represented among those who travelled or migrated, and much was written about the experience of exchanging one place for another. Women migrated within their own countries for economic reasons (in Britain typically drawn by large centres of population, pre-eminently London, from smaller places closer to the geographical margins) or for personal reasons (for women it was nor-

1. The version of this paper presented at the ISECS conference in Finland in September 2006 was designed to showcase an electronic work of literary history: Susan Brown, Patricia Clements & Isobel Grundy, *Orlando: Women's Writing in the British Isles from the Beginnings to the Present*, recently published by subscription by Cambridge University Press (2006; further details at <<http://orlando.cambridge.org/>>). Here, although I shall draw almost all my material from *Orlando*, I shall not comment on the way its textbase works.

mal to move at marriage, whether a short or a long distance). Many among the upper classes owned country estates but spent only part of the year there and the rest in town, which necessitated regular travel. These classes also had a penchant for recreational travel both domestic and foreign. Religious differences gave rise to movement both within and outside Europe: to early colonial migration, to a flow across the English Channel of Roman Catholics to join the religious Orders which were prohibited in Britain,<sup>2</sup> and to another outward stream of missionaries. The burgeoning British colonial possessions produced non-religious transatlantic migration both voluntary and involuntary, and during the long eighteenth century North America as a destination was joined by India and then Australia. At the same time the idea of woman as a self-propelling individual moving freely across political or behavioural boundaries was coming increasingly under hostile scrutiny.

Many types of population movement have traditionally been gendered male. The images of the soldier or sailor seeing the world, the young Scotsman with a tragedy in his pocket seeking his fortune in London, the Grand Tourist, the explorer traversing the wilderness or the settler cutting it down, are all masculine. But some of these characters have their female counterparts, and the image of the woman traveller is at least as varied as these.

Quaker missionary preachers of both genders went round the world as fighters for their faith.<sup>3</sup> Some secular, talented young women from the provinces, like Mary Astell (1666–1731), the future Frances Brooke (1724–1789), and Jean Marishall (fl. 1765–1788), pulled up their roots and moved to London, as young men so often did, seeking further scope for their writing. Henrietta Louisa, Countess of Pomfret (c. 1700–1761), after moving abroad with her husband and two eldest daughters for motives of financial economy, embarked on a course of cultural and topographical investigation approximating to the Grand Tour as pursued by her eldest son and his contemporaries. Scholars of American, Canadian, and Australian literature are

2. For discussion of several of these women see Dorothy L. Latz, *'Glow-Worm Light': Writings of 17th Century English Recusant Women from Original Manuscripts*, Salzburg Studies in English Literature (Salzburg, 1989); Dorothy L. Latz (ed.), *Neglected English Literature: Recusant Writings of the 16th–17th Centuries*, Papers from the Recusant Sessions of the International Medieval Congresses at Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan (USA), 1990–1994 (Salzburg, 1997).

3. See, for instance, Catie Gill, *Women in the Seventeenth-Century Quaker Community: A Literary Study of Political Identities, 1650–1700* (Aldershot & Burlington, 2005).

now uncovering and examining the diaries and letters which map the female settler experience.<sup>4</sup>

Travellers of both sexes (not only Grand Tourists) were frequent butts of satire for what were seen as imported moral failings. In the case of women the satire is pointed by a feeling that women belong at home. It is hard not to interpret as lampoon an undated engraving of Lady Mary Wortley Montagu (1689–1762) as ‘The Female Traveller’.<sup>5</sup> She looks, indeed, something like a female Robinson Crusoe, wearing a large tea-cosy-shaped and over-decorated hat and a shaggy long coat edged with ermine. She clutches papers, and appears to be button-holing the viewer, Ancient-Mariner-style. The image conveys several characteristics not recommended by conduct books: singularity, forwardness, loquacity.

The ‘Female Traveller’, indeed, suggests the female astray. Most women’s journeys were in fact purposeful, but often the purposes were socially unsanctioned. Early in the seventeenth century Mary Ward (1585–1645) left England for St. Omer in Flanders (now in France) to join one of the Catholic religious Orders which were illegal at home. In 1630, Anne Bradstreet (1612–1672) crossed the Atlantic to New England, also seeking a religious freedom denied by the English government, in her case as a Puritan. Ward appeared to take multiple national frontiers, and Bradstreet the Atlantic Ocean, in her stride. But whereas Bradstreet sailed with her father and husband, and the social and religious rebellion was theirs rather than hers, Ward travelled on foot with her women, back and forth across the map of Europe, south to Naples and east to Prague and Bratislava, in pursuit of a dream which was inherently gender-transgressive: that of setting up a cosmopolitan, far-flung and unenclosed Order of women paralleling the male Society of Jesus, the prestigious and formidable Jesuits. These women were dubbed for their pains the ‘galloping girls’.<sup>6</sup>

4. For instance Kathryn Carter, *Diaries in English by Women in Canada, 1753–1995: An Annotated Bibliography* (Ottawa, 1997); Kathryn Carter (ed.), *The Small Details of Life: Twenty Diaries by Women in Canada, 1830–1996* (Toronto, 2002); Patricia Clarke and Dale Spender, *Life Lines: Australian Women’s Letters and Diaries, 1788–1840* (St Leonards, NSW, 1992); Donna M. Lucey, *I Dwell in Possibility: Women Build a Nation, 1600–1920* (Washington, DC, 2001); Martha Saxton, *Being Good: Women’s Moral Values in Early America* (New York, 2003).

5. Princeton University Library holds a copy of this engraving, which is reproduced in Montagu, *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. Robert Halsband (Oxford, 1965–1967), vol. 1, facing p. 400.

6. Mary Catharine Elizabeth Chambers, *The Life of Mary Ward (1585–1645)* (London, 1882, 1885), 2 vols, vol. 2, p. 46.

Ward and Bradstreet each had her successors during the Restoration and eighteenth century. Entries in the *Orlando* textbase cover half a dozen women who defied the patriarchy in the shape of the Protestant political order for the sake of joining all-female religious communities,<sup>7</sup> and at least as many Protestant women – from Quakers like Elizabeth Hooton (c. 1600–1672) to evangelicals like Hannah Kilham (1774–1832) – whose consciences impelled them around the world to preach or teach. All these women were radical in terms both of gender and of mainstream politics. On the other hand a number of British women writers wrote about transatlantic or other exotic experience which they owed initially to career moves made by fathers or husbands. But those who travelled as dependent women – who included Aphra Behn (1640–1688), Montagu, Charlotte Lennox (c. 1729/30–1804), Susanna Haswell Rowson (1762–1824), Helena Wells (c. 1761–1824), and Anne Grant (1755–1858) – often expressed a highly independent spirit in their writing, and some, particularly Montagu, used the crossing of frontiers to image such independence.

### Writing about boundaries

Many in this last group, unlike the religious dissidents, translated their travel experience into travel literature. This genre developed gradually during the long eighteenth century, well after the crossing of frontiers had established itself as a remarkable feature in narratives which are in no way travel books. Soon after 1664, Catherine Holland, writing of her passage from an English, Protestant household to a convent of the English Augustinian Canonesses at Louvain, emphasises two moments: crossing the threshold of home and crossing the English Channel. 'At my going from my father's House I did not shed a Tear, but I trembled', she writes, and she says she was 'so joyful' that she 'thought if there had been no ship to convey me over the Sea I durst have ventured to have gone over in a Pair of Oars or a cock boat'.<sup>8</sup> In singling out the liminal moments of her quest, Holland voices not a moment's doubt about surmounting barriers.

On the other hand the Quaker Mary Fisher (c. 1623–1698), who travelled by sea and on foot from Christian Europe to the Islamic Ottoman Empire, is

7. For instance Catharine Burton (1668–1714), Lucy Cary (1619–1650), Catherine Holland (1637–1720), Gertrude (Aston) Thimelby (c. 1617–1688), Winefrid Thimelby (c. 1619–1690).

8. C. S. Durrant, *A Link between Flemish Mystics and English Martyrs* (London, 1925), p. 302.

shown, not by herself but by George Bishop (who related her story in 1661), as passing across that frontier without drama, almost without awareness of obstacle. Only after she reaches Adrianople and asks for a local person to accompany her into the presence of the Sultan does Fisher's reaching that presence become an issue: nobody will go with her for fear of the Sultan's displeasure. But still no drama develops; Fisher goes on alone through the encamped Ottoman army, is warmly received by the Sultan and his court, delivers her divine message, and passes back again among the soldiers 'without the least hurt or Scoff'.<sup>9</sup>

Even setting aside Bishop's purpose in writing – he meant to compare the Turks with the Massachusetts authorities and to find the Christians morally worse – still an underlying difference emerges between the way that Holland and Fisher perceive national boundaries. Holland was passing from a heretic nation into the bosom of the Church: she had an enclosed home to go to. Mary Fisher, who had already been imprisoned and savagely punished in her own country (and Mary Ward, who also faced persecution) had no claim on any such politically friendly space. Long before Fisher went to Turkey or other far-flung places, long before Ward went anywhere beyond Flanders, each woman had crossed an internal frontier, the only one that mattered. This was the first of the two frontiers depicted in John Bunyan's *Pilgrim's Progress* (1678, 1684): that in which Christian (and in part two, Christiana and her female companions) leave the City of Destruction to embark on the path to salvation – the other being their crossing of the river between this world and the Heavenly City. Bunyan is deservedly famous for his representations of these liminal passages.

The metaphorical, spiritual frontier crossing, as represented by Bunyan, was well established as a literary *topos* before travel writing by women became at all common. The *Orlando* textbase mentions very few works in this genre by women before the time of Mary Ward, Catherine Holland, or George Bishop, or indeed before 1750. During fifteen years around 1700, Celia Fiennes (1662–1741) wrote up her vivid account of her English travels for private not public consumption, while women of three nationalities published travel books, two fictional and one scientific: Marie Catherine d'Aulnoy (1650–1705) published letters about Spain, Delarivier Manley (c. 1670–1724) letters about western England, and Maria Sibylla Merian (1647–1717) her *Metamorphosis*

9. George Bishop, *New England judged, not by man's, but the Spirit of the Lord: and the summe sealed up of New-England's Persecutions* (London, Robert Wilson, 1661), p. 20.

*Insectorum Surinamensium*.<sup>10</sup> These are the only works by women included (as yet) in *Orlando* and classified as travel writing (travel writing, that is, combined with other genres) before Lady Mary Wortley Montagu.

Montagu's 'Embassy Letters' therefore represent a significant boundary crossing in themselves: an Englishwoman moving into the hitherto male-dominated genre of travel writing. It seems fair to say this despite the writing of Celia Fiennes. Montagu wrote for publication as Fiennes did not, although she decided against it in the end (resisting Mary Astell's pressure to publish) for reasons not known.<sup>11</sup> It is by no means impossible that she knew of Fiennes's journals, since both were members of the small world of leading Whig families, but there is absolutely no evidence either way.

Montagu, both in the early letters from Europe and Turkey which she prepared as a travel book, and in the later ones from France and Italy which posterity received in unedited form, treats national boundaries more in the manner of Holland than in the manner of Ward or Bishop. She reflects, indeed, a vivid sense of the almost numinous quality of a literal frontier between one place and another as well as of the power of metaphorical boundaries. Though she shares with Fiennes an interest in social and economic causes, she is also happy to imagine herself transformed by change of place: the Low Countries give her skill in driving a bargain and the imperial court of Austria gives her a passionate concern for status and precedence, while her sojourn in Turkey (while she still expected that it would last for many years) makes her consider herself one of the departed, resident of the Elysian fields.<sup>12</sup>

In these 'Embassy Letters' (which also include the first of her several accounts of crossing the Alps), the English Channel marks both her departure and her return with a storm, and on each occasion she inscribes in her account the terror of other people and her own contrasting fearlessness.<sup>13</sup>

The most remarkable frontier crossing in the 'Embassy Letters', however, is that from Christian Europe into Turkey. Montagu, apparently unlike Mary Fisher nearly sixty years before her, experienced this as both an action per-

10. Celia Fiennes, *The Journeys of Celia Fiennes*, ed. Christopher Morris (London, 1947); [Marie-Catherine d'Aulnoy,] *The Ingenious and Diverting Letters of the Lady— Travels into Spain*, 3 vols (London, Samuel Crouch, 1691–1692); Delarivier Manley, *Letters Written by Mrs. Manley* (London, R. B., 1696); Maria Sibylla Merian, *Metamorphosis Insectorum Surinamensium* (Amsterdam, 1705).

11. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 466–467.

12. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 250, 273, 366–367.

13. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 434–435, 249, 443–444.

formed and an alienation undergone. She renders dramatic the waiting at the garrison town of Peterwardein or Petrovaradin 'till all points are adjusted concerning our reception on the Turkish frontiers'.<sup>14</sup> As an Ambassador appointed to a foreign power, her husband had plenty of forms to observe. He had despatched a courier ahead and received an answer 'in a purse of scarlet Satin, which the Interpreter here has translated'.<sup>15</sup> The frontier they faced was not so much a physical barrier as the performance of a necessary action: the abandonment of their Christian, Austrian, military guard and the committal of themselves to the party of Janissaries provided by the Sultan. A further exchange of messages was needed to arrange where this frontier action would take place, and a village midway between Peterwardein and Belgrade was fixed on. Despite a pre-arrangement that the two military convoys should be exactly the same size, one hundred more Turks appeared than the number of Austrians whom they were leaving. Lady Mary felt 'very uneasy' as long as the two forces were both present, in case some frontier skirmish should break out.<sup>16</sup>

But this action or interaction was only part of the frontier crossing. While still under the guard of the Austrians, the party crossed the battlefield of Peterwardein, where only the previous year the two empires had met not in a skirmish but in a pitched battle. The snow-covered plain was still 'strew'd with the Skulls and Carcases of unbury'd Men, Horses and Camels'.<sup>17</sup> Montagu responded with a horror which she conveys into her written account. This is not a revulsion against the Ottoman Empire as such. Once across the frontier, finding everything different and herself to some degree a different person, she resumes a positive tone in her writing, recording a process of attraction to the unknown. But at the contested frontier she conveys her horror against war. The rage with which human beings 'contest for a small spot of Ground' seems to her an irrefutable proof that mankind is not rational.<sup>18</sup>

Pessimistic about war and human irrationality, Montagu resisted what she felt to be the superstitions of local or national loyalty. She saw herself as a citizen of the world, equally at home no matter how many frontiers she crossed, always potentially ready to break the bounds. Frontiers often remind her of the baseness of human nature (the Channel provokes cowardice; other frontiers recall the horrors of war, or give opportunities of oppression and rapacity

14. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 303.

15. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 303.

16. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 305.

17. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 305.

18. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 305.

to customs officers, as she describes on later travels). But such philosophical thoughts are in themselves a challenge to female limitation, and for her the bounds prescribed for women are of a piece with such irrational aspects of humanity as war and nationalism.

In her writings crossing a literal or metaphorical frontier is generally a step towards broadening horizons, enhancing freedom. When she writes in 1739, '*je franche le pas qui doit me conduire en Italie*', she means not only her second Alpine crossing but also her step out of the identity of dutiful wife in England into liberation.<sup>19</sup> The life she planned to step into, as a woman living with her secret lover, did not materialise, but her life as eccentric expatriate was probably as complete a transformation as that would have been.

Meanwhile, she marks her return from the Turkish embassy to life at home not only with a Channel storm which displays both her courage and her satirist's eye, but also with a bitterly ironical passage about accepting confinement within the frontiers of home. Partiality for our native land, she writes, was certainly provided by nature 'to prevent Rambling', which provokes only dissatisfaction and 'an Ambitious thirst after knowledge which we are not form'd to Enjoy'. If she cannot travel any more, she would be happier if she could believe in the Church of England to the exclusion of philosophic enquiry, and feel certain that English cooking and English weather are the best in the world.<sup>20</sup> Here she comes within a hair's-breadth of invoking a Rochesterian, or Swiftian, satisfaction in 'being well deceived'.<sup>21</sup> She does not actually say that domestic happiness rests on the acceptance of lies, but she equates a personally narrow and restricted life with physical or geographical restriction.

Montagu's rendering of her return home makes an interesting contrast with that of the novelist Mary Brunton (1778–1818), writing as a Scottish enlightenment visitor to England. Brunton shares Montagu's eye for foreign improvements that might transplant to her native land, but not her delight in the space beyond the frontier. She describes the border region both in her going and on her return, in two passages that reflect her different responses to the same natural characteristics. She finds that the 'first entrance of England is far from conveying favourable impressions' because the countryside is so bleak, but soon her impressions improve, and her appreciative account of

19. Montagu, *Letters*, vol. 2, p. 147.

20. Montagu, *Letters*, vol. 1, p. 444.

21. John Wilmot, Earl of Rochester, 'A Letter from Artemisia to Cloe', first published in his posthumous *Poems on Several Occasions* (London, 1680); Jonathan Swift, 'A Digression Concerning Madness', in *A Tale of a Tub* (London, 1704).

England lays stress on fertility both natural and intellectual. But Brunton (a conservative in gender politics, whose novels reinforce instead of challenging gender restrictions) registers no regret at re-entering the confines of home. It is presumably much the same stretch of bleak border land, seen from the other end, which now arouses an opposite response:

[...] welcome, mine own rugged Scotland! where, though all is bare and naked, every thing bespeaks improvement, industry, intelligence; independance in the poor, and enterprize in the rich.<sup>22</sup>

Brunton, that is, uses the frontier area (twice) as a way of expressing her loyalty, or partiality, to her native Scotland. She has noted plenty of interest outside its bounds, but nothing to make her dissatisfied; her attitude towards limitation, either geographical or gendered, is the converse of Montagu's.

Montagu's experience of actual travel as liberation is more or less paralleled by that of later, larger-scale travellers embarked for other continents. An early port of call, for writers like Jemima Kindersley (1741–1809), Mary Ann Parker and Maria Graham (later Callcott; c. 1786–1842) as they head for India, Australia, and Brazil respectively, is Spanish, Roman Catholic Teneriffe. The first two especially (Graham had several early travel books already under her belt) hone their descriptive skills on their Teneriffe visits. Kindersley confesses how her romantic expectations are put to flight by actuality, and Parker not only how she fell off a donkey but also how she formed a bantering, mock-flirtatious relationship with its driver. The two begin a construction of themselves as travellers, as researchers willing to admit their former misapprehensions, and Parker particularly shows herself as unconventional, risk-taking, in her interactions with other people. Each is a free spirit, and she finds her freedom by leaving home.<sup>23</sup>

22. Mary Brunton, *Emmeline, with some other pieces. [...] To which is prefixed a memoir of her life, including some extracts from her correspondence* (Edinburgh & London, 1819), p. 103, 166.

23. Jemima Kindersley, *Letters from the Island of Teneriffe, Brazil, the Cape of Good Hope, and the East Indies* (London: J. Nourse, 1777), p. 5–8; Mary Ann Parker, *A Voyage Round the World* (London: Debrett, Pridden, Wilkie, and Richardson, 1795), quoted from *Maiden Voyages and Infant Colonies. Two Women's Travel Narratives of the 1790s*, ed. Deirdre Coleman (London & New York, 1999), p. 187–189. Women's travel writing is discussed in, for instance, Ketaki Kushari Dyson, *A Various Universe: A Study of the Journals and Memoirs of British Men and Women in the Indian Subcontinent, 1765–1856* (Oxford, 1978); Sara Mills, *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism* (London, 1991).

### Boundary-crossing in fiction

These two therefore, Kindersley and Parker, construct themselves as potential infringers of metaphorical boundaries even as they relate their crossing of a literal, political boundary. For most writers the question of physical frontiers is subsumed by the question of metaphorical or even metaphysical boundaries. Most women writing in their own person express mixed attitudes to breaking bounds: Catherine Holland's robust delight in stepping over the threshold is seldom echoed in print without some qualification. Celia Fiennes prefaces her manuscript of her journeys in a conventionally modest and private tone, while her defence of the practices of travelling and writing – of the value of knowledge in itself – implies her willingness to trespass. She enacts humility before presenting herself on the road as bold.<sup>24</sup>

The whole-heartedly intrepid travellers of actual life have few counterparts in fiction. Penelope Aubin's preface to her *Life of Madam de Beaumont* (1721) rules out any notion that boundary-crossing means liberation or empowerment when it laments the infiltration of England by foreign vices: the unfair trading practices of Jews, the lust of Turks and Italians, the free-thinking and religious hypocrisy of the Dutch. Sure enough, in the body of the novel the husband travels the world while the wife stays at home.

Novelists, who needed to woo a public as well as express themselves, often convey ambivalence. Those who do give their heroines New World or exotic experience often make that experience passive rather than active – taking the protagonist away from home is a way of giving her adventures without endorsing trespass. Seventy years after Aubin, Charlotte Smith makes Orlando Somerive, the male protagonist of *The Old Manor House* (1793) travel to America with the British army and undergo unexpected new experiences – fighting, exploration, friendship with a Native American, imprisonment – which alter and mature his character. On the other hand her Laura, the female protagonist of *The Young Philosopher* (1798), goes to America only as a final refuge after both England and Scotland have failed her. Even a radical novelist, it seems, has qualms about even literal boundary-crossing for her heroines.

But for female protagonists in fiction as for women in actuality, it is the metaphorical boundaries (whether voluntarily or involuntarily crossed) that weigh most heavily. Most crucial of all are the bounds delimiting respectability

24. See Celia Fiennes, *The Journeys*, p. 32–33.

or chastity, which are strikingly imaged by Virginia Woolf in her essay about the courtesan-memoirist Harriette Wilson (c. 1786–1845).

Across the broad continent of a woman's life falls the shadow of a sword. On one side all is correct, definite, orderly [...] escorted by gentlemen, protected by policemen, wedded and buried by clergymen, she has only to walk demurely from cradle to grave [...]. But on the other side all is confusion.<sup>25</sup>

Gentlemen, says Woolf, can cross and re-cross at will this sharp-edged barrier between the world of order and the world of bogs and precipices, luxury and destitution. But a woman who once steps across the sword can never get back.

The sword, of course, represents seduction, the boundary for a woman between order and respectability on the one hand and the world of sexual experience outside marriage on the other. This frontier is the '*pas*' which Montagu had faced in the form of an Alpine crossing. Harriette Wilson (who provoked Woolf's rhapsody on this theme) addressed it most directly of all the courtesan memoirists in the famous opening of her memoirs: 'I shall not say why and how I became, at the age of fifteen, the mistress of the Earl of Craven'.<sup>26</sup> Though her memoirs include some fascinating glimpses of her family and her childhood, the bulk of the action takes place beyond the sword. Wilson relates her tale (and threatens and blackmails a number of eminent, sword-crossing gentlemen) with gusto and without any expression of shame or low self-esteem. Of her generic sisters, it is those most up-front about crossing the sword who also detail most colourfully what life is like on the other side. Tereisa Constantia Phillips (1709–1765), who parallels Wilson's tough persona, is explicit about her boundary-crossing at the age of thirteen: drunk, tied down, and raped.<sup>27</sup> Elizabeth Gooch (1734–1810), a more sentimental stylist whose memoirs adopt a tone of appeal, describes two boundary crossings which are neither of them explicit in sexual terms: her husband throws her out into the

25. Virginia Woolf, *The Essays of Virginia Woolf*, ed. Andrew McNeillie, 4 vols (London, 1986–1994), vol. 4, p. 254.

26. Harriette Wilson, *Memoirs of Harriette Wilson*, 4 vols (London, 1825), vol. 1, p. 5. For Wilson see Frances Wilson, *The Courtesan's Revenge: The Life of Harriette Wilson, the Woman Who Blackmailed the King* (London, 2003).

27. Tereisa Constantia Phillips, *An Apology for the Conduct of Mrs. T. C. Phillips*, 3 vols (London, Printed for the author, 1750), vol. 1, p. 63–65. For Phillips see Lynda M. Thompson, *The 'Scandalous Memoirists': Constantia Phillips, Laetitia Pilkington and the Shame of 'Publick Fame'* (Manchester & New York, 2000).

snow on account of unfounded suspicions, and when, left miserable and destitute, she does indeed take a protector, it is because her ruin is 'registered in the book of fate' that she is 'reduced [...] to a level with the most unfortunate class of human beings!'<sup>28</sup>

Searching the *Orlando* textbase for seduction as a literary motif reveals the extent to which women writers were fascinated and frightened by consciousness of what Woolf was to call the sword. Fictional seduced virgins die as an awful warning to others (like Delarivier Manley's Charlot in *The New Atalantis*, 1709), or to demonstrate women's weakness, or men's wickedness, or their own or their seducer's capacity for penitence, or some third person's capacity for compassion or sentiment (or for harshness and pharisaism). Rare indeed are women who are granted a happy ending after seduction, and such a turn of the plot in this period always signals proto-feminism in the author (notably Catharine Trotter in *Love at a Loss*, 1700, and Sophia Lee in *The Chapter of Accidents*, 1780).

The sword dividing the chaste from the unchaste was by no means the only boundary confining eighteenth-century women and challenging the writers among them to depict and pass judgement on it. Whatever one's position on the issue of separate spheres,<sup>29</sup> most historians agree that women's lot, women's duties and aspirations, were generally seen as bounded by well-defined limits, to which proto-feminist thinkers like the 1790's radicals offered explicit challenge in works of social theory and activism. But for every direct challenge mounted by a Wollstonecraft or a Hays there were myriad oblique comments. Writers found almost innumerable rhetorical ways of challenging or critiquing what Catherine Hutton's father called 'the bounds of female reach'.<sup>30</sup>

Novelists of the later eighteenth century found innumerable ingenious and stimulating ways for their characters to trespass on male prerogatives, or contradict such stereotypes as the widow or the 'old maid'. They were equally ingenious in closing their stories in ways that comment on the assumptions embodied in the standard marriage ending. A look at any of these issues in the *Orlando* textbase – or a search on further literary motifs like cross-dressing,

28. Elizabeth Sarah Gooch, *The Life of Mrs Gooch*, 3 vols (London: Printed for the authoress and sold by C. and G. Kearsley, 1792), vol. 1, p. 21, 170.

29. A concept recently challenged, notably by Amanda Vickery in 'Golden Age to separate spheres? A review of the categories and chronology of English women's history', *Historical Journal* 36 (2/1993), p. 383–414.

30. Catherine Hutton Beale (ed.), *Catherine Hutton and Her Friends* (Birmingham, 1895), p. 1.

or cross-class love, or heroines who work for a living or who perform rescues instead of being rescued – brings to light some of the variety of ways in which women of this period trespassed across socially-constructed boundaries in their writing.

But the results gleaned by every one of these searches include every kind of ideological colouring. Some incline towards the acceptance of gendered limits and others towards their overthrow; others sit on the wall or balance on the tightrope. Heroines who defy authority to return the love of poor or low-born suitors may be presented as self-assertive, or again they may be shown as unrealistic romantics riding for a fall. Women forced by the plot to earn their bread may be brought to the verge of nervous breakdown by the attempt (like Frances Burney's Juliet in *The Wanderer*, 1815), or, like the eponymous heroine of Phebe Gibbes's *Elfrida; or, Paternal Ambition* (1786) find that they enjoy working and being paid. Even Elfrida, however, ends her story happily married to the man she has loved all along, no longer compelled to be a breadwinner. A novel which leaves its heroine happily and gainfully employed at its close is as rare as one which allows an unchaste woman her happy ending.

Still, even temporary participation in the world of work is, if not a step across a sword, at least a trespass into male territory. So is an act which cannot be other than short, the performance of a rescue, especially rescuing a man. Heroines rescued by men demonstrate weakness and acquire a debt of gratitude. This is true whether they are rescued by the hero, like Mary Davys's Amoranda in *The Reform'd Coquette* (1724) when she almost becomes a rape victim, or merely by passers-by, like Charlotte Lennox's Arabella in *The Female Quixote* (1752) when she attempts to swim across the Thames.

This trope breaks with convention when the rescuer's gender is reversed. In Mrs A. Woodfin's *The Discovery; or, Memoirs of Miss Marianne Middleton* (1764) the eponymous young lady who is the apparent heroine is first seen in dire need of rescue from a predatory male in the street where she is running away from a forced marriage. Her rescuer, however, is neither hero nor male bystander, but the thirty-nine-year-old 'little Gentlewoman in Mourning', Mrs Dubois, who is identified by direct authorial statement as the real heroine of the novel.<sup>31</sup> Here a trope enforcing the traditional, romantic, subservient relationship of woman to man is redeployed as a breaker of boundaries. Older women rescue younger ones, too, in didactic texts like Sarah Scott's *Description of Millenium Hall* (1762) and Lady Mary Walker's *Memoirs of the Marchioness*

31. Mrs A. Woodfin, *The Discovery; or, Memoirs of Miss Marianne Middleton*, 2 vols (London: T. Lowndes, 1764), vol. 1, p. 2.

*de Louvoi* (1777). But the rescue of younger or lower-class women by older or more established ones, in the absence of any authorial commentary such as Woodfin's, make these didactic novels less boundary-breaking texts.

The topic of rescue, like the topic of paid work, is available for use either inside or outside the limiting conventions of gender. Even a cross-dressed woman, though she invariably signifies a trespass across a heavily-policed boundary, may be used to reinforce limits as well as to undermine them.

The cross-dressed heroines in plays by women writers of the late seventeenth and early eighteenth century (Behn, Trotter, Aubin) are both conventional and subversive. They are conventional in that they encouraged the male part of the audience to take pleasure in the public display of women's legs (and were therefore common to plays written by both women and men). Women dramatists, however, tend to exploit the subversive potential here by endowing their heroines in men's clothes with physical courage in either duel or battle. Male dramatists (following in the footsteps of Shakespeare's *Twelfth Night*) tend to portray women as incapable of putting on male valour along with breeches. Catharine Trotter (1679–1749) steps furthest across the wall of convention when she questions its workings. The heroine of her tragedy *The Revolution of Sweden* (1706) 'assumes male dress to fight for Swedish liberty' and ponders about 'whether women's ordinary lack of courage stems from nature or custom'.<sup>32</sup>

Among the ideological oppositions of a century later, Maria Edgeworth condemns female mannishness through the cross-dressing of Harriet Freke in *Belinda* (1810) while on the other hand the young Sydney Owenson (later Lady Morgan) in *The Novice of Saint Dominick* (1805) lets her late-sixteenth-century heroine eat her cake and have it, by cross-dressing with great panache, having adventures and acquiring wealth and fame as a troubadour, before opting at last for womanliness and true love. Where Edgeworth (in this aspect of this novel) reinforces boundaries, Owenson evades the question by imagining their absence. Meanwhile Mary Robinson returns in her *Walsingham* (1797) to the question pondered long since by Trotter's, about the role of nature and nurture in gender formation, and the possibility of breaking the female bonds. Robinson's heroine grows up dressed and considered as a boy, with the benefit of that kind of education which Rousseau judged appropriate for boys alone. Her upbringing liberates her into the strength of mind which is nor-

32. Results of Tag Search query on 'no content' within tag 'Motif' with attribute 'MOTIFNAME' and attribute value 'cross-dressing', within *Orlando* (see note 1). Consulted 31 January 2007.

mally associated with the male. Robinson's novel both depicts a passage across the boundary into the more expansive territories in which men enjoy their freedom, and strikes a blow against the barrier.

\* \* \*

To sum up, it is safe to say that no topic lies closer to the heart of eighteenth-century women's writing than that of boundaries, and none offers a more fruitful approach to the project of tracing relationships among women writers. The conventions which hedged in women's lives in this period are a constant reference point, informing not only the ideological content of overtly polemical works, not only the activity of rebels like Charlotte Charke (recently celebrated for her 'life's work of transgressing [...] boundaries')<sup>33</sup> but the day-to-day, creative handling and reshaping by a multitude of poets and prose-writers in every imaginable genre, of their plots, their characters, and their rhetorical structures both large and small.

33. Philip E. Baruth, 'Who Is Charlotte Charke?', in *Introducing Charlotte Charke: Actress, Author, Enigma*, ed. P. E. Baruth (Urbana & Chicago, 1998), p. 10.



## The contributors / Les auteurs

**ISOBEL GRUNDY**, Professor Emeritus in the Department of English and Film Studies, University of Alberta, Canada, holds the BA and D.Phil. degrees from Oxford University and is a member of the Royal Society of Canada. Her publications include *Lady Mary Wortley Montagu* (Oxford, 1999) and (with Susan Brown and Patricia Clements) the electronic text *Orlando: Women's Writing in the British Isles from the Beginnings to the Present* (Cambridge, 2006).

Dr. **PASI IHALAINEN** (PhD, University of Jyväskylä) is an acting Professor of General History at the University of Jyväskylä. He has published *The Discourse on Political Pluralism in Early Eighteenth-Century England* (Helsinki, 1999) and *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772* (Leiden & Boston, 2005). He works on comparative conceptual history of democracy and popular sovereignty.

Dr. **PETTER KORKMAN** (PhD, Åbo Akademi University) is employed by the Academy of Finland and works as a Research Fellow at the Helsinki Collegium for Advanced Studies. Main publications focus on modern natural law theory in the early Enlightenment. Korkman edited the Liberty Fund edition of Jean-Jacques Burlamaqui's *The Principles of Natural and Political Law* (2006) and co-edited a volume on *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse* (2005).

**TERESA KOSTKIEWICZOWA**, professeur de l'Institut d'Études Littéraires de l'Académie Polonaise des Sciences, historien de la littérature et de la culture des Lumières, auteur des plusieurs publications sur la poésie, l'esthétique et la culture littéraire de l'époque.

**GÉRARD LAUDIN**, professeur à l'Université de Paris IV–Sorbonne, est spécialiste de l'Allemagne du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ses travaux concernent principalement le théâtre, les transferts culturels franco-allemands ainsi que l'histoire de l'historiographie (de Melanchthon à Adelung) et la philosophie de l'histoire (Voltaire, Herder). À paraître prochainement un ouvrage sur Johann Christoph Adelung et l'archéologie de la notion de « *Geschichte der Cultur* ».

**MILENA LENDEROVÁ**, professeur d'histoire, doyen de la faculté de lettres de l'Université de Pardubice. Auteur de plusieurs livres, elle travaille sur l'his-

toire du transfert culturel entre la France et l'Europe centrale, sur l'histoire quotidienne du XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle et sur l'histoire des femmes.

Dr. **JOACHIM MICKWITZ** is a Senior Lecturer at Åbo Akademi University. His doctoral thesis dealt with national propaganda and film (*Folkbildning, företag och propaganda: Finsk icke-fictiv film på det fält där nationell propaganda skapades under mellankrigstiden*, Helsingfors, 1995), and he has edited the book *På vakt i öster* (Esbo, 2005) in four volumes about the border between Sweden and Russia.

Dr. **ILEANA MIHAILA** est maître de conférences au département de français de la faculté de langues étrangères de l'Université de Bucarest et directeur de recherche à l'Institut d'histoire et de théorie littéraire de l'Académie roumaine. Elle est spécialiste en littérature française et en relations franco-roumaines, notamment à l'époque des Lumières.

**JEAN MONDOT** est professeur de civilisation et littérature allemandes à l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, directeur du CIBEL (Centre bordelais d'étude des Lumières), directeur de la revue *Lumières* et président de la SIEDS.

**ANNA MARIA RAO** est professeur d'histoire moderne à l'Université de Naples Frédéric II. Présidente de la Commission internationale d'histoire de la révolution française, elle a publié de nombreux travaux sur l'histoire politique et culturelle de l'Italie au XVIII<sup>e</sup> siècle et sur la période révolutionnaire.

Dr. **CHARLES T. WOLFE** (PhD, Boston University, D.E.A., Université de Paris IV–Sorbonne) is an ARC Fellow in the Unit for History and Philosophy of Science, University of Sydney. He works on materialism and the life sciences in early modern thought, and recently edited the collection *Monsters and Philosophy* (London, 2005). Current research includes an ARC project on medical empiricism and editing a volume on eighteenth-century medical vitalism.

Dr. **CHARLOTTA WOLFF** est chercheur au département d'histoire de l'Université de Helsinki. Sa thèse *Vänskap och makt. Den svenska politiska eliten och upplysningstidens Frankrike* (2004, édition commerciale Helsingfors, 2005) était consacrée aux relations culturelles et politiques entre la Suède et la France au XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle a publié plusieurs articles sur l'histoire culturelle des élites européennes au dix-huitième siècle.

Dr. **RAÏA ZAIÏMOVA** est directeur de recherches à l'Institut d'Études balkaniques auprès de l'Académie bulgare des Sciences et maître de conférences à l'Université de Sofia et à la Nouvelle Université bulgare. Ses nombreuses publications en bulgare et en français traitent des problèmes de l'imagologie (Occident/Balkans) et de l'évolution des mentalités en Europe moderne.