



Michel Soëtard

PESTALOZZI OU LA NAISSANCE DE L'ÉDUCATEUR

Etude sur l'évolution de la pensée et
de l'action du pédagogue suisse (1746–1827)

ERROR: limitcheck
OFFENDING COMMAND: image



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Soëtard, Michel

Pestalozzi ou la naissance de l'éducateur: Etude sur l'évolution
de la pensée et de l'action du pédagogue suisse (1746-1827) /
Michel Soëtard. – Berne, Francfort/M. (Frankfurt/M.): Lang, 1981.
(Publications Universitaires Européennes: série 11,
Pédagogie; vol. 105)
ISBN 3-261-04855-7

L'éditeur et l'auteur remercient Pro Helvetia
pour son appui financier.

à Emanuel Dejung,
en hommage.

© Editions Peter Lang SA, Berne 1981
Successeur des Editions
Herbert Lang & Cie SA, Berne

Tous droits réservés. Réimpression ou reproduction interdites
par n'importe quel procédé, notamment par microfilm, xérographie,
microfiche, microcarte, offset etc.

Tout naît d'une folle expérience, le Neuhof, où Pestalozzi réalise le rêve de ses rêves: assurer à chaque enfant le réel développement de sa nature à l'abri de toute dépendance sociale. L'entreprise sombre dans la contradiction entre une nature qui, en fait (industriel), s'est déjà quittée elle-même, et des conceptions qui continuent de l'invoquer en ses formes les plus archaïques: l'industriel-paysan du Birrfeld tue à chaque instant le père du Neuhof... L'échec consommé, la rencontre des deux principes va continuer à féconder une réflexion qui produira la nouvelle humanité des *Recherches*: c'est un fait que le désir le plus naturel de l'homme se brise en même temps qu'il se réalise dans les institutions sociales, mais ce fait appelle naturellement chacun au devoir de «se faire», à la faveur de ce conflit pleinement assumé, «une œuvre de soi-même». C'est ainsi que naît, aux confins d'un univers où les grandes références traditionnelles de l'action humaine entrent en confusion, *l'éducateur*.

Michel Soëtard est né en 1939 à Wervicq (Belgique). Après des études supérieures à Lille, Paris et Francfort/M., il enseigne depuis 1965 la philosophie et la pédagogie à l'Institut Catholique de Lille. Il soutient en 1978 sa Thèse de Doctorat d'Etat devant l'Université de Paris I et est actuellement professeur de philosophie et de pédagogie à la Faculté Libre des Lettres de Lille.

ERROR: limitcheck
OFFENDING COMMAND: image

Publications Universitaires Européennes

Europäische Hochschulschriften
European University Studies

Michel Soëtard

Série XI
Pédagogie

Series XI
Pedagogy

Reihe XI
Pädagogik

vol./Bd. 105

PESTALOZZI OU LA NAISSANCE DE L'ÉDUCATEUR

Etude sur l'évolution de la pensée et
de l'action du pédagogue suisse (1746–1827)



PETER LANG
Berne · Francfort · Las Vegas



A. 1982/1262

OM



PETER LANG
Berne · Francfort · Las Vegas

Späer
J-2
17

"La nature a fait entièrement son
oeuvre : à toi donc de faire éga-
lement la tienne !"
(Pestalozzi, 1797).

I N T R O D U C T I O N

Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer d'entrée que l'idée d'éducation a pris son essor et s'est donné les moyens de sa réalisation historique en même temps que l'humanité européenne s'ouvrait à une nouvelle façon de comprendre son rapport à la nature et à sa propre nature. On n'a certes jamais cessé d'éduquer : il reste que la naissance de la pensée éducative porte une date, que sa conception et sa gestation se sont faites à la faveur d'un ensemble de conditions déterminées et que sa mise au monde est contemporaine d'une époque nouvelle dans le développement de notre humanité.

Il revient à Pestalozzi d'avoir ancré l'idée dans la personnalité. Toute sa longue existence, de sa première expérience pédagogique des années 1770 à sa mort en 1827, s'est en effet voulue celle d'un éducateur. Dès le premier instant, il a englouti ses idéaux, sa fortune, son bonheur familial et sa réputation sociale pour faire sortir la jeune plante d'une terre encore mal disposée à la recevoir. Ruiné et discrédité par son premier échec, le jardinier ne se décourage pourtant pas : on le voit bientôt remuer la terre autour de la plante retombée, l'engraisser de réflexion nouvelle, la remodeler, jusqu'à ce jour béni d'Yverdon où les

manité idéale vient à propos pour dispenser d'une action qui prenne le risque de faire se lever effectivement chez autrui la force de construire sa propre humanité. Le discours humaniste des maîtres de sa jeunesse sur l'autonomie ne l'a pas satisfait, ni l'activisme politique de sa période estudiantine, comme il finira par récuser la conception aristocratique de la liberté rousseauiste et la récupération idéaliste de ses acquis d'Yverdon. Du début à la fin, il a voulu une action qui soit réalisation effective de la liberté pour chacun, liberté vécue qui produise en réalité la liberté autonome. Pestalozzi ne franchira pas le seuil de son bonheur tant que le dernier des va-nu-pieds du Neuhof n'aura pas trouvé au fond de lui-même la force d'aller seul son chemin vers son propre achèvement. Où nous retrouvons la charité agissante du chrétien, mais qui ne s'accommodera jamais d'aucune mise en ordre.

Pestalozzi fait ainsi éclater, par son attitude même, le cadre de l'Etat chrétien. Il se pose d'entrée, et prétend installer les autres, dans un univers social tel que la dignité infinie de chaque enfant de Dieu soit effectivement reconnue dans la communauté de tous. Folie que ce projet : la société établie, celle des intérêts, du pouvoir et de la ruse, n'aura aucune peine à venir à bout d'une entreprise d'autant plus insensée que son instigateur mise en toute naïveté sur la capacité naturelle du monde social à intégrer la prétention absolue de liberté. Le Neuhof s'effondrera. Ruminant alors son échec, Pestalozzi prendra la mesure d'une nature humaine jusqu'à un certain point rétive à la réalisation effective de l'autonomie et s'inquiètera de faire se lever la liberté en, et malgré, la réalité de ce monde : le destin de la Révolution Française, en consacrant l'échec de la réalisation historique de la liberté, achèvera cette évolution. De cette ample réflexion qui trouvera son point d'aboutissement dans les Recherches de 1797, son oeuvre théorique majeure, naîtra un univers où le désir de liberté d'une part, la nature humaine hétéronome d'autre part ne seront plus là en fait que pour l'action proprement humaine de réalisation de l'autonomie. Il en résultera un art de conduire la spontanéité naturelle de l'individu dans son rapport à l'exigence sociale et de constituer l'harmonie humaine dans le respect du désir de chacun : un art d'éduquer.

C'est dire que nous ne pouvons parler d'éducation chez Pestalozzi en nous limitant à la simple description de techniques pédagogiques. La notion charrie en réalité chez lui toute une réflexion sur la situation de l'homme dans la société, sur son rapport à l'Etat et à la religion, sur son destin économique à la naissance de l'âge industriel... Traitant de sa pensée éducative, nous n'avons pu échapper à la nécessité de prendre en compte tous ces aspects de sa réflexion : il nous a fallu mener un attelage à plusieurs chevaux. Cela n'est pas allé sans quelques renoncements, imposés par l'exigence d'équilibre de notre travail. C'est ainsi qu'il nous a fallu limiter l'exposé de la Méthode, qui est d'ordinaire le morceau de bravoure des ouvrages sur Pestalozzi. De même, l'analyse des querelles et des responsabilités dans la ruine de l'institut d'Yverdon sera laissée au futur auteur de cette grande biographie de Pestalozzi dont l'élaboration s'impose désormais. Nous ne surprendrons personne en déclarant que notre travail n'est pas exhaustif : s'il devait favoriser, après une longue période d'oubli, une nouvelle rencontre du lecteur français avec la personne et l'oeuvre du pédagogue suisse, et s'il donnait à quelques-uns l'envie d'aller regarder de plus près une pensée dont les richesses restent encore à inventorier, nous n'aurions pas manqué notre but.

Car c'est bien la découverte que nous avons faite pour notre propre compte : cet homme que l'imagerie populaire a figé dans la statue d'un père serrant autour de lui quelques enfants déguenillés, cet homme que les professionnels de la pensée n'ont guère pris au sérieux ni à son époque ni dans celles qui ont suivi, cet homme qui, depuis Fichte, fut plus utilisé et pillé que compris, révèle une étonnante profondeur et une surprenante continuité de réflexion. Il le fait certes à sa façon très personnelle, dans une forme où la structure logique est indissociable de l'épanchement d'une sensibilité, à travers un éclatement incessant d'images et un abandon facile aux digressions. On ne s'attendra pas non plus chez lui à une grande précision dans la définition des mots, et principalement des mots-clefs : ce sont bien plutôt, sous sa plume et dans sa bouche, des enveloppes au creux desquelles vit un contenu qui évolue, se transforme et

visiteurs afflueront de partout pour observer le phénomène pédagogique et s'initier au nouvel art qu'ils iront à leur tour développer à travers l'Europe et jusqu'en terre américaine. L'arbre a désormais trouvé son assise : s'il paraît à certaines époques se charger de branches mortes, si la sève semble même parfois ne plus trouver son chemin, c'est sans doute que les horticulteurs modernes n'ont pas toujours fait ce qu'il fallait pour lui garder vigueur. Peut-être auraient-ils eu, peut-être auraient-ils encore davantage à parcourir une nouvelle fois les allées du petit jardinier suisse...

Ce qui retient notre attention chez Pestalozzi, c'est, à vrai dire, moins le fait qu'il fut éducateur que le chemin par lequel il accéda à la conscience de devoir l'être désormais *essentiellement*. Car l'homme a d'abord profondément vécu les contradictions de son époque, il s'est débattu avec elles, il lui a même fallu se résigner à les voir faire éclater son premier institut, avant de comprendre qu'elles ne pourraient être surmontées que dans et par l'action spécifiquement éducative. C'est cette évolution que nous proposons de suivre dans notre travail.

Tout se jouera, pour Pestalozzi, autour de sa première expérience du Neuhof, directement inspirée par la lecture de l'*Emile*. Elle est en effet exemplaire de la contradiction fondamentale d'une action qui vise, de la façon la plus désintéressée, la naissance et le développement de la force autonome de l'individu à la faveur de l'acquisition du métier, mais demeure prisonnière de conceptions qui prétendent bien maintenir ce même individu dans la dépendance naturelle d'un enfant vis-à-vis de son père : c'est en vain que le grand cœur du Neuhof s'efforcera de retenir des êtres qui suivent la logique de leur intérêt. Derrière cette contradiction vécue se profile le problème d'une cité, Zurich, dont la cohésion sociale et le système éducatif avaient jusqu'ici fait leurs preuves, et qui se prend à douter, sous l'effet du bouleversement produit par la prolifération du phénomène industriel dans les campagnes au bord du Lac, du principe même de cette cohésion et du sens de ses supports traditionnels. Et tout à l'arrière-fond se lève la grande question du rapport de l'homme à sa propre nature, et plus précisément : de

l'exemplaire individuel à la généralité humaine dans ses expressions sociales, politiques, religieuses. Le débat fondamental restera, pour Pestalozzi, la transparence de ces deux interrogations : "Qui suis-je ? Qu'est le genre humain ?..."

Ce problème du rapport entre le désir intense d'une humanité achevée et une universalité humaine qui ne va plus de soi dans ses structures données, Pestalozzi, avant de le faire entrer dans le champ de son action et de sa réflexion, l'a d'abord vécu, et n'a jamais cessé en fait de le vivre sur le mode biographique. D'entrée en effet, il s'est posé comme personnel, singulier, inclassable. Son univers est, dès le Neuhof, celui de l'autonomie en action, d'une volonté délibérément libre qui veut la volonté libre ; ses expériences comme ses écrits collent ostensiblement à son individualité et à son histoire, son style est inimitable. Et surtout, il ne cessera de manifester la plus grande allergie à l'endroit de tout savoir, de toute sagesse, de toute "philosophie" qui oublierait son enracinement dans la particularité intéressée. On peut être ainsi assuré que tout ce que Pestalozzi pensera, écrira, fera, sera d'abord sien : la rencontre des autres, la lecture des livres, les événements de l'Histoire n'auront de sens pour lui que dans la mesure où ils alimenteront un puissant courant intérieur dont il n'a à se justifier que devant Dieu. Le Royaume de l'individu Pestalozzi n'est assurément pas de ce monde fangieux.

Mais on aurait le plus grand tort de croire qu'il soit pour autant d'un autre monde. Car le paradoxe est que cet enfant de Zurich ne peut concevoir son salut hors de la cité des hommes. La dimension sociale et pratique, qui avait été l'un des traits distinctifs de la réforme de Zwingli par rapport à celle de Luther et même à celle de Calvin, continue à le travailler : lorsqu'il parle de raison, c'est de la raison de chacun et de tous qu'il s'agit, de la raison sociale qui s'exprime en termes de parole donnée et de fidélité au contrat. Cet individu est en fait tout l'inverse d'un individualiste. Il l'est si peu qu'il ne s'arrête même pas, dans sa démarche vers les autres, là où les mieux intentionnés ont coutume de s'arrêter : au point où quelque vue généreuse de l'hu-

engendre même parfois une réalité nouvelle qui requerrait un vocable nouveau, alors qu'elle continue à se présenter sous l'ancien mot. Corps et esprit, tout Pestalozzi est à chaque instant en mouvement : c'est même une habitude, chez lui, de plaquer un grand accord tout en faisant résonner dans le même temps quelques notes discordantes qui iront s'amplifiant et finiront par transformer, en l'enrichissant, l'harmonie précédente. L'impression demeure, en définitive, d'une réflexion qui n'a cessé de se déployer, à travers les interrogations, les points de rupture et les révisions, dans une continuité sans failles.

Bien plus, l'analyse des textes les plus théoriques montre que Pestalozzi se trouve engagé, à son corps défendant, dans les grands débats philosophiques de l'époque. Sa profonde connivence de départ avec Rousseau et son effort titanesque pour rendre opératoire en ce monde une pensée qui s'était délibérément élaborée contre lui et dans le mépris de toute action en vue de le transformer, disent assez que ce non-philosophe était parti d'un bon pied sur le chemin de la réflexion philosophique. On ne s'étonnera pas, chemin faisant, de le voir retrouver les principes de la philosophie de Kant, et ne pas suivre Fichte qui le presse d'aller jusqu'au bout de sa réflexion théorique, alors que l'éducateur n'a jamais pu se résigner à faire de la théorie le tout de sa réflexion : où nous retrouvons le non de Kant à Fichte. Et le grand débat qui, dans les années 1810, opposera Pestalozzi à Niederer, grand admirateur de Schelling, ne restera pas de nouveau étranger à la philosophie : ce sera, pour le maître d'Yverdon, le problème de la rencontre d'une action éducative qui a fini par s'identifier à l'action de la réalisation de la liberté à partir de la nature, avec une forme de discours sur la liberté et la nature qui rend au bout du compte insensée une telle action. Et tout cela, sans que Pestalozzi n'ait probablement jamais lu une oeuvre de Kant, de Fichte et de Schelling : tant il est vrai (et cette vérité frappera beaucoup Fichte) qu'une profonde sensibilité à la problématique vécue d'une époque peut rejoindre son expression la plus élaborée, voire même faire renaître des questions au centre de la réponse philosophique la plus achevée.

Ce travail de reconstitution de la réflexion de Pestalozzi dans son unité et dans sa continuité restait assurément difficile et aléatoire tant qu'un accès n'était pas garanti à l'ensemble de son oeuvre. L'Edition Critique de ses oeuvres, commencée en 1927, interrompue par la guerre et actuellement en cours d'achèvement, ainsi que la publication complète de sa correspondance, sont heureusement venues combler cette lacune. L'occasion nous est offerte de marquer notre gratitude à M. Dejung, l'infatigable rédacteur de l'Edition Critique, qui nous a fait amplement profiter de sa parfaite connaissance de Pestalozzi. Nous voulons encore associer à ces remerciements M. Ulmann, qui a assuré la direction de ce travail, et notre pensée va aussi vers Eric Weil qui nous engagea un jour à sortir des sentiers battus. Notre reconnaissance va enfin aux Directeurs et aux bibliothécaires du *Pestalozzianum* et de la *Zentralbibliothek* de Zurich, et tout particulièrement à la Fondation *Pro Helvetia*, qui a soutenu l'élaboration et la publication de ce travail.

Novembre 1980.

O E U V R E S D E P E S T A L O Z Z I

. Les oeuvres de Pestalozzi seront citées d'après l'Édition Critique entreprise en 1927 sous la direction d'A. Buchenau, E. Spranger et H. Stettbacher, et en cours d'achèvement par les soins d'E. Dejung : *Pestalozzi Sämtliche Werke*, éditée par Walter de Gruyter & Co., Berlin, puis, à partir de 1958, par Orell Füssli, Zurich, vingt-neuf volumes parus à ce jour. Cette édition est désignée dans notre travail par le sigle *SW*, suivi du numéro du tome, du chiffre de la page et, éventuellement, de la numérotation des lignes (exemple : *SW* I, 5₃₋₇). - Pour les oeuvres qui ne figurent pas encore dans l'Édition Critique, nous utilisons l'édition de L.W. Seyffarth, *Pestalozzis Sämtliche Werke*, 2. Ausgabe, douze volumes, Liegnitz, 1899-1902. - Nous mentionnons, le cas échéant, les traductions françaises accessibles.

. Les lettres de Pestalozzi seront citées d'après l'Édition Critique : *Johann Heinrich Pestalozzi Sämtliche Briefe*, publiée par le Pestalozzianum et la Zentralbibliothek de Zurich, Orell Füssli Verlag, Zurich, treize volumes. Nous désignerons cette édition par le sigle *SB*.

. Nous avons rejeté tous les notes à la fin de chaque chapitre, en veillant à ce qu'elles ne contiennent que des indications de sources.

P R E M I E R E P A R T I E

L ' E C H E C D U N E U H O F

O U

L A R U I N E D U " S Y S T E M E D E L I B E R T E "

"Il m'était si douloureux de tenir
un homme pour mauvais que je préférerais
me tromper en le tenant pour
bon."

(Pestalozzi, 1785/6).

La période qui voit se développer, entre 1773 et 1779, la première expérience pédagogique du Neuhof, puis paraître, de 1782 à 1787, les quatre livres de *Léonard et Gertrude*, si elle fut celle des échecs flagrants avec la ruine de l'institut et le refus des contemporains de s'engager dans la voie des réformes préconisées dans le roman, n'en demeure pas moins décisive pour qui-
conque veut saisir toute la portée de la révolution pédagogique dont Pestalozzi sera, dans la période suivante, l'initiateur. "Je ne serais pas aujourd'hui aussi heureux, écrira-t-il en 1802, en un temps où le vent de l'histoire semble devenu favorable à ses projets, si je n'avais pas été hier aussi malheureux." (*SW* XIV, 91). Et lorsque l'expérience enfin reconnue et célébrée d'Yverdon sombrera elle-même dans les querelles, c'est encore vers le Neuhof que le vieil homme, rassemblant une dernière fois ses forces pour reprendre seul le chemin, portera son regard.

Cette première période pourrait être décrite comme un vaste malentendu entre le rêve rousseauiste, qui n'avait pu s'établir qu'au prix d'un refus de l'histoire et d'une renonciation à l'action, et la réalité de ce monde qu'envoûté par ce rêve, Pestalozzi ne va cependant cesser de solliciter dans une action où il engagera toutes ses énergies. Fidèle à la vision de l'*Emile*, il mise d'entrée sur un accord de principe entre la nature et la liberté, entre l'humanité donnée et le sens autonome qu'elle veut se donner, alors que chacune de ses actions va faire se lever des obstacles qui ruineront toujours plus son rêve initial et l'obligeront à réviser le rapport qu'entretient en l'homme la liberté à sa condition. Il sera ainsi progressivement amené à faire droit à ce sans quoi l'homme ne se poserait même pas la question de son sens : sa détermination concrète.

C'est ce processus de mutation de la vision rousseauiste au contact de l'action que nous nous efforcerons de suivre dans

la première partie de ce travail. Nous montrerons d'abord comment, après avoir reconnu, remarquablement diagnostiquées et exprimées sous la plume de Rousseau, sa propre insatisfaction en face d'un monde bouleversé dans ses profondeurs en même temps que son espérance d'une régénération radicale de la société (*Chapitre I*), le jeune zurichois, dès qu'il s'est préoccupé de réalisation, s'est vu contraint de réhabiliter une à une des notions que l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* avait rejetées dans les ténèbres de la mauvaise réalité. La révision nous apparaîtra en particulier la plus déchirante là où le malentendu était le plus fort : autour de la notion d'éducation. En réalisant en effet le Neuhof, Pestalozzi plongeait dans la débâcle de l'histoire une idée dont Rousseau avait fait l'arche d'un sauvetage possible, encore que tout à fait hypothétique, de l'humanité prise dans le nouveau déluge (*Chapitre II*).

Décisive est alors, par-delà l'échec du Neuhof, la réintégration, explicite dans le texte élaboré en 1780 sous le titre *La Veillée d'un Solitaire*, de la catégorie de la foi : si l'humaine réalité ne réalise pas de son propre mouvement le désir humain d'autonomie, nul doute, Dieu aidant, que ce désir n'est pas naturellement vain. Ce rejet de l'idéal d'autonomie hors des limites de ce monde, désormais reconnu comme le lieu de l'hétéronomie, de l'aliénation de fait, de la méchanceté humaine, va permettre à la positivité humaine de reprendre consistance comme moyen dans la perspective d'un but d'autonomie qui ne cesse d'être visé (*Chapitre III*). Forte de cette dimension nouvelle, l'action de Pestalozzi serait en mesure de se déployer de nouveau. Mais faute de pouvoir le faire dans la pure et dure réalité des hommes, elle le fera dans l'univers complaisant d'un roman, à travers l'oeuvre de Gluphi, l'artisan de l'humanité de *Léonard et Gertrude*.

L'éducateur ne se résigne cependant pas à être romancier. Voici que les éléments laborieusement contenus dans le grand ouvrage des années quatre-vingts se remettent en mouvement sans même attendre la publication des deux dernières parties, qu'ils se couent, puis finissent par crever l'enveloppe romanesque, et se mettent à la recherche d'une nouvelle synthèse (*Chapitre IV*).

CHAPITRE I

REALISER ROUSSEAU

Pestalozzi n'a jamais accepté que son oeuvre comme sa réflexion fussent coupées de leur racine biographique et arrachées en particulier à la terre zurichoise qui porta sa jeunesse. Il l'écrira explicitement à Niederer en 1812 : "C'est vrai, on ne peut se faire une idée de ma vie sans connaître de près Zurich" (1). De fait, bien que toutes ses entreprises se soient développées hors des limites de sa patrie, celle-ci reste présente dans les descriptions qu'il donne, à différentes époques de son existence, de l'origine de son oeuvre (2). Il arrive encore que le pas du voyageur s'arrête au détour d'un écrit, tandis que se lève devant lui la vision de sa ville natale : "Au centre de la colline, près d'un rocher, s'étendait à mes pieds tout le Lac de Zurich. Je ne l'avais pas vu depuis longtemps..." (3). Le spectacle, baigné de nostalgie, qui se déploie alors devant ses yeux est celui d'un vieux monde façonné par Zwingli et Bullinger, restauré au fil des siècles par une cohorte de réformateurs actifs, mais qui, dans les années soixante du siècle éclairé, s'est pris brusquement à douter de lui-même et tente, à travers l'humanisme renouvelé d'un Bodmer ou la folle équipée religieuse d'un Lavater, un dernier sursaut en vue de

retrouver la cohésion perdue (4). Au centre de cet ébranlement : le fait industriel.

L'appel d'une nouvelle Réforme

Le visage qu'offre Zurich dans la seconde moitié du XVIII^e siècle est celui d'une cité opulente, soudain mise en présence d'un ensemble de problèmes dont la solution ne semble plus pouvoir être puisée dans le fonds ancestral des manières de penser et d'agir qui prévalaient jusque-là. Riche, Zurich l'est d'abord par la grâce de l'industrie de la soie et du coton, par ses marchands qui circulent et spéculent. Travail est vertu politique : le mendiant fainéant est pourchassé, tandis que le vrai pauvre est officiellement reconnu et secouru. Riche, Zurich l'est encore d'un système politique dont la forme est, dans les limites de la citoyenneté, traditionnellement démocratique. Riche, elle l'est enfin d'une organisation de l'éducation qui passe pour être l'une des meilleures d'Europe. Zurich est en outre, au milieu du siècle, un foyer culturel de première importance, d'où partira le cri du coeur contre la poésie trop raisonnable de Gottsched.

La machine grippe cependant avec la prolifération des intérêts. Les marchands de la ville ont en effet découvert quel réservoir de main-d'oeuvre pouvait constituer la campagne (*Landschaft*) déployée autour du Lac. Voici qu'ils fournissent, par l'intermédiaire d'un entrepreneur (*Tuchler, Fabrikant*) la matière première que les paysans vont filer et tisser pendant leurs soirées ou durant la saison morte. Les produits finis sont acheminés par la même voie vers la ville, qui se réserve le droit de les commercialiser. Ce système de la *Verlagsindustrie*, fondé sur le travail à domicile (*Heimindustrie*), qui assurait au début un salaire d'appoint aux paysans les plus pauvres dont la terre ne suffisait pas à nourrir la famille, devient bientôt, avec l'essor de l'industrie textile, la seule source de gain pour un nombre toujours plus large : en 1780, environ un quart de la population des campagnes tire sa

subsistance du seul travail industriel, et ce pourcentage est porté à un tiers en 1787. On abandonne la terre et son fruit toujours aléatoire pour s'en remettre au savoir-faire humain (*Kunst*). La pièce d'habitation (*Wohnstube*) se transforme en atelier permanent, tandis que le champ se réduit aux dimensions d'un potager. Les paysans les mieux lotis en profitent pour agrandir leur domaine et développer des cultures intensives, elles-mêmes partiellement tournées vers l'industrie, en particulier vers la production de plantes colorantes.

On mesure quel bouleversement a pu provoquer dans les mentalités et les comportements la pénétration de l'industrie dans les campagnes. Dans une étude limitée à l'*Oberland* zurichois, Rudolf Braun a analysé de façon exemplaire, en allant des habitudes culinaires et de l'habillement jusqu'au comportement familial, social, religieux, les modifications des formes de vie dans une région traditionnellement attachée à la terre et saisie, en l'espace de quelques années, par le phénomène industriel (5). Le jeune Pestalozzi a pu lui-même observer le phénomène à la faveur de séjours chez son grand-père, pasteur à Hönegg, et chez son oncle à Richterswil. Il s'efforcera d'en décrire toute la complexité en quatre articles de son *Schweizerblatt* de 1782 (6). S'il convient que le salaire industriel est désormais devenu un "besoin indispensable" pour la masse campagnarde, que le seul profit agricole ne peut plus satisfaire, il s'en faut de beaucoup, ajoute-t-il, que la même cause produise partout les mêmes effets. Pour un village qui tire effectivement avantage de la nouvelle source de gain, on peut en voir dix où elle semble aggraver le désordre (7). C'est que le paysan, encore proche de cet état où tout son effort s'épuisait dans la recherche de la nourriture quotidienne, se trouve brusquement en possession d'un instrument de bien-être qu'il ne sait pas maîtriser et qui le précipite dans une existence désordonnée (8). Quant à affirmer que le profit industriel, mis désormais à la portée du plus grand nombre, réduit les inégalités sociales, la simple observation montre au contraire que les différences qui existaient déjà entre les paysans en fonction de leur vigueur corporelle, de leur réussite économique, de leur qualité de propriétaire ou de simple locataire de la terre et de la valeur de leurs biens, ne font que se creuser sous l'influence de l'industrie en général, et de tel type d'industrie en

particulier. Il s'ensuit, conclut l'enquêteur, que, loin d'apporter avec soi la solution de tous les problèmes, "le salaire industriel est presque toujours pour le peuple des campagnes comme couteau et ciseaux entre les mains d'un enfant" (9).

Cette mutation économique, qui arrêtera le temps d'un chapitre le Goethe des *Années de voyage de Wilhelm Meister*, demeurera désormais la toile de fond de toute la réflexion comme de toute l'action du pédagogue suisse : la première entreprise éducative du Neuhof se situe au coeur de la turbulence, la cause première du désordre qui menace d'emporter le village de Bonnal dans *Léonard et Gertrude* ne sera pas à chercher ailleurs, et c'est encore l'industrie que l'on retrouvera, à partir de 1807, au bout de la réflexion sur la Méthode. Certes, il n'est pas question en Suisse de machines et de fabriques avant 1800, mais le heurt n'en est que plus sensible, à cette phase transitoire, entre les deux univers : celui de la nature qui avait imposé jusqu'ici à une majorité d'hommes ses lois et ses caprices, la stabilité de son assise en même temps que la crainte de ses lendemains, et celui de l'art humain qui prend conscience, à travers la transformation du produit et le mode de profit qui en résulte, de son pouvoir autonome. On comprend encore que la *Wohnstube* apparaisse d'emblée au centre du débat dans la mesure où, de havre de paix où la famille venait se réjouir ou se consoler des volontés de la nature, elle devient le lieu même du défi lancé par le pouvoir humain à cette même nature.

L'ébranlement affecte l'assise même de l'Etat zurichois. La raison en est d'abord démographique : la campagne autour du Lac regroupe plus des trois quarts de la population globale. Le problème devient vite économique avec le gonflement de la masse monétaire, la montée d'une bourgeoisie industrielle des campagnes, celle des *Tüchler*, qui occupent des centaines de travailleurs, l'enrichissement des plus riches et l'appauvrissement des plus pauvres. Il ne tarde pas à prendre une dimension sociale et politique si l'on songe que toute la réalité du pouvoir a glissé entre les mains de quelques-uns des citoyens de Zurich qui monopolisent, avec le droit de commercer, celui de diriger les affaires du canton et celui de faire éduquer leurs enfants dans la même perspective. Les rapports entre

la ville et la campagne, dont l'histoire était faite de tensions et de luttes, s'aiguisent sous l'effet du nouveau phénomène économique. Les communautés villageoises rappellent volontiers qu'elles jouissaient à l'origine d'un ensemble de droits et de privilèges, garantis par des documents (*Briefe und Siegel*), que ces droits, confirmés au temps de la Réforme (Zwingli venait de la campagne), ont été, au XVIIe et au XVIIIe siècles, toujours plus rognés par le pouvoir central et ses représentants, les baillis, et qu'il est peut-être temps que les "sujets" (*Untertanen*) retrouvent leur titre ancien de *Zugehörige*, de gens rattachés à Zurich. Ceux qui détiennent la réalité du pouvoir se protègent à leur tour contre ces prétentions en verrouillant soigneusement l'accès au titre de citoyen et en évitant les consultations populaires qui avaient autrefois caractérisé la vie politique. La situation pouvait assurément se stabiliser tant qu'au conservatisme de la ville répondait celui des campagnes, où les riches paysans dominaient une masse de journaliers qui n'avaient guère d'espoir d'accéder à la propriété. Dès le moment cependant où le salaire industriel donnait à ces gens la possibilité de prendre pied dans le champ économique, les cartes du jeu politique devraient tôt ou tard être redistribuées.

Il serait cependant injuste, ou tout simplement inexact, de considérer que le diable était du côté des tenants du pouvoir et la vertu du côté des assujettis. Il existe, à l'époque, plus d'un Arner, le bon seigneur de *Léonard et Gertrude*, et plus d'un pasteur Ernst qui prennent à coeur le bien-être de leur communauté, et l'image du paysan rebelle à toute réforme n'est pas seulement romanesque. Zurich comptera au XVIIIe siècle des bourgmestres et, à la tête de l'Eglise, des personnalités de grande envergure. En réalité, l'autorité centrale ne peut, dans son propre intérêt, ignorer ce qui se joue hors des limites de la cité. Elle s'efforce, par l'intermédiaire des baillis et des pasteurs, de maîtriser le mouvement en surveillant l'administration villageoise, en contrôlant dans une certaine mesure les salaires, en renforçant la protection des faibles contre les riches. Le gouvernement sait encore ce qu'il en coûterait à l'ensemble s'il abandonnait l'agriculture à son destin : il s'emploie à la stimuler par l'action de sociétés

d'inspiration physiocratique. Le pouvoir se trouve cependant pris entre la nécessité d'intervenir directement pour promouvoir les réformes nécessaires et la volonté d'indépendance que manifestent, encouragées elles-mêmes par ces réformes, les communautés villageoises (10).

C'est dire qu'une question plus fondamentale se pose à l'autorité politique en présence du phénomène nouveau : la notion d'Etat, telle qu'elle s'était constituée au XVIIe siècle et continuait à inspirer l'action des gouvernants du XVIIIe siècle, suffisait-elle encore pour affronter la situation ainsi créée ? Certes, d'un siècle à l'autre, l'esprit avait bien changé à l'intérieur de la même forme : la critique du fondement révélé de la religion avait en particulier ruiné l'assise surnaturelle du pouvoir. L'accent était mis désormais sur le fondement naturel et raisonnable de l'Etat, conçu sur le modèle d'une grande famille dont le gouvernant devait assurer, en conscience devant Dieu, la tutelle. C'était, correspondant au despotisme éclairé de l'Europe environnante, un "patriarcalisme éclairé", qui devait trouver son incarnation achevée en la personne du bourgmestre Heidegger : les institutions telles qu'elles existent sont bonnes, l'histoire a fourni la preuve de leur solidité, il s'agit de les utiliser pour le progrès et le bonheur de l'ensemble. Le "catéchisme politique" que Joh.-Caspar Hirzel rédige en 1776, à l'instigation de Heidegger, dans le cadre d'une réforme de l'enseignement à Zurich, ne sort pas de cet univers de la "vertu politique" fondée sur le principe d'une coexistence harmonieuse des parties dans le tout, tandis que les vrais problèmes, qu'il s'agisse de l'emprise des corporations (*Zünfte*) sur le gouvernement, de l'assujettissement des paysans ou de l'attitude de l'Eglise en face du pouvoir politique, sont rejetés au rang des "disputailleries sophistiques" (11).

La jeunesse zurichoise veut cependant plus et autre chose. Fils d'un bourgeois de Zurich, qui exerçait le petit métier de médecin-chirurgien, et d'une mère qui venait de la campagne, Heinrich Pestalozzi appartenait précisément au milieu où ces déséquilibres devaient être le plus sensibles. Sa sensibilité naturelle, encore aiguë par la mort prématurée de son père alors qu'il a cinq ans

et une existence "en cocon" entre sa mère et une fidèle servante, s'accommode mal d'un système scolaire qui reproduit peu ou prou, derrière le beau savoir, les injustices de la société. C'est ainsi qu'il accomplit le cycle imposant d'études qui conduit les fils de citoyens de la *Deutsche Schule* à la *Lateinschule* (sept ans), puis au *Collegium humanitatis* (deux ans), enfin au *Carolinum* (quatre ans). Rangé parmi les meilleurs élèves, il manifeste cependant des attitudes qui ne laissent aucune chance à l'injustice : il refuse un jour de remettre les pieds dans une classe où un maître de chant, ivre, l'a maltraité ; il est encore révolté par l'attitude du professeur qui note ses élèves en fonction des cadeaux qu'il en reçoit, ou par le comportement d'une classe entière qui terrorise un professeur impuissant ; une autre fois, raconte de Guimps, il adressera aux autorités scolaires une lettre anonyme pour dénoncer les vices qui minent l'établissement : reconnu et menacé d'une sévère punition, bien que l'enquête ait confirmé l'exactitude des faits dénoncés, il est obligé de fuir à Höngg chez son grand-père (12). Il n'achève d'ailleurs pas ses études, négligeant, sans donner de raison, de se présenter à l'examen de passage dans la dernière classe du *Carolinum*. Son monde est déjà ailleurs.

Pestalozzi préfère, à cette époque, fréquenter les séances d'une société qui, hors du système établi, réunit autour de Bodmer, professeur d'histoire au *Carolinum*, une jeunesse avide de poser les vraies questions en d'authentiques débats. Il retrouve là Lavater, Jo.-Heinrich Füssli, le futur peintre, le théologien Christoph Heinrich Müller, Heinrich Weiss, l'illuminé, Bluntschli, l'ascète... On commente Rousseau, Montesquieu, Machiavel, Christian Wolff, mais aussi Tite-Live, Salluste, Cicéron (13). Libre cours est laissé à la discussion la plus ouverte sur tous les sujets, des plus théoriques aux plus concrets : "Où réside la véritable liberté naturelle et civile et dans quelle mesure elle peut être un vrai bien ?" - "De l'origine, de l'accroissement, des droits, des libertés et du caractère impérial de notre patrie" - "De l'Esprit public dans notre patrie"... (14). On évoque et on invoque contre la corruption ambiante les exemples des belles cités antiques, de Sparte, de Rome, et l'époque bienheureuse où la Suisse cultivait ses libertés chèrement acquises. L'autorité publique, misant sur la présence

apaisante de Bodmer, laisse dire.

Mais c'est encore trop de paroles pour ces jeunes. Bodmer peut se flatter devant eux de ne pas être en odeur de sainteté à Zurich et d'être contraint de lire en privé plus d'une de ses oeuvres, il pourra encore soulever le tumulte au Grand Conseil en réclamant la liberté pour les paysans : sa façon, au bout de la critique, de se replier vers un bel univers d'autonomie morale et d'humanisme pour soi garde quelque chose d'insatisfaisant, voire d'agaçant, pour ceux qui brûlent d'agir. Là se situe précisément la limite de la fascination exercée par Bodmer sur Pestalozzi : "Indépendance, autonomie, générosité, esprit de sacrifice et amour de la patrie, tels étaient, écrira-t-il dans le *Chant du Cygne*, les mots-clefs de notre formation officielle. Mais le moyen qu'on nous vantait le plus pour parvenir à tout cela, la distinction spirituelle, était laissé sans formation suffisante et solide des forces pratiques qui conduisent essentiellement à tout cela. On nous apprenait à chercher, comme en rêve, l'autonomie dans la connaissance verbale de la vérité, sans nous faire sentir de façon vivante le besoin de ce qui eût été absolument nécessaire pour assurer tant notre autonomie intérieure que notre autonomie extérieure, familiale et sociale" (15). La critique, sereine dans ce texte de la maturité, nous la retrouvons bien plus vive et plus précise à l'époque de l'élaboration de la Méthode. Parlant de Bodmer, Pestalozzi écrit alors qu'il demeure pour lui "le grand exemple qu'il nous faut avoir en vue si nous ne voulons pas continuer, par l'éducation elle-même, à faire que la bonne volonté d'amis fervents de la vérité et du droit soit éternellement sacrifiée, par son impuissance et sa maladresse, à l'égoïsme froid et avisé d'hommes qui de tous temps ont foulé aux pieds non seulement ceux qui vénèrent avec ferveur la vérité et le droit, mais la vérité et le droit eux-mêmes, pour autant que les deux faisaient obstacle aux prétentions sensibles de leur position.." (16). Le *Sokratisieren*, cette façon, chère à Bodmer, d'accoucher les esprits, mais sans leur donner les moyens de prendre pied dans la réalité de ce monde, restera désormais, en la personne de l'incarnation la plus achevée de l'*Aufklärung* zurichoïse et des "humanistes" qui lui succéderont au *Carolinum*, une cible favorite de Pestalozzi (17).

En 1765, le groupe des jeunes se resserre autour d'un objectif plus concret et dans une attitude plus radicale. Ils ont un nom, les *Patriotes*, et un programme, ainsi formulé par Kaspar Escher : "Le but de notre société doit être de travailler de toutes nos forces pour lutter contre la corruption qui se répand toujours plus dans notre patrie et d'entreprendre tout ce que nous pouvons pour ramener l'Etat à sa simplicité originelle..." (18). L'histoire de Zurich est encore ardemment étudiée, mais dans le seul but d'y retrouver le mouvement d'une décadence généralisée des moeurs, parvenue à ce point où seule une grande révolution (*eine Haupt Revolution*) est capable de produire ce qu'une patiente amélioration des lois existantes ne peut plus apporter (19). Le groupe publie une revue, *Der Erinnerer* (*Le Mémorial*), à laquelle Pestalozzi collabore.

Les *Voeux* que le jeune auteur adresse à ses concitoyens au début de l'année 1766 sont assurément sans concession aux agréments du temps (20). Gessner et Wieland sont invités à jeter au panier leurs compositions légères pour mettre leur talent au service du bien public en écrivant des drames édifiants, des hymnes et des épopées spirituelles. Les autorités devraient interdire les chants anacröntiques d'un Gleim et d'un Lessing, retirer du commerce tout un lot de gravures françaises qui représentent "les légèretés les plus exécrables", encourager au contraire les oeuvres capables "de promouvoir la vertu, d'éveiller et de vivifier les grands et nobles sentiments", constituer une bibliothèque des hauts-faits historiques et un catalogue des actions vertueuses. Les parents sont encore invités à surveiller de près les fréquentations de leurs enfants et à bien verrouiller la nuit les grilles de certaines fenêtres ; les dames sont priées de passer moins de temps devant leur miroir et les pasteurs d'abandonner en chaire leur ton mondain pour mettre toute la simplicité de la doctrine chrétienne au service de la régénération morale de la cité. Il faudrait encore combattre sans pitié les "doctrines politiques nouvelle mode qui arrachent les idées de liberté et de droit des coeurs de nos citoyens", favoriser le développement de l'agriculture et manifester plus de respect envers ceux des artisans qui continuent à mener une existence "stricte, retirée, économe, libre et républicaine" et

sont "les vrais piliers de notre liberté". Un voeu touchant l'éducation mérite d'être cité dans son intégralité : "Que quelqu'un fasse imprimer quelques pages pleines de bons et simples principes d'éducation qui seraient également compréhensibles pour le citoyen ou le paysan le plus simple ; et qu'alors quelques personnes (j'en ai plusieurs en tête qui seraient assez généreuses et fortunées pour le faire) fassent en sorte que ces quelques pages soient livrées au public gratuitement, ou pour un seul schilling par exemple ; et qu'ensuite tous les pasteurs de la ville et de la campagne distribuent ces feuillets d'intérêt public et les fassent apprécier ; et qu'alors tous les pères et mères qui les auraient en main suivent ces règles d'éducation raisonnables et chrétiennes... Mais assurément, cela s'appelle à vrai dire beaucoup souhaiter d'un coup" (21). Le souci d'une éducation populaire apparaît ici, fondée sur la simplicité de quelques principes et confiée d'abord aux parents.

De l'univers des *Patriotes* on peut cependant se faire une représentation plus précise en examinant de près le premier texte écrit par Pestalozzi alors que, de son propre aveu, il n'avait pas encore vingt ans : *Agis* (22). Les circonstances de sa composition, telles que nous les rapporte le *Chant du Cygne*, donnent déjà une indication sur l'état d'esprit du jeune homme à l'époque où il fréquentait encore le *Carolinum*. Son éminent professeur de grec, Steinbrüchel, dont l'érudition n'avait d'égal que le mépris pour ceux de ses élèves qui ne parvenaient pas à s'élever jusqu'à la pureté du savoir classique, ayant traduit et publié quelques discours de Démosthène, le facétieux étudiant n'hésite pas à présenter à l'examen sa propre traduction d'un passage de la troisième Olymthienne en y mettant une flamme oratoire qui dut faire pâlir d'un coup, en même temps que Monsieur le Professeur, la traduction rigoureusement exacte, mais désespérément impersonnelle de celui-ci (23). Et lorsqu'il publie une partie de ce texte dans le *Lindauer Journal* de 1766 en précisant d'entrée qu'il ne s'agit en aucun cas d'une satire de la situation politique du temps, personne ne s'y trompe : le destin de ce jeune roi qui entreprend de rendre Sparte à sa pureté première et galvanise dans ce but une cohorte de jeunes gens généreux devrait encore se jouer dans la Zurich des années soixante,

L'or et l'argent affluent dans Sparte victorieuse d'Athènes. L'Etat s'est laissé emporté dans la débâcle des intérêts particuliers, et en levant l'interdiction faite à tout citoyen de vendre l'héritage paternel, il s'est privé de sa dernière assise, a déchaîné l'inégalité entre les citoyens et la rapacité des riches, qui font désormais travailler en esclaves les fils déshérités. Les fondements sacrés de l'Etat lacédémonien, "la pauvreté, la tempérance et l'amour du travail" n'existent plus, le lien religieux qui les maintenait s'est rompu (24). Agis décide, en second Lycurgue, de restaurer l'ordre dans la cité. Pour cela, un seul moyen, que le jeune roi a su mettre en pratique pour son propre compte avant de prétendre l'imposer à ses concitoyens : couper à sa racine, d'abord par une éducation stricte entraînant à une ascèse continue de l'esprit et du corps, le désir particulier, afin de laisser se manifester en soi et autour de soi l'Esprit de la législation, qui est Vertu et Raison et voix de la conscience (25). Fort de cette pureté du coeur qui le met au contact de la source de toute loi, Agis peut, avec l'appui d'une jeunesse gagnée d'un coup à son idéal patriotique et des meilleurs parmi les citoyens, engager une action en vue de restaurer "la pleine égalité et communauté dans la cité". Il oblige d'abord les membres de la famille royale à déposer leur superflu aux pieds de l'Etat. Deux lois sont ensuite proposées, l'une qui prive les "spéculateurs rapaces" de leurs biens mal acquis et restitue à des masses de citoyens malheureux "leur patrimoine, leur vertu et leur patrie", l'autre qui doit ramener à sa grandeur d'autrefois le nombre toujours décroissant des citoyens par l'accueil de "jeunes étrangers ayant reçu une éducation noble et libre" (26). Le Conseil se rebiffe : Agis en appelle directement au "législateur et unique souverain, le peuple", réuni en assemblée. La nouvelle législation est adoptée, les "prêtres du vrai Dieu" s'avancent en "amis de l'humanité et en citoyens honnêtes" pour consacrer le nouveau contrat qui lie le peuple à ses gouvernants, et Agis dépose aux pieds de l'Etat toutes les richesses de la couronne (27). Léonidas, appuyé par les spéculateurs, objecte, conspire, soulève une partie du peuple et parvient à contrôler le pouvoir : Agis, bien décidé à payer le salut de la cité au prix du sang de certains de ses fils, prend les armes, chasse les usurpateurs, mais leur laisse la vie sauve. Le voici bientôt qui vole au secours des alliés

de Sparte (comme en 1766 les *Patriotes* eussent volé au secours du parti démocratique à Genève), tandis qu'Athènes s'enfoncé toujours plus dans l'impuissance d'une sagesse qui porte les hommes jusqu'aux étoiles, mais étouffe en eux toute vertu civique. Les adversaires d'Agis profitent cependant de son absence pour bloquer le vote des lois et reprendre le pouvoir. Mis en accusation dans sa propre cité, Agis meurt en vrai disciple du stoïcien Sphaïnos, "plein de calme divin et de contentement intérieur" (28).

Ces premiers textes, comme les premières lettres que Pestalozzi échange avec sa future femme, Anna Schulthess, elle aussi du groupe des *Patriotes*, convergent vers un même but : il s'agit de restaurer les bases d'une cité minée par la prolifération des intérêts, de refermer, comme l'avait fait en d'autres temps Zwingli dans un univers déjà ébranlé dans son assise socio-économique, le *cosmos* de la Loi sur un monde apaisé de besoins maîtrisés. Pour cela, il n'est pas d'autre moyen que de faire taire une nouvelle fois, en soi et autour de soi, le désir, la passion, l'égoïsme, afin de laisser parler le Devoir et la Vertu (29). Anna doit le savoir : pour Heinrich, les devoirs envers la femme et les enfants resteront subordonnés aux devoirs envers la patrie (30). Quant à l'éducation de leurs enfants, elle ne saurait avoir d'autre but que de "former des citoyens pour l'Etat" (31).

Et l'on agit. Sur soi d'abord, par l'examen quotidien de son comportement et de ses états d'âme, minutieusement enregistrés dans des "journaux moraux", et par l'admonestation réciproque. Il faut encore s'armer pour le grand combat : Pestalozzi racontera plus tard à Niederer comment, à cette époque, on se flagellait jusqu'au sang pour pouvoir affronter la prison et la torture qui attendaient le Patriote. De fait, les jeunes gens s'engagent dans des actions de protestation toujours plus osées. Dès 1762, Lavater et Füssli s'en étaient pris avec succès, par voie de libelle, au bailli Grebel, connu pour ses exactions. En 1764, c'est le tour d'un Maître de Corporation, puis, l'année suivante, d'un pasteur, l'un et l'autre accusés de malversations. Les choses se gâtent cependant en janvier 1767, lorsque parvient à la connaissance des autorités un texte du jeune théologien Joh.-Christoph Müller qui prend parti

contre une éventuelle intervention de Zurich dans le but d'imposer à Genève une constitution dont le parti démocratique ne veut pas. Pestalozzi, accusé d'avoir aidé Müller à fuir, passe en prison les derniers jours de janvier. Les Patriotes sont condamnés à payer le bois qui doit servir à brûler en place publique "l'écrit infâme" et ils sont menacés de déchéance civique à la prochaine incartade. L'*Erinnerer* est interdit. Pestalozzi, raconte-t-on, garda pendant toute l'affaire un comportement hautain. Sa réputation de "révolutionnaire" est désormais faite à Zurich (32).

La même année 1767, il fait part à Anna de son projet de se consacrer à l'agriculture, et en septembre, il entre en apprentissage chez Tschiffeli, qui dirige à Kirchberg, dans le canton de Berne, une exploitation modèle.

Le prophète désarmé

Qu'est-ce qui pousse ainsi soudainement le jeune Patriote vers la terre ? Un certain sentiment de lassitude à l'endroit d'une action dérisoire au regard du but visé ? Ou, comme le laisse entendre le *Chant du Cygne*, l'avertissement de son ami Bluntschli qui, avant de disparaître le 24 mai 1767, lui a conseillé, étant donné son tempérament, de ne s'engager dans aucune action aventureuse, mais de choisir un métier "calme et paisible", en ayant la confiance d'un homme capable d'une "connaissance calme et froide des hommes et des choses" (33) ? Ou la volonté de prouver aux parents d'Anna, commerçants avisés, qu'il n'est pas seulement cet agitateur qui défraie la chronique, mais un homme capable d'avoir entre les mains un métier solide ? Ou suit-il tout simplement la mode du temps qui fait courir les citadins vers la ferme modèle du "paysan philosophe" Kleinjogg ? Tous ces éléments ont pu jouer dans la décision.

Une chose est en tout cas certaine : rien ne laisse supposer, dans la correspondance de 1767 où Pestalozzi s'explique sur

le choix de son métier, un abandon de l'idéal patriotique. Il expliquera au contraire, dans le *Chant du Cygne*, l'évolution qui l'a conduit à renoncer au pastorat, "vers lequel il penchait autrefois et auquel il était destiné", puis à envisager un moment d'étudier le droit, enfin à se faire agriculteur, comme portée par une même volonté "d'exercer une influence active sur la situation politique de [sa] ville natale et même de [sa] patrie" (34). Ce qu'il recherche désormais, c'est une terre où il pourra mener en famille une existence simple et retirée, dans les limites d'un travail capable de satisfaire en même temps que de contenir ses besoins, et cet univers doit devenir à son tour le centre d'une action bénéfique sur le monde environnant (35). Le souci d'éducation qui animait les Patriotes reste central : il s'agit, dans ce domaine également, de retrouver le chemin de la simplicité qui passe d'abord par la *Wohnstube* du peuple (36). Anna, qui veille scrupuleusement au respect de leur idéal commun, en convient : la régénération de la cité ne peut plus venir de la ville, minée par l'artifice, par le vice et la misère ; elle ne peut surgir que d'un retour vers la simplicité terrienne (37).

Ce devrait être le bonheur de Clarens. Rousseau est bien en fait celui qui porte, en ses différentes incarnations, le rêve de Pestalozzi à cette époque. Certes, en mettant ses pas dans ceux du Genevois, il ne faisait guère preuve d'originalité : le cercle des Patriotes vénérât Rousseau, et si le milieu zurichois ne ménageait pas ses critiques à l'endroit de ses thèses, si la censure devait même retarder pendant un temps la diffusion de l'*Emile*, jamais aucun de ses ouvrages ne fut condamné à Zurich, et au plus fort de la persécution qui se déchaînait contre lui, Rousseau pensa un moment chercher asile au bord de la Limmat (38). Un lien plus fondamental relie cependant Pestalozzi à Rousseau : non pas au plan des idées, que le zurichois pouvait trouver ailleurs, ni même au plan de la "philosophie", qui gardait bien des traits de l'univers de Bodmer, mais dans la connivence de deux sensibilités à la recherche d'un *cosmos* capable de les satisfaire, pour l'un Genève, pour l'autre Zurich. Le "problème Jean Jacques Rousseau" est d'entrée celui de Pestalozzi : celui d'un sujet inaltérable et inaliénable, ancré dans une biographie volontiers confessée et sans cesse justifiée,

d'un sujet cependant engagé, à travers cette justification même, dans un monde qui, dans la mesure où il est autre que lui, ne peut être sien, et où il se condamne à faire figure d'incurable maladroit. De ce point de vue, la folie de Pestalozzi est, pour la compréhension de sa pensée et de son oeuvre, non moins décisive que celle de Rousseau : celui qui se fait déjà appeler par ses camarades de jeu "*Heiri Wunderli von Thorlikon*" ("Riquet Miraclet de Folleville") est le même qui, dans le *Schweizerblatt* de 1782, nous ouvrira les portes d'un asile d'aliénés pour nous renvoyer une image "plus fidèle" que celle du discours humaniste le plus élevé, le même qui, aux moments les plus critiques de son existence, sillonnera la campagne comme un dément ou disparaîtra soudainement dans quelque solitude de montagne pour livrer au papier d'étranges incantations poétiques... (39).

La sévérité avec laquelle, en 1826, l'auteur du *Chant du Cygne* jugera l'apparition de Rousseau dans sa jeunesse, et en particulier la publication de son *Emile*, ce "livre de rêve dépourvu au plus haut degré de sens pratique" qui devait enthousiasmer son "esprit rêveur tout aussi dépourvu au plus haut degré de sens pratique" (40), ne doit pas nous abuser : Pestalozzi règle une nouvelle et dernière fois ses comptes avec un homme dont la présence a hanté en réalité toute son existence. C'est dire que pour apprécier l'influence du second sur le premier, il ne peut suffire d'examiner si, à propos de telle ou telle thèse, Pestalozzi emprunte à Rousseau ou s'en éloigne : c'est toute la personnalité du premier qui doit être plongée jusqu'au centre du problème que pose la personnalité du second par rapport à ses propres thèses. Alors que, dans son entourage zurichois, Rousseau fait essentiellement l'objet d'un débat d'idées, Pestalozzi, simplement peut-être du fait de sa constitution naturelle, se montre immédiatement sensible à la valeur nouvelle qu'incarne Rousseau, la valeur de la sensibilité précisément, celle de l'authenticité de l'individu dans son existence concrète. C'est, dès le premier instant, le ressort de son originalité, au sens le plus fort du terme, la source d'une énergie surprenante que ni les ans ni les échecs n'épuiseront.

Cette valeur nouvelle qu'invente Rousseau, Pestalozzi ne la

thématise pas, il n'en a même pas conscience. Il la vit essentiellement, et il la vit négativement par le refus renouvelé d'un monde qui prétendrait répondre de l'individu avant même que celui-ci n'ait ouvert la bouche. L'influence de Rousseau, comme le laisse percer l'exposé des années de jeunesse dans le *Chant du Cygne*, n'est sans doute pas étrangère à ces renoncements successifs qui conduisent Pestalozzi à la terre : qu'en est-il en effet d'un univers théologique construit hors du sentiment qui porte chacun, à partir de son insatisfaction en présence d'une situation donnée, vers un monde absolument satisfaisant ? Et d'un univers politique qui fait fi de la satisfaction que chacun reste libre d'en éprouver ? Agis restaure la vertu, la foule clame sa joie, mais qui peut prétendre que chacun en tire effectivement pour soi le bonheur qu'il est en droit d'en attendre ?... Et le choix du métier par lequel Pestalozzi s'engage dans le monde reste également conforme à l'exigence rousseauiste d'une sortie de soi sans risque de se perdre dans une réalité sociale piégée par l'arbitraire humain : la terre, parce qu'elle n'est en principe que ce qu'elle est, doit régler cette expansion, la famille en être la première expression, en attendant que ce bonheur contamine lui-même des cercles toujours plus larges de la société (41). Mais n'était-ce pas, pour Rousseau, un nouveau rêve ? Le gouverneur en avait averti Emile et Sophie. Pestalozzi le vérifiera d'expérience, et il sera repris dans la turbulence rousseauiste.

Rousseau déblaie le terrain. Tous les éléments qui constituaient traditionnellement la métaphysique naturaliste, la bonté originelle de l'homme, Dieu, la vertu, la sagesse, la critique de la société, l'Etat parfait, quittent leur ciel théorique pour devenir autant de moyens dans la poursuite d'un but d'abord pratique : celui d'une unité, avant tout sentie, de chaque homme avec son humanité. Et lorsque Pestalozzi, par trois fois au cours de son existence, s'efforcera de répondre explicitement à la question du sens de l'homme en écartant délibérément toutes les réponses données par la "sagesse du monde", l'interrogation ne sera pas de simple rhétorique : comment l'homme peut-il retrouver son unité perdue dans un univers qui ne garantit plus aucun substrat d'humanité ? Si tout n'est désormais donné que pour le sens que l'homme se donne, qu'en

est-il en fait de l'humanité ? Le questionneur s'installe d'emblée dans la déchirure ouverte par Rousseau au flanc de la philosophie. Ce qui signifie déjà qu'un bon nombre de questions, inspirées par la vision de l'ancien *cosmos* de la pure *theoria*, n'ont plus aucun sens pour le disciple comme pour le maître : qu'il n'y a en particulier dans leur univers, pourtant profondément religieux, ni dogme, ni transcendance théologique, ni péché originel.

Rousseau ouvre la perspective d'une nouvelle conception de l'éducation. Pestalozzi confiera, dans le *Chant du Cygne*, qu'au contact de l'*Emile*, l'éducation familiale comme l'éducation officielle qu'il recevait avaient pris d'un coup l'allure de "formes rabougries" (42). Son auteur fait en effet agir sur un ensemble de conceptions acquises un puissant levier qui les décroche d'un coup de la conformité sociale pour les mettre entre les mains de l'homme en quête de la seule conformité digne de son humanité : de la conformité avec soi-même. L'oeuvre d'éducation n'est plus sa simple voie d'accès à un univers défini *a priori*, elle est désormais ce par quoi l'humanité se constitue elle-même en chacun de ses représentants dans la mesure où il prend possession de sa nature sensible, de sa relation à autrui, de l'ordre social, d'une façon telle que l'infinie dignité de l'individu ne s'y trouve à aucun moment sacrifiée. A la conception traditionnelle de l'éducation, qui demeurait l'instrument de la servitude humaine par l'entremise d'un savoir indûment présenté comme objectif, l'auteur de l'*Emile* substitue l'exigence d'une éducation qui prenne en compte le refus absolu de l'homme de se laisser réduire à quelque objet de ce monde. Les contenus anciens peuvent continuer à meubler l'ouvrage : tout change désormais de sens.

Rousseau déblaie en définitive le terrain pour l'éducation. Il apparaît en effet que toute sa réflexion, et toute la révolution qu'elle opère, débouche sur cette idée. L'*Emile*, de son propre aveu "le meilleur de [ses] écrits et le plus important", est bien en définitive l'arche qui devrait sauver l'humanité du déluge, pour autant qu'elle puisse encore l'être. Ruinée en effet la prétention des sciences et des techniques à vouloir porter de leur seul mouvement l'humanité vers son but ; ruinée, plus profondément encore,

toute prétention d'un savoir établi à vouloir dicter à l'individu existant le sens de sa propre existence, l'homme se retrouve seul avec son *désir de* sens, seul en face d'autres humains qui n'ont pas plus de raison de m'imposer ce qui doit être que je n'en ai de le leur imposer. L'humanité s'ouvre désormais comme possibilité essentielle. Et à la question : "Que faire ?", ni la réponse théologique ni la réponse politique ne peuvent plus satisfaire dans la mesure où elles anticipent indûment sur la réponse de chacun des intéressés. Il n'y a plus alors d'autre chemin possible que de préparer les hommes, et en particulier les moins englués dans le vieux monde, à entrer dans un univers où ils n'auront ni l'impression de se soumettre à autrui ni celle de n'en faire qu'à leur tête. L'éducation devrait ainsi permettre de combler le fossé qui sépare la liberté vide des *Discours* de la liberté pleine du *Contrat Social* : tout homme ne peut plus devenir, à l'égard de son semblable, qu'un éducateur, au sens où aucun autre lien ne le relie plus à lui que la volonté d'entrer dans un monde qui le satisfera lui aussi dans son individualité. L'éducation c'est, en dernière analyse, pour Rousseau, la liberté qui se réalise.

Pour décisif que ce soit, tout cela demeure cependant enfoui chez Rousseau dans un discours idéaliste, voulu d'ailleurs tel, qui tend à vider de leur poids spécifique les concepts mis en présence. Il faudra Pestalozzi pour que l'oeuvre de Genève accouche de la révolution qu'elle porte en germe. Il faudra en particulier qu'à la folie raisonnante du maître le disciple ajoute une folie bien plus lourde de conséquences : la folie agissante.

Car ce n'est pas l'un des moindres paradoxes de la pensée de Rousseau qu'elle appelle de toutes ses fibres l'action authentiquement humaine, l'action autonome, mais qu'elle recule d'effroi devant la seule perspective d'une réalisation en ce sens. On comprend bien la raison de cette contradiction : comment en effet agir authentiquement sur et dans un monde qui engloutit toute la réalité d'une action dans sa corruption. L'action humaine, dans la mesure où elle n'a plus, dans ce monde ou hors de lui, de point de référence qui lui donne sens absolument, devient *en fait* insensée. Le fossé qui sépare ce que veut l'homme au fond de ce qui est en réalité se

révèle plus irréductible que jamais, et l'idéalisme naïf, qui tablait encore sur la possibilité de combler un tel fossé, cède la place à un idéalisme qui se sait et se veut tel : "On me dira que je rêve aussi, remarque Rousseau dans une note du Livre II de l'*Emile* ; j'en conviens ; mais ce que les autres n'ont garde de faire, je donne mes rêves pour des rêves, laissant chercher au lecteur s'ils ont quelque chose d'utile aux gens éveillés" (43). A moins d'un miracle, ce monde posé comme corrompu l'est à jamais. Mieux vaut retirer son épingle du jeu, rêver d'une cité antique parée de toute vertu, imaginer l'état premier et l'état dernier d'une humanité vierge de toute lutte d'intérêts, cultiver pour soi, par la magie des mots et d'un style, une infinie nostalgie.

Dès lors, un profond malentendu s'instaurait entre Rousseau et ceux qui prenaient l'illustration de sa nostalgie d'un monde perdu pour un programme d'action et un arsenal de moyens en vue de construire le nouveau monde. De ce malentendu devaient inévitablement naître d'insurmontables contradictions où interféraient le rêve du Solitaire et la réalité donnée, que l'homme d'action ne pouvait manquer de solliciter. Le texte *Agis* en fourmille : les Patriotes veulent l'égalité totale des citoyens devant la loi, mais leur souhait réel, comme le montre la seconde proposition de loi d'Agis, ne va pas au delà d'un élargissement très contrôlé de la classe de ceux qui possèdent déjà le droit de cité ; on s'attaque aux fortunes mal acquises, c'est-à-dire acquises par spéculation, mais dans le but de restaurer le droit, admis sans critique, à la propriété foncière ; on réclame encore de l'Etat une maîtrise absolue des besoins particuliers, mais sans nous dire comment le particulier qui gouverne en fait peut échapper à l'objection de l'arbitraire dans la délimitation des *vrais* besoins ; et que dire de ce jeune roi qui écoute en lui la voix de la Loi et de la Raison en omettant de vérifier si elle ne se confond pas avec l'opinion qu'il en a, qui légifère sur le bonheur du peuple en le consultant après coup, qui vole au secours de la liberté menacée ailleurs sans s'inquiéter du droit d'un peuple à se prononcer en priorité sur la façon dont il comprend cette liberté ?... L'inadéquation d'une telle action par rapport au but visé ne semble d'ailleurs pas avoir laissé insensible l'auteur d'*Agis* : le destin du jeune roi patriote s'achève en fait

sur un échec, que dissimule mal le repli stoïcien vers "le repos divin et la satisfaction intérieure", et l'on remarquera le cri d'impuissance qui s'échappe au plus fort de l'action du réformateur : "C'est en vain que tu triomphes de tes ennemis : ta patrie doit pourtant sombrer..." (44). Rousseau ne demeure-t-il pas, dans une telle situation, le plus conséquent lorsqu'il préfère à ces compromissions sans fin l'idéal de la pure inaction ?

Le malentendu n'était cependant pas tel entre les révolutionnaires avides d'action et le Genèveois révolté que les premiers se condamnaient à s'éloigner irrémédiablement du second à mesure que leur action se développait. Certes, la plupart des Patriotes finiraient par se ranger au jugement des critiques fainéants de Rousseau en considérant finalement que tout cela était bien beau, mais au fond irréalisable, et en acceptant de se laisser de nouveau absorber par la réalité mondaine qu'ils avaient cru un instant pouvoir dominer. Les plus audacieux devaient, l'aventure achevée, retrouver les grands horizons, Lavater celui de la théologie, Füssli celui de l'art, encore que l'univers qu'ils tentaient à nouveau de refermer sur eux s'ouvrît obstinément sur la blessure première : le rêve, pour l'un comme pour l'autre, ne pouvait plus être qu'un cauchemar, un monstre hideux posé sur un corps illuminé de femme, sous le regard bêtement contemplatif d'un âne.

Mais pour celui qui prenait, envers et contre tout, au sérieux le rêve rousseauiste d'autonomie humaine et s'employait, avec courage et ténacité, à le pousser dans ce monde contre lequel il s'était constitué, la possibilité restait ouverte de comprendre, fût-ce tardivement et au prix d'échecs fracassants, que la volonté d'inaction de Rousseau n'était en réalité que le refus de la vieille conception de l'action humaine comme oeuvre d'émanation, d'imitation et de reproduction d'un modèle humain préétabli, au profit d'une action qui serait enfin sa propre raison d'être et se donnerait elle-même les conditions de sa réalisation : d'une action proprement humaine. Pour cela, il n'était pas sans importance que Pestalozzi décidât de donner à son action la forme que l'auteur de l'*Emile* avait fini par considérer comme la plus adéquate pour produire la liberté dans l'humaine nature : l'oeuvre d'éducation.

Ce sera alors, pour Pestalozzi, le combat de l'ange : la lutte avec le rêve rousseauiste pour lui faire produire malgré lui les moyens de sa propre réalisation. De la première expérience du Neuhof, qui éclatera des contradictions de l'*Emile*, aux *Recherches* de 1797 et à l'élaboration de la Méthode, qui manifestent la victoire sur ces contradictions, le chemin sera rude, et l'humaine réalité, sous toutes ses formes établies, ne fera aucune concession à son infatigable provocateur. La progression se fera cependant sans discontinuer : peu à peu l'univers rousseauiste se remodelera en vue de l'action, ses concepts-clefs seront repensés de sorte qu'ils laissent place à la réalité de ce monde, sa volonté d'idéalisme se manifestera comme telle, confirmée par la publication posthume des écrits autobiographiques. A aucun moment cependant, Pestalozzi n'aura conscience de renier la visée fondamentale du Genèveois, et au terme de sa longue route, il pourra se vanter d'avoir sans doute jamais été son seul disciple fidèle : "Avant Basedow, écrira-t-il en 1826 à l'adresse du public français, avait paru Rousseau, comme une nature supérieure, comme centre de mouvement de l'ancien et du nouveau monde en fait d'éducation ; saisi tout puissamment de la nature toute puissante, sentant mieux que personne combien ses contemporains étaient éloignés de ce qu'il y a d'énergique et d'actif dans la vie physique aussi bien que dans la vie intellectuelle, il brisa avec une force d'Hercule les chaînes de l'esprit, et rendit l'enfant à lui-même, et l'éducation à l'enfant et à la nature humaine. Mais en contradiction avec lui-même, en contradiction avec la société et ses invariables besoins, en contradiction même avec l'esprit humain et avec les lois de son développement, parce que ses vues ne s'élevèrent point jusqu'à reconnaître dans la nature et l'éducation un centre d'unité d'où seul provient leur différence, il ne fut en état ni de maintenir l'indépendance de l'enfant, en vivifiant et développant organiquement son activité intellectuelle, ni de mettre en harmonie le monde intérieur avec le monde extérieur. Si par cette raison son siècle ne l'a pas saisi, et ne l'a trouvé qu'en contradiction avec lui-même, les instituteurs principalement l'ont tous mal entendu. Ne rencontrant que des adoreurs idolâtres, des interprètes imbéciles ou des antagonistes acharnés, son *Emile*, malgré sa haute importance, et quoiqu'il fasse époque dans l'histoire de la culture des hommes,

est resté, aussi bien que la grande idée de Comenius, un livre fermé, et n'a pas produit un seul phénomène qui ait mis son esprit en évidence" (45). Tout est dit dans cette ultime appréciation : la grande idée de Rousseau, sa grande faiblesse au plan des moyens de sa réalisation, la nécessité, pour y remédier, d'un nouvel approfondissement de sa réflexion et l'affirmation que le projet fondamental de l'*Emile* n'est en rien renié dans cet approfondissement.

Et le doigt se trouve également mis par Pestalozzi sur le noeud des contradictions de l'univers rousseauiste : la grande question posée par un discours qui s'efforce - et ne peut s'empêcher - de dévoiler ce qu'est l'homme au fond, dans la généralité de son humanité, et le sentiment, exacerbé dans un univers vidé de la Révélation chrétienne, que ce qu'est chaque homme dans la singularité de son existence reste absolument inaccessible à un tel discours "abstrait". Cette question, qui peut trouver une réponse apparemment satisfaisante dans la reconstitution d'un univers politique, religieux, artistique, etc., va prendre d'entrée un tour crucial pour l'éducateur Pestalozzi : s'il est posé que la nature veut bien pour l'homme la liberté autonome, comment agir sur cette nature de façon telle que les moyens de cette action, inévitablement puisés dans le monde réel qui est celui de l'opinion, de la contrainte sociale, du mécanisme réducteur, ne soient pas en contradiction directe avec le but visé ? L'action de l'homme sur l'homme est ici immédiate, comme est immédiat le but aux moyens : l'homme dans sa particularité fait un avec l'homme dans sa généralité, l'humanité se fait désormais à travers la seule interaction responsable de ses membres. L'*Emile* est la parfaite illustration romanesque de la nouvelle exigence, mais, une fois encore, son auteur a une très bonne raison de laisser sans moyens l'homme pressé d'y répondre par l'action. Il s'agira, pour Pestalozzi, d'armer le prophète sans étouffer son appel : de pousser la liberté en ce monde sans la laisser s'y perdre.

Le débat devient vite philosophique, mais au plan où Rousseau prétendait le situer : non plus dans la seule contemplation théorique d'un fond d'humanité, mais en rapportant aussi toute vue et tout

fond à l'*intérêt* que chacun prend, compte tenu de sa situation, à s'orienter en ce sens. Désormais les philosophes n'en finiront pas de régler leurs comptes avec ce "trouble-système" qui hantera leur vision. Pestalozzi, pour sa part, ne fera rien pour lever l'ambiguïté du Genèveois : il restera, dans les coulisses du théâtre où continuera de se jouer, en une succession de tableaux, le jeu philosophique, une question vivante, un problème non résolu. L'incompréhension entre le monde philosophique et le pourfendeur de toute philosophie s'aggravera encore du fait que celui-ci poussera l'originalité jusqu'à n'accepter de ne tenir aucune idée pour vraie tant qu'elle n'est pas réalisée, violant ainsi la règle du jeu théorétique que Rousseau respectait encore. Pestalozzi, en s'avançant dans l'attitude d'une personnalité singulière agissante, instaure, à son corps défendant, un débat philosophique historique, le débat de la philosophie dans l'histoire : celui de la possibilité même d'un discours universel pour un être qui ne se contente pas de penser l'homme dans sa singularité essentielle, mais prétend bien agir en ce sens, et le fait avec quelque succès historique. En libérant par l'action les deux pôles antagonistes de l'univers rousseauiste, celui de la particularité et celui de l'universalité humaines, Pestalozzi place le philosophe devant le problème d'une action sensée dans un monde qui n'est dans l'ensemble plus dupe de l'universalité de son discours.

Que ce débat prenne en fait pour centre l'éducation, et en particulier, comme nous le suggère le texte de 1826 cité plus haut, son rapport avec la nature, n'a rien de surprenant. Car il atteint toute son acuité dans le problème posé par le principe même d'une intervention extérieure en direction d'un être que la nature destine, dès son origine, à l'autonomie. Tel est le dilemme que l'*Emile* assume au prix d'un échec total de l'action engagée : ou la nature veut effectivement cette fin pour l'homme, alors elle assume l'ensemble des moyens pour y parvenir, c'est-à-dire toute la réalité de l'éducation, et il n'y a pas de place pour une oeuvre proprement humaine en ce sens ; ou cette fin est laissée au hasard, et l'action humaine est tout aussi insensée. Tout se passe ainsi comme si l'idée d'éducation, plus que jamais sollicitée au seuil d'une humanité qui se veut essentiellement elle-même, ne pouvait trouver son chemin

dans la réalité qu'au prix d'une rupture entre la nature et la liberté en l'homme, entre le fait d'un sens humain en soi et le sens pour soi du fait humain. Pestalozzi n'accomplira en réalité le rêve rousseauiste qu'en acceptant le prix d'une telle rupture.

Et, une fois encore, la démarche philosophique n'échappe pas aux retombées d'un tel débat. Le dilemme rousseauiste n'épargne pas en effet le philosophe qui ne se satisfait plus de développer un discours-action en direction de ses semblables, mais pousse la réflexion jusqu'à s'interroger sur la cohérence d'un tel discours *sur* les hommes avec ce qu'il veut au fond *pour* eux. La question touchera tôt ou tard l'élément fondamental qui garantissait traditionnellement l'unité des deux démarches, le concept de nature humaine, et l'on ne s'étonnera pas de voir cette notion s'ouvrir afin de laisser place à la liberté essentielle pour chacun des intéressés de se reconnaître, en sa racine la plus sensible, dans ce qui est dit de lui sur le mode le plus général. On ne s'étonnera pas de voir, avec la ruine des systèmes philosophiques, la philosophie s'ouvrir à nouveau sur le devoir d'indiquer à chacun comment, à partir de sa propre situation, il peut trouver les moyens de se frayer son chemin propre vers un but qui ne lui est plus extérieur. Il appartiendra au philosophe de se faire aussi *éducateur*. C'est l'exigence que formulera implicitement Pestalozzi à travers le reproche sans cesse adressé à l'*Aufklärung*, telle que l'avait incarnée Bodmer dans sa jeunesse zurichoise, telle qu'elle inspirait encore pour une bonne part l'univers de Rousseau et telle qu'elle se survivrait dans la philosophie idéaliste allemande : sert de faire miroiter aux yeux des hommes l'idéal d'autonomie, si on ne leur indique pas concrètement le chemin, la *méthode* pour y parvenir ? Le philosophe qui se sait et se veut éducateur ne peut plus désormais faire l'économie de ce contre quoi, traditionnellement, il avait élaboré ses théories.

La réflexion sur l'éducation nous conduit ainsi au seuil d'une humanité pénétrée de l'idée d'autonomie, mais qui se heurte à l'insoluble problème de l'insertion d'une telle idée dans la trame d'une réalité humaine qui lui est radicalement hétérogène. C'est la raison du grand recul de Rousseau. Courage ou inconscience ?

Pestalozzi va plonger au coeur du tourbillon.

Praxis pietatis

Le pédagogue zurichois serait assurément le premier à écarquiller les yeux devant les implications philosophiques de sa folle aventure. Et il n'aurait pas tort, lui qui n'a jamais voulu autre chose qu'agir, de renvoyer toute cette construction au ciel des abstractions inopérantes. Tout cela serait-il vrai, renchérirait l'observateur critique, que l'on n'expliquerait pas encore le pourquoi de son plongeon là où Rousseau opérait un recul prudent. C'est que quelque chose devait être à l'oeuvre en lui, qui le rendait d'entrée étranger à l'univers du Genève. C'est qu'en fait, pour dire la chose d'une formule, Pestalozzi prend, lui, tous les risques d'une réelle sortie de soi vers autrui.

Dans son existence, dans ses relations comme dans ses écrits, Rousseau n'a jamais cherché que soi-même : il en a fait le complet aveu - et Pestalozzi en a eu la pleine révélation - dans les *Lettres à Malesherbes*, où le Solitaire affiche un tel amour pour l'espèce humaine qu'il préfère en fuir les représentants. Tout à l'opposé, Pestalozzi est prêt à tout sacrifier, sa fortune et celle de sa femme, sa considération sociale et jusqu'à ses idées les plus chères, tout son univers même, pour voir se lever le bonheur au coeur de l'un de ses semblables. Ce mouvement est en particulier chez lui la raison dernière d'un anti-intellectualisme viscéral : autrui ne saurait se réduire à l'idée que je m'en fais. Il est là, réellement autre que moi-même. On a pu parler de mystique à propos de Rousseau : il faudrait parler de charité, au sens le plus fort du terme, chez Pestalozzi, mais en biffant ici comme là-bas toute référence à un fondement extérieur transcendant. Ces attitudes sont, de part et d'autre, vécues purement.

C'était sans doute affaire de tempérament, et l'on citerait à ce propos l'anecdote très symbolique du petit Heinrich abordé par

un pauvre au sortir de l'école et ne trouvant rien de mieux à lui donner que son Nouveau Testament incrusté d'argent (46). Cette disposition ne se serait cependant pas développée avec autant d'aisance si elle n'avait trouvé autour d'elle un milieu favorable. Il nous faut ici retrouver Zurich, mais non plus la Zurich de l'ordre établi, discuté et perfectionné : celle, souterraine, de la fermentation subjective. Pour cerner ce phénomène, un terme aussi imprécis qu'est multiple la réalité vivante qu'il recouvre : le *piétisme*.

Evoquer à Zurich le piétisme, c'était mettre le doigt sur une vieille blessure de la vie politique et religieuse de la cité. Zwingli avait déjà eu fort à faire avec ceux qu'on appelait à l'époque les anabaptistes et qui ne voyaient absolument pas pourquoi il fallait en rester là dans le mouvement de la réforme : la pression était devenue si menaçante qu'il avait dû finir par punir, emprisonner et bannir. Ses successeurs à la tête de l'Etat zurichois, comme aussi ceux qui gouvernaient Berne, n'avaient pu que poursuivre la lutte contre cette hydre aux cent têtes toujours renaissantes, et des peines capitales avaient encore été prononcées au début du XVIIIe siècle (47). Dans la seconde moitié du siècle cependant, l'incertitude des doctrines porte naturellement à la tolérance. Le vieil esprit réformé, qui avait mené la vie dure aux piétistes, était lui-même emporté par la critique des fondements de la religion, et l'autorité politique, devenue du même coup incertaine de sa propre orthodoxie, se bornait à contenir la fermentation. L'objectivité théologico-politique en crise, la subjectivité prenait une revanche aisée, encore que, victime de son propre mouvement, elle ne parvint pas à s'incarner autrement que dans une multiplicité de sectes et de groupuscules le plus souvent antagonistes. Un observateur suisse des sources cachées du romantisme note, à propos de cette période, qu'on n'avait jamais vu naître et grouiller autant de sociétés mystiques aux inspirations les plus diverses, jamais vu surgir autant de loges, de clubs, de confréries plus ou moins secrètes (48). La confusion était devenue telle que la compréhension du chef de l'Eglise zurichoise pour tous les croyants n'avait d'égal, à une époque, que la bienveillance politique du bourgmestre Heidegger, lecteur fervent de Christian Wolff (49).

Quel est le ressort de l'attitude piétiste ? Paul Wernle la caractérise ainsi : "Dans le piétisme, le *subjectivisme de l'âme croyante* se dresse contre l'*objectivité impersonnelle du système orthodoxe* à l'intérieur des frontières du vieux christianisme biblique. La vérité chrétienne objective dans le texte biblique, le salut objectif accompli une fois pour toutes dans la mort rédemptrice de l'Homme-Dieu, l'institution ecclésiastique objective avec la proclamation de la Parole et l'imposition des sacrements par le pasteur ordonné, employé et payé par l'Etat, tout cela ne va plus suffire à l'âme affamée de Dieu et de vie divine ; elle veut s'assurer personnellement de l'amour de Dieu, s'emparer personnellement de son esprit, elle veut faire l'expérience de Dieu au lieu de croire en Lui par la seule autorité d'autres hommes, elle veut se frayer elle-même le chemin vers le salut, expérimenter sur elle-même les signes de la régénération ou de la créature nouvelle, saisir pour ainsi dire de ses propres mains la différence entre l'enfant de Dieu et l'homme mondain non converti et se joindre alors, dans une communauté fraternelle étroite, à toutes les âmes qui, dans un esprit de conversion aussi sérieux, ont tourné le dos au monde et se sont frayé l'accès à la jouissance bienheureuse de Dieu" (50). Exacerbé, ce mouvement peut s'ouvrir sur une mystique et nouer des liens avec le quiétisme : Mme de Guyon et Fénelon, Louis-Claude de St. Martin, le traducteur et continuateur de Boehme, sont des auteurs très prisés dans ce milieu (51).

Ces attitudes ébranlent inévitablement la cohésion religieuse et politique de la communauté. Hürliman cite le cas de cet honorable pasteur de Pfäffikon qui, dans les années soixante, se fait souffler par un inspiré une bonne partie de son troupeau et s'entend répondre par le Synode, devant lequel il s'est plaint, qu'il lui suffit de regagner la confiance de ses ouailles. Quelques années plus tard, c'est toute une famille qui entraîne à la sécession la communauté religieuse de Bauma : l'autorité politique intervient cette fois énergiquement, car on a poussé l'audace jusqu'à prêcher le refus du serment dû au gouvernement et celui du service militaire (52). Certains, prenant à la lettre le Sermon sur la Montagne, ne vont-ils pas jusqu'à préconiser l'abstention

politique ? La situation est d'autant plus délicate que ces mouvements se développent de préférence à la campagne, où ils se conjuguent avec des mécontentements sociaux et des prétentions nouvelles.

Il ne fait aucun doute que Pestalozzi a été en contact suivi avec ces mouvements qui voulaient incarner le renouveau religieux, et singulièrement avec les piétistes. Sa nature hypersensible le portait vers de telles attitudes. Sa liaison avec Anna Schulthess ne pouvait encore que l'en rapprocher : un ancêtre de la jeune fille avait en effet dirigé la communauté piétiste de Zurich et le père Schulthess, qui possédait un commerce florissant, était connu pour sa profonde piété, entretenue par une correspondance suivie avec Marie Huber de Lyon, l'auteur des *Lettres sur la religion essentielle de l'homme*, et à la faveur de contacts réguliers avec le cercle piétiste de Francfort (53). Le banquier Schulthess, qui devait avancer les fonds pour l'achat des terres du Birrfeld, dirigeait aussi un cercle piétiste à Zurich. Pestalozzi aura également, dans les années quatre-vingts, plus que des liens avec la société secrète des Illuminés dont l'inspiration première était, conformément à l'esprit de son fondateur A. Weishaupt, essentiellement religieuse et mystique : dans une lettre de novembre 1783, où apparaît également le nom de Cagliostro, Pestalozzi remercia le conseiller Mieg pour ses "éclaircissements sur les théosophes et les Rose-Croix..." (54). Il ne cessera, durant toute son existence, et en particulier dans les phases critiques, de se laisser impressionner par la rencontre de personnalités mystiques : Johannes Messmer dans la période du Neuhof, Joseph Friedrich Grammont, qui inspirera des réflexions décisives sur la religion au milieu des années quatre-vingts, la baronne de Krüdener en 1816, sans compter ces exaltés moins célèbres, tel le théologien Heinrich Weiss, qui hantent l'entourage des Pestalozzi (55). On notera encore que l'une de ses lectures préférées de jeunesse a été *L'Imitation de Jésus-Christ* et qu'il relit et annoté encore, au début des années quatre-vingt-dix, un recueil de sentences et de prières de Thomas à Kempis (56).

Il serait aisé de retrouver, dans toute l'oeuvre de Pestalozzi,

les manifestations de l'attitude chère aux piétistes. Celle-ci est incarnée en sa forme la plus achevée dans le personnage de Gertrude, celle du moins de la première et de la troisième versions du roman, qui élève volontiers son âme vers Dieu. Le sermon de Pâques du pasteur Ernst, dans la première partie de *Léonard et Gertrude*, ne sera qu'une longue paraphrase du Sermon sur la Montagne, la Bible des piétistes, et les paysans discuteront ensuite de l'intérêt d'un savoir théologique pour le chrétien qui veut d'abord vivre sa religion. L'action de Pestalozzi, surtout lorsqu'elle rencontrera l'obstacle et l'échec, laissera libre cours à des épanchements religieux qui pourront prendre la forme sage de *La Veillée d'un Solitaire* de 1780 ou éclater en incantations dans les *Poèmes de consolation* de 1817 : "C'est en toi-même qu'habite Dieu ! Tiens ta maison propre !... Qu'aucune doctrine humaine, qu'aucun honneur du monde ne chasse Dieu de toi !..." (57). Les exhortations de contenu à la fois moral et religieux, les appels constants au retour sur soi, à l'examen de conscience et à l'élévation vers Dieu ponctuèrent la vie, par ailleurs très active, des instituts de Pestalozzi. Et lorsque l'entreprise d'Yverdon se disloquera dans les disputes et les procès, c'est encore au coeur de ses adversaires que Pestalozzi ne cessera de faire appel par-delà le droit et la vérité. Le style même de ses écrits, où il s'épanche autant qu'il s'explique, participe de ce mouvement.

Cet élan de piété peut prendre chez Pestalozzi des formes paroxysmiques. La mort et le néant ne cessent de hanter ses pensées : il parle ouvertement, dans ses premières lettres à Anna, de l'éventualité de sa disparition, et son activité la plus intense, ses succès les plus éclatants ne parviendront jamais à dissiper chez lui le sentiment d'une ruine imminente de son oeuvre comme de sa personne ; on ne manque pas de citer ici l'épisode où, au plus fort d'une crise qui secoue la communauté d'Yverdon, Pestalozzi s'adresse à elle devant un cercueil ouvert (58). La longue existence de cet homme vigoureux sera minée par un mal secret, probablement d'ordre nerveux, qui se manifestera par des crises de délire, des comportements bizarres et des réactions inattendues : il emploiera volontiers à son propos l'image biblique du "roseau froissé" qui ne se brise cependant pas, de la "mèche fumante" qui ne s'éteint pourtant

pas (59). Soudain, au contraire, c'est le miracle, la résurrection : son fils Jakob, terrassé par une nouvelle crise d'épilepsie, se calme brusquement au cri que le père désemparé, à genoux devant lui, lance vers Dieu ; un jour de 1804, il échappera sans comprendre aux roues d'un attelage qui devait l'écraser, et c'est le signe divin d'un nouvel élan dans l'oeuvre à accomplir (60). Pestalozzi est encore l'homme des visions et des rêves prémonitoires (61).

Ces mouvements ne se développent cependant pas chez Pestalozzi et autour de lui sans que se manifeste en même temps et de façon tout aussi permanente une attitude lucide et même critique à leur endroit. Son amitié pour Lavater et le bout de chemin fait avec lui dans la jeunesse n'empêcheront pas Pestalozzi de dénoncer les méfaits de sa "théologie de l'imagination" et des "expériences secrètes" par lesquelles il prétend entrer en contact direct avec le surnaturel (62). Les annotations de l'ouvrage de Thomas a Kempis voisinent avec des objections contre la "spiritualité" qui n'est pas compatible avec les "soucis de la subsistance" (63). Aux lettres qui traduisent la forte impression faite sur l'éducateur par la baronne, russe et mystique, von Krüdener, on pourrait en opposer une autre qui s'en prend à un "prophète tout à fait dans l'esprit de Madame Krüdener" et lui reproche d'arracher le peuple à la réalité de son existence pour le transporter dans un "état de rêve" (64). Il faudrait encore citer ces figures de dévots et de dévotes croquées sans ménagement par l'auteur de *Léonard et Gertrude* (65). On se ferait enfin une image totalement fautive de Pestalozzi en le considérant comme un être sans cesse absorbé par la contemplation de son moi intérieur : les tâches agricoles des premières années du Neuhof ne lui laissent guère le loisir de se répandre, comme le fait Anna, dans le Journal moral que l'un et l'autre sont censés tenir en commun ; plus d'un parmi ceux qui traiteront avec lui témoigneront que cet "illuminé" est loin d'être dépourvu du sens des affaires ; il suffit encore de parcourir la correspondance d'Yverdon pour mesurer jusqu'à quel point Pestalozzi peut avoir le souci du détail pratique (66).

Pestalozzi veut en vérité distinguer entre la vraie piété et la fautive, et l'aune à laquelle il mesure l'authenticité de l'intériorité religieuse, c'est en définitive l'action effective

pour le bien d'autrui. Autant il arrachera sans pitié, jusqu'à prendre le risque de passer pour un incroyant à une époque, tous les masques de religion qui camouflent une volonté malveillante à l'endroit d'autrui ou un simple refus d'agir en sa faveur, autant il se défendra toujours - et il le fera explicitement dans une note de *Christoph und Else* (67) - de tirer argument de ce mauvais usage de la piété pour rejeter en bloc ce que représente le mouvement piétiste : s'il mesure les périls de l'esprit de secte, il ne peut au contraire que constater autour de lui combien ceux qui passent pour être piétistes sont généralement très attentifs aux autres, étonnamment actifs et bien plus maîtres de leur raison que ne le sont les sectateurs du "christianisme de la raison" (68). Pestalozzi est en réalité attiré, dès la période du Neuhof, par certaines réalisations agricoles des anabaptistes, où "l'habileté" est liée à une "totale moralité", et par des "ateliers de fabrication" des Frères-Moraves, "dont l'ardente activité est liée à une parfaite moralité et au véritable esprit de l'industrie" (69). A la recherche d'un conseil, le gouvernant de *Léonard et Gertrude* dans la version de 1819/20 sera encore invité à se tourner vers "les silencieux dans le pays" (*die Stillen im Lande*), un autre nom donné aux piétistes (70).

Ce que Pestalozzi admire au fond chez ces gens, et qu'il recherche en définitive pour son propre compte, c'est l'équilibre qu'ils réalisent pour ainsi dire naturellement, dans le mouvement d'une surprenante activité, entre le coeur et la raison, à égale distance de ce qu'il appellera, dans un passage de *Léonard et Gertrude* que Delekat tient pour "la meilleure caractéristique du piétisme à l'époque", la "peste du coeur" et la "peste de la raison" (71). Il perçoit d'une façon plus générale, à travers leur attitude et leur réussite dans les affaires de ce monde, que l'action humaine n'est pas seulement réalisation de quelque chose, un *potain*, mais qu'elle met aussi et surtout en oeuvre, chez celui qui agit comme chez celui qui est le destinataire de cette action, un ressort subjectif, une énergie intérieure qui lui permet de ne pas se satisfaire du monde donné. Il faudra certes l'échec de la première entreprise purement technique du Neuhof pour que Pestalozzi mesure l'importance de cette autre dimension, mais le sentiment,

sinon la claire conscience, ne le quittera plus désormais d'une complémentarité dialectique entre l'intériorité individuelle et la transformation du donné extérieur dans le mouvement d'une action qui se veut humaine. A la limite, l'anéantissement de soi, tel que Pestalozzi le vivra dans ses moments de profonde dépression, et l'appel en direction d'un Etre absolu qui viendrait, dans l'éclat d'un miracle, combler le vide absolu, pourront être interprétés, au plan strictement humain, comme une façon de retrouver à sa source la *force* d'agir de l'homme, une façon de ne pas laisser l'*énergie* de l'individu s'épuiser dans le constat d'un échec ou d'une réussite relative, mais de la remettre au contact de "l'énergie divine" : *L'Imitation de Jésus-Christ* peut être comprise, en ce sens, comme un merveilleux stimulant de l'action.

La vraie *pietas* se définit ainsi dans les limites d'une *praxis* elle-même consciente de ce qu'elle met en oeuvre chez l'homme. Le modèle demeure, pour Pestalozzi, l'être qui, dans le silence de son coeur et loin de la rumeur publique, fait le bien autour de lui et au sujet duquel l'enfant, le vieillard, le pauvre portent en pleurant ce témoignage sur sa tombe : "c'est un homme comme tous devraient être" (72). Lui, Pestalozzi, le fou aimant, le fou raisonnant et le fou agissant, n'aspire qu'à faire l'unité de sa personnalité éclatée dans les contradictions d'une époque où "chacun croit que la vérité se confond avec son rêve et chacun veut pousser son rêve à l'extrême" (73). Il aspire à frayer, dans le même temps où il trouve son propre chemin, la voie à une humanité qui ne se précipite dans la subjectivité que parce qu'elle désespère de jamais trouver un ordre objectif capable de la contenir, ou ne veut voir que l'ordre objectif sans percevoir que sa précarité, sa relativité sont le signe que quelque chose d'*autre* est à l'oeuvre, ou se laisse simplement étourdir par le vacarme de l'activité pour ne pas entendre les questions que lui pose le sens de son action. Le christianisme, qui avait pu jusqu'ici, à la faveur du donné révélé et de la *theoria* qu'il inspirait, faire coexister en son sein les trois mouvements, ne peut plus désormais les contenir : il doit se faire *pratique*, c'est-à-dire se laisser comprendre en, par et pour l'existence humaine, ou disparaître. Le Dieu cher au coeur et le Dieu garant de l'ordre naturel ne peuvent plus trouver de terrain d'entente, sinon dans la réponse à la question : Dieu étant ce qu'il

est, que puis-je faire *hic et nunc*, avec son aide, pour promouvoir un univers humain où chacun se sente bien ? La réponse, les vrais piétistes la vivent déjà dans le quotidien de leur existence.

Qu'en était-il en particulier chez eux de l'éducation ? Ils étaient, dans ce domaine, très actifs, et Paul Wernle cite un certain nombre de réalisations, essentiellement des orphelinats, qui avaient été créés dans cet esprit tout au long du XVIIIe siècle (74). On peut également penser, comme nous le suggère l'allusion de Pestalozzi aux anabaptistes et aux Frères-Moraves, que de petits instituts semblables à celui du Neuhoef existaient ici et là sans que l'Histoire les ait retenus. La source commune de leur inspiration demeurait cependant le *Waisenhaus* d'August Hermann Francke à Halle, qui avait représenté, dans le premier tiers du XVIIIe siècle, une réussite prestigieuse de l'éducation piétiste. On n'aurait ainsi aucune peine à renouer les fils qui rattachent la première entreprise éducative de Pestalozzi aux principes inspirant l'action de Francke : un intérêt marqué pour les pauvres et les sans-famille, qui peuvent puiser dans leur misère une force inégalée pour affronter le monde ; une façon de prendre en compte le travail social à travers l'apprentissage d'un métier, mais sans jamais perdre de vue que le véritable travail est celui que chacun opère sur soi-même, que le mouvement vers les autres doit d'abord passer par une "conversion" de soi ; une manière encore de faire obstinément oeuvre de particulier en recourant à l'aumône plutôt qu'aux subsides de l'Etat... (75).

Pouvait-on cependant, dans ce dernier tiers du XVIIIe siècle, refaire le *Waisenhaus* ? Un ancien maître de Halle, Julius Nesemann, s'y était essayé en créant en 1762, avec Martin Planta, un Séminaire à Haldenstein, bientôt transféré à Marschlins dans le canton des Grisons, et l'entreprise avait trouvé en Ulysse von Salis un protecteur aussi généreux qu'éclairé. Pestalozzi lui-même avait sans doute été présent à cette séance de la Société Helvétique où Planta avait exposé que le but du Séminaire était de "former d'abord des jeunes gens au Christianisme, puis de les préparer à une profession politique, économique, militaire ou commerciale" et où il avait pré-cisé d'entrée à ses auditeurs que par Christianisme, il entendait

bien "quelque chose d'un tout autre type" que la raison et la philosophie, quelque chose qu'il s'obstinait à appeler la foi, en opposition à la ratiocination (*Grübeln*), l'action, en opposition à la discussion : "Christ, avait-il poursuivi, est pour nous le fondement de la félicité, la foi, le moyen d'y avoir part. L'amour est chez nous l'effet, la preuve, oui, l'âme de la foi et de tout le Christianisme : mais un amour vivant et actif, amour de Dieu, amour du prochain, de chaque prochain, de l'ennemi et de celui qui ne croit pas comme nous, amour qui souffre tout, endure tout, supporte tout : telle est la religion que nous enseignons. Les jours de fête comme les jours ordinaires, nous consacrons chaque matin une heure à cet enseignement..." (76). L'histoire fit cependant tourner court l'entreprise de Planta, et l'on peut y voir l'une de ses dérisions dans la transformation du Séminaire de Marschlins, après la mort de son fondateur en 1722, en l'exact contraire de ce que voulait celui-ci : en un autre *Philanthropinum*, dirigé par le théologien Karl Friedrich Bahrdt, qui ne passait pas pour un foudre de foi et devait conduire l'institut à sa ruine. Le *Waisenhaus* de Halle devait lui-même entamer, après la disparition de Francke en 1727, une évolution qui le ramènerait, au début du siècle suivant, dans le giron de l'Etat prussien.

Tout se passait ainsi, en cette fin de siècle, comme s'il fallait, une fois de plus, suivre le conseil de Rousseau et renoncer à vouloir former à la fois un homme et un citoyen : à vouloir en effet former l'homme uniquement pour soi, dans le rapport unique qu'il entretient avec son Créateur et Justificateur, on prenait le risque de le livrer sans défense à l'engrenage du mécanisme social ; à vouloir au contraire le préparer, d'abord par l'apprentissage du métier, à son insertion sociale, on renonçait à le voir vivre un jour en libre enfant de Dieu. Qu'ils eussent ou non conscience de ce dilemme, les éducateurs de l'époque paraissaient, dans la pratique, résignés à ne pouvoir le résoudre. Ou ils tentaient, tel Martin Planta, l'impossible gageure d'une éducation privilégiant l'individu dans son rapport personnel avec Dieu, ou, le plus souvent, ils ne lisaient dans l'*Emile* que ce que Basedow avait bien voulu en retenir pour écrire son *Elementarwerk*, à savoir que l'horizon de la pensée éducative de Rousseau était essentiellement social et poli-

tique. Il l'était certes, mais il était tout aussi essentiellement le contraire, et un Schleiermacher pourrait, au siècle suivant, comprendre sa propre évolution à partir d'un piétisme initial comme une façon de se dégager de l'univers de Rousseau. La vérité est que l'éducation d'Emile *veut* se situer à un plan où le sujet devrait trouver son achèvement dans une totalité sociale harmonieuse, et le tout social, son harmonie dans la conjonction des volontés libres : Emile s'éduque assurément par les autres, et par les autres rassemblés sous la loi, mais sans que jamais il ne se perde dans une totalité humaine qui ne serait pas dans le même temps *sa* totalité.

Pestalozzi n'est pas demeuré insensible à ce dilemme en sa forme politique. Nous possédons en effet de lui un texte demeuré inédit, qui semble avoir été écrit vers 1770 et où il s'efforce de répondre à la question, tout à fait concrète pour celui qui venait d'acquiescer, le 5 janvier 1769, le titre de citoyen et était entré, avec toutes les solennités d'usage, dans l'une des corporations qui constituaient la base de l'Etat : le serment par lequel il avait juré de donner, lorsqu'il faudrait choisir le Maître de Corporation, membre du Grand Conseil, sa voix au meilleur des candidats, ne pouvait-il pas devenir caduc s'il considérait qu'en s'abstenant, il oeuvrerait pour le bien supérieur de l'Etat ? (77). Les deux personnages que l'auteur met en scène, Criton, le défenseur des lois positives, et Thyrsis, qui veut renvoyer toute loi positive à "une loi plus grande et plus générale", développent une argumentation dont l'originalité ne réside assurément pas dans le contenu. L'intérêt de ce dialogue est plutôt que nous en possédons deux versions, dont l'une conclut en faveur de Criton et dont l'autre fait la part belle à son adversaire : si le premier a raison lorsqu'il met en garde contre les dangers d'une distinction entre la lettre et l'esprit de la loi, le second n'a pas tort lorsqu'il répond que l'individu garde sa liberté naturelle en présence d'une loi, toujours particulière, qui n'est jamais qu'un moyen choisi par le législateur parmi d'autres en vue de réaliser le bien commun.

L'assimilation, faite par Criton et récusée par Thyrsis, entre les prescriptions de l'Evangile et les lois de l'Etat, nous situe au coeur du problème (78). La loi positive, dans la mesure

où elle n'est que positive et laisse ainsi la place à un certain arbitraire humain, ne renvoie-t-elle pas à autre chose qu'elle-même, qui lui donne sens et vers quoi l'individu insatisfait des lois existantes puisse regarder pour en façonner de meilleures ? Mais comment définir cet "autre chose" et comment comprendre en particulier son rapport avec la réalité politique d'une façon telle que la part d'arbitraire que contient cette réalité ne se retrouve pas, nimbée d'absolu, dans l'idéal invoqué ? Pestalozzi ne conclut pas le débat, qui est le vieux débat né avec l'entrée du Christianisme dans le monde politique. Il laisse ouverte la discussion entre Criton et Thyrsis, comme si l'exigence chrétienne d'une satisfaction absolue de l'homme par-delà toutes les oeuvres de ce monde et la volonté des politiques de modeler un monde réellement satisfaisant se faisaient désormais face sans qu'aucun terrain de réconciliation ne puisse plus être trouvé *a priori*. Tout se passe comme si le *cosmos* théologico-politique ne pouvait plus cette fois se refermer sur un accord de principe entre le désir particulier et la loi commune.

De fait, pour Pestalozzi, à l'époque où il jette sur le papier la double version de *Criton und Thyrsis*, il n'est déjà plus question d'action politique. Il est ce jeune homme fatigué par le "bavardage" patriotique sur la vertu, qui a décidé de repousser jusqu'à ses quarante ans toute réflexion sur les matières politiques (79). Il est déjà celui qui voit ailleurs le sens de son existence : sur une terre capable de satisfaire dans la simplicité et l'indépendance ses besoins fondamentaux, ceux de sa famille, et de constituer le point de départ d'une régénération de la société (80). Mais une telle terre existait-elle encore ?

PREMIERE PARTIE - Chapitre I

1. *SB VIII*, 111³¹⁻³².
2. *Rechenschaft über mein Thun* (1805), *SW XVII A*, 185 ss et 215 ss ; *XVIII*, 141 ss ; *XX*, 82 ss ; *Langenthaler Rede* (1826), *XXVII*, 165 ss ; *Schwanengesang* (1826), *XXVIII*, 222 ss.
3. *Siben Tag by Pfarrer Samuel* (début 1800), *SW XIII*, 58³⁷ ss.
4. *Ibid.*, 59-60 ; cf. aussi *SW XVI*, 145²⁴ ss.
5. R. Braun : *Industrialisierung und Volksleben. Die Veränderungen der Lebensformen in einem ländlichen Industriegebiet vor 1800 (Zürcher Oberland)*, E. Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich und Stuttgart, 1961.
6. *Ein Schweizerblatt*, *SW VIII*, n° 8, 9, 26 et 27.
7. *VIII*, 195-6.
8. *Ibid.*, 47-8.
9. *Ibid.*, 55²⁸⁻²⁹.
10. W. von Wartburg : *Zürich und die französische Revolution. Die Auseinandersetzung einer patriarchalischen Gesellschaft mit den ideellen und politischen Einwirkungen der französischen Revolution*, Helbing & Lichtenhahn, Basel und Stuttgart, 1956, p. 43-51.
11. *Ibid.*, p. 36-39.
12. *SW XXVIII*, 221 ; A. Haller, *Pestalozzi-Anekdoten*, Benno Schwabe & Co., Klosterberg, Basel, 1946, p. 22-23 ; R. de Guimps : *Histoire de Pestalozzi, de sa pensée et de son oeuvre*, Lausanne, 1874, p. 14.
13. M. Erler : *Zürich in der Jugend Pestalozzis*, Langensalza, 1919, p. 73 ss.
14. W. von Wartburg, *op. cit.*, p. 31-36.
15. *SW XVIII*, 222²⁹⁻³⁹.

16. *SW* XVI, 115-6 ; cf. aussi XVII A, 187-8.
17. O. Hunziker : *Pestalozzi und die zürcherischen Humanisten*, Pestalozzi-Blätter, Jhrg. XIV, n° 2, 1893.
18. H. Schönebaum : *Der junge Pestalozzi*, Leipzig, Reisland, 1927, p. 29.
19. *Ibid.*
20. *SW* I, 23-32.
21. I, 28²⁴⁻³⁶.
22. I, 1-21.
23. *SW* XXVIII, 221.
24. *SW* I, 6-8.
25. 8-10.
26. 14.
27. 15.
28. 21.
29. *SB* I, lettres 10, 15 et 16.
30. *SB* I, 29-30.
31. *SB* I, 21³¹⁻³².
32. Morf : *Zür Biographie Pestalozzis*, I, 89-98.
33. *SW* XXVIII, 225.
34. *SW* XXVIII, 224-5.
35. *SB* I, 29, et *SW* XXVIII, 230³⁻⁶.
36. *SW* XXVIII, 225²⁴⁻³¹.
37. *SB* I, 38-39.
38. L. Speerli, *Rousseau und Zürich, Vom Erscheinen des ersten Discours bis zum Ausbruch der Revolution in Frankreich*, Diss., Zürich, 1941.
39. *SW* XXVIII, 221 ; *SW* VIII, 120-6 ; *SW* XXV, 115 ss.
40. *SW* XXVIII, 224.
41. *La Nouvelle Héloïse*, V, lettre II.
42. *SW* XXVIII, 224.
43. Rousseau, *Oeuvres complètes*, La Pleiade, IV, 351.
44. *SW* I, 17¹⁹ ss.
45. *Méthode théorique et pratique de Pestalozzi pour l'éducation et l'instruction élémentaire, publiée en français par lui-même*, *SW* XXVIII, 319.
46. *Pestalozzi-Anekdoten*, p. 25.
47. P. Wernle : *Der schweizerische Protestantismus im XVIII.*

- Jahrhundert*, Bd. I, p. 111 ss.
48. A. Viatte : *Les sources occultes du romantisme*, Paris, 1928, tome I, p. 104.
 49. Wernle, *op. cit.*, p. 530 ss.
 50. p. 111-2.
 51. Viatte, *op. cit.*, p. 102 ; Delekat, *Johann Heinrich Pestalozzi* (3e édition), p. 29 ss.
 52. Hürliman : *Die Aufklärung in Zürich*, Leipzig, 1924, p. 171-6.
 53. K. Silber : *Anna Pestalozzi-Schulthess und der Frauenkreis um Pestalozzi*, Berlin und Leipzig, 1932, p. 13 ss.
 54. *SB* III, 182-3.
 55. *SB* III, 38-40 ; *SW* IX, 308 ss ; *SB* X, 88 et 92 (511-3) ; *SW* I, 60, 75 et 95.
 56. *SW* XVII A, 288 ; X, 231-3.
 57. *SW* XXV, 122-3.
 58. *SB* I, 31 ; *SW* XXI, 3 (390) ; XXIII, 61 ; XXV, 361¹⁶ ss. Delekat, *op. cit.*, p. 84 ss.
 59. *SW* II, 361 ; VII, 447, 450, 583 ; XIX, 427 ; XXI, 399 ; XXIII, 402 ; XXV, 353 et 361 ; *SB* V, 437 ; XI, 450 ; etc.
 60. *SW* XXI, 166-172, et *SB* IV, 230 ss.
 61. Delekat, *op. cit.*, p. 94-96.
 62. *SB* III, 246 et 299.
 63. *SW* IX, 359.
 64. An Frau Consentius, *SB* XII, 73.
 65. 1e "lèche-bottes" (*SW* II, 80-3) ; la "pieuse Barbel" (III, 19-20 et 105-6) ; la Kienastin (III, 229 ss).
 66. *SW* I, 33 ss ; Pestalozzi spéculateur, *SW* XXVIII, 244-6 ; *SB* VIII, Vorwort.
 67. *SW* VII, 394-5.
 68. *SW* III, 356-7.
 69. *SW* I, 160²⁶⁻²⁹ ; cf. aussi IX, 165¹⁻³ et 167³⁵ ss.
 70. *SW* VI, § 9.
 71. IVe Partie (1787), § 46 (*SW* III, 353-360) ; Delekat, *op. cit.*, 237.
 72. 3e lettre à Gessner, éd. Seyf., IX, 238-241.
 73. *SW* III, 297.
 74. Wernle, *op. cit.*, I, 462.
 75. Cf. Wolf Oschlies : *Die Arbeits- und Berufspädagogik August*

Hermann Franckes (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus),
Luther-Verlag, Witten, 1969.

76. Comptes-rendus des séances de la *Helvetische Gesellschaft*,
année 1766, p. 42. - Cf. Wernle, *op. cit.*, p. 462-3.
77. Criton und Thyrsis, *SW* I, 99-109 et 109-113.
78. *SW* I, 111-112.
79. Lettre de novembre 1767 à Anna Schultness, *SB* I, 162²³ ss.
80. à Anna, *SB* I, 60-61.

CHAPITRE I I

LES PIEGES DE LA REALITE

Voici que s'ouvre pour Pestalozzi le temps des échecs, de l'incompréhension sociale et des illusions perdues. Le rêve qui porte son action va se briser sur la réalité en sa triple forme : économique, éducative, familiale. C'est d'abord, après un apprentissage prometteur chez Tschiffeli, l'échec de l'entreprise agricole du Birrfeld. Puis s'engage la folle équipée éducative et industrielle du Neuhof, qui s'effondre à son tour dans la banqueroute et le scepticisme général. Au milieu de tout cela, Pestalozzi s'efforce d'éduquer son fils Jakob selon le système de l'*Emile* : Anna n'approuve pas, ni son entourage, et les circonstances finiront par obliger le pédagogue à confier en des mains étrangères l'éducation de son propre enfant, en attendant que la nature elle-même lui apporte le plus cruel désaveu de son action d'alors. Pestalozzi navigue ainsi, dans les années soixante-dix, au milieu des principes battus en brèche, des révisions incessantes de sa théorie de départ et des ajustements constants à la réalité qui se dérobe. Mais ses audaces seront payantes à long terme. En plongeant

en effet l'idée incandescente de Rousseau au contact d'une réalité qu'elle récusé, Pestalozzi se met en état de voir un autre monde prendre forme sous son action. Et de fait, les contradictions qui prolifèrent autour de chacune de ses entreprises ne sont pas telles qu'elles laissent sans indications celui qui aura la volonté de les surmonter.

L'installation au Birrfeld : la Nature et l'autre nature

Lorsque, le 8 septembre 1767, Pestalozzi franchit le seuil du domaine de Johann Rudolf Tschiffeli à Kirchberg, il a bien conscience de suivre à la lettre le conseil du troisième livre de l'*Emile* : l'agriculture est le seul vrai métier, parce que le plus proche de la nature, et s'il faut "travailler", l'utilité du métier technique se mesurera à sa plus ou moins grande fidélité à la nature primitive (1). De fait, comme il l'écrit volontiers à Anna, le travail des champs signifie pour Heinrich calme et paix de l'âme, indépendance par rapport au reste du monde, assurance d'un moyen de subsistance stable, en un mot : bonheur achevé de l'homme (2). Il ne fait aucun doute non plus à ses yeux que l'oeuvre d'éducation à laquelle il veut se consacrer en compagnie d'Anna, tandis que l'un et l'autre lisent et relisent l'*Emile*, saura se développer, pour le plus grand bien de la patrie, sur un fond de fidélité à la terre nourricière, garante de toute vertu et de toute bienfaisance humaines (3).

Mais ce rapport idéal avec la nature était-il bien celui que devait entretenir effectivement Pestalozzi, dès son temps d'apprentissage, avec la réalité ambiante ? Il est permis d'en douter à partir de la simple observation des transformations de l'agriculture à cette époque. En fait de bonheur pastoral au sein d'une nature inviolée ou tout juste sollicitée, le jeune agriculteur va s'employer, sous la conduite de Tschiffeli, à faire produire de gré ou de force à la terre tout ce qu'elle peut rendre, par l'emploi des techniques les plus modernes d'irrigation et de fumage artificiel.

Celui qui rêvait d'indépendance économique à partir d'un revenu stable peut également se rendre compte que l'entreprise de son "père et maître" est en fait, par l'importance accordée à la culture de la garance, plus industrielle qu'agricole, et qu'elle n'échappe pas en conséquence aux aléas des échanges commerciaux : le patricien bernois a en réalité le plus grand mal à sauver l'équilibre financier de son affaire, et, pour le maintenir à flot, il n'a pas trop de sa fortune personnelle, des appuis financiers que lui garantit sa position sociale et politique, voire même des faveurs de la fortune sous la forme d'un appréciable gain à la loterie (4).

Une lecture moins enthousiaste des textes de Rousseau aurait cependant déjà pu attirer l'attention de Pestalozzi sur l'inéluctable évolution des campagnes à cette époque. En observant, par exemple, que l'auteur du *Discours* de 1755 situait le point de rupture de l'état de nature, après une première période de vie sociale marquée par un certain développement des techniques à l'intérieur des limites de la satisfaction naturelle, dans ce qu'il nomme "l'agriculture", ou encore "la culture en grand", elle-même liée à la "métallurgie", Pestalozzi aurait pu d'un coup mesurer le fossé qui séparait sa chère idée d'une nature encore vierge où l'humanité pourrait continuer à se blottir, de la réalité d'une nature déjà violée par l'artifice humain (5). Quant à trouver ce coin de terre où l'on pût vivre "indépendant et libre", le conseil avait déjà été donné au livre V de l'*Emile* de renoncer à un tel projet, tant était grande la rapacité des hommes autour du moindre petit bout de champ (6).

La terre se trouve ainsi inéluctablement prise dans le circuit du commerce et de l'argent. Cette réalité échappe cependant à Pestalozzi, qui n'a qu'une idée en tête. Arrivé chez Tschiffeli en "rêveur politique", il en repartira huit mois plus tard, selon la formule du *Chant du Cygne*, en "tout aussi grand rêveur agricole" (7). Le chemin n'aura cependant pas été parcouru sans profit à l'intérieur du même rêve. En passant en effet d'une forme à l'autre, sa vision fondamentale va se modifier sur quelques points essentiels et s'engager ainsi dans un processus de révision dont

l'intéressé ne mesure évidemment pas encore toute la portée, mais qui transformera peu à peu, par le simple jeu des exigences de la pratique, sa théorie de départ.

Le signe le plus sensible de cette première évolution apparaît dans le changement de l'adjectif qui qualifie chacune des formes de rêve citées plus haut. Cette modification dans l'attitude de Pestalozzi est à la mesure de l'inquiétude qu'elle éveille chez les Patriotes, et chez Anna d'abord, qui lui reprochent vivement de trahir leur idéal politique de jeunesse (8). Dans une réponse de novembre 1767, Heinrich ne mâche pas ses mots à l'endroit de ses anciens compagnons : "Il y a, écrit-il à Anna, assez d'enfants à Zurich qui veulent remplacer l'exercice de la vertu par leur bavardage sur la vérité. Je les méprise et je ne veux même pas sembler être de leur nombre" (9). Pressé, quelques mois plus tard, de rendre des comptes, Pestalozzi n'hésite pas cette fois à s'attaquer à l'un des dogmes fondamentaux des nouveaux Catons et à prendre la défense du luxe. La question était cruciale pour les Patriotes. Le refus de principe du luxe et sa répression politique apparaissaient à leurs yeux comme le corollaire indispensable de la volonté d'égalité entre les citoyens : il fallait frapper systématiquement les "dépenses somptuaires" (*Aufwand*), c'est-à-dire celles qui n'apportaient rien d'utile à la communauté et tout au plaisir d'un individu ou d'un groupe d'individus. Agis avait agi énergiquement en ce sens (11).

Il suffit à Pestalozzi de regarder autour de lui à Kirchberg pour s'apercevoir que le problème est en réalité bien plus complexe. S'il continue, comme il l'écrit en réponse aux reproches d'Anna, de vénérer les idéaux d'amour de la patrie, de pureté des mœurs et de simplicité de la vie qui ont porté sa jeunesse, il refuse désormais d'invoquer ces idéaux pour condamner toute forme de luxe comme dommageable par principe pour l'humanité. L'expérience quotidienne de Kirchberg lui apporte au contraire la preuve que, sans la fortune d'un Tschiffeli, tout ce peuple qui travaille au domaine et en reçoit des stimulations pour ses propres travaux, mourrait de faim. Au "système politique" de Bluntschli et d'Escher, deux têtes pensantes du mouvement patriotique, Pestalozzi oppose désormais son propre système, qui ne se limite plus à faire miroiter devant les plus démunis

des paradis politiques, mais à les aider à prendre en mains leur propre condition en tirant le meilleur parti possible des moyens de subsistance qu'ils trouvent autour d'eux : "Je veux te tranquilliser, continue-t-il à l'adresse d'Anna, toi et tous les amis, et vivre simplement, sans grands besoins, paisiblement et en me restreignant, mais, ma chère amie, je ne veux pas, par amour de la simplicité et d'un mode de vie calme et paisible, voir autour de moi le peuple mourir de faim misérablement. Non, je veux, en parlant de l'état actuel de notre société (*aus unserer jetzigen Sitten*), indiquer aux pauvres, qui supportent déjà avec le luxe existant tout ce qu'ils supporteront jamais, tous les moyens paisibles de subsistance, et je tiens cela pour un devoir de chrétien. Tel est mon système..." (12).

Le pas que franchit ici Pestalozzi est lourd de conséquences implicites. Le fait de l'inégalité sociale se trouve en effet admis, dans la mesure où il n'y a plus de critère sûr qui permette de distinguer objectivement la richesse utile de l'inutile : les intérêts s'appellent et se stimulent mutuellement. Bien plus, Pestalozzi est amené à reconnaître que la disproportion entre le besoin particulier et sa satisfaction naturelle, où se situe précisément le luxe, puisse être génératrice d'humanité : celui qui prétend en rester à la frugalité campagnarde devra bien un jour nous expliquer comment un tel idéal peut encore coexister avec les exigences économiques d'une entreprise agricole moderne. Quant à la notion d'éducation, comprise en son sens général d'action de l'homme sur l'homme pour l'homme, elle gagne ici une dimension nouvelle dans la mesure où elle quitte l'horizon purement politique et invite désormais à rechercher dans la réalité qui se présente les moyens qui permettront à l'homme de prendre pied dans son univers le plus immédiat. Le problème du luxe, qui occupera encore Pestalozzi dans un texte de 1780, n'est donc pas seulement d'ordre politique : il est, à ce point où précisément il devient problème pour la société, révélateur du rapport qu'entretient l'humanité avec sa propre nature sociale.

C'est le lieu de s'interroger sur l'influence qu'ont pu exercer sur Pestalozzi les thèses physiocratiques, dont Tschiffeli passait pour être un adepte. L'auteur du *Chant du Cygne*, dans le

passage consacré à la période de Kirchberg, évoquera, à côté des nombreuses et précieuses connaissances pratiques acquises durant son apprentissage, le manque de solidité des "vues sur l'existence et le monde" du patricien bernois : il est vrai que Tschiffeli, pour qui "la terre appartient au Seigneur, et son usage à ceux qui savent bien la traiter" (13), n'a pu qu'entretenir Pestalozzi dans son illusion d'un salut par le seul retour vers la terre, et, d'une façon générale, vers l'ordre naturel qu'elle garantissait (14). Il reste que la discussion de l'année 1777 avec Niklaus Emanuel Tschanner, un autre physiocrate bernois, puis celle avec Iselin, qui devait devenir le théoricien du mouvement à Bâle, marqueront vite les limites de cette influence sur Pestalozzi : limites économiques d'abord, car il ne tardera pas à percevoir que l'avenir est à l'industrie ; limites politiques et philosophiques surtout, car si la nature possède bien un ordre à elle plus réel que toutes les idées que l'homme peut s'en faire, la question reste ouverte, pour Pestalozzi comme pour Rousseau, du sens de cet ordre pour l'homme qui le pense comme tel. Le futur éducateur du Neuhof peut ainsi, dans la même lettre, dénoncer l'erreur des Patriotes, faire un bout de chemin avec les physiocrates et garder toute son estime pour Jean-Jacques (15).

L'apprenti peut encore rêver, sous l'ombre protectrice de son "père et maître" Tschiffeli, de subtiles conciliations : il n'en aura plus le loisir lorsque, passant à la seconde phase de son plan, il fait l'acquisition de plusieurs lots de terre dans la circonscription d'Eigen, qui dépendait alors de Berne, au centre d'une région appelée le Birrfeld, au sud de la ville de Brugg. Les conditions lui semblent favorables à ses projets : si le sol paraît ingrat, il ne l'est qu'en surface, et la présence de sources et d'une carrière de marne permettront de fertiliser ; les produits seront acheminés vers la ville par les fleuves Aar et Reuss tout proches ; quant à l'argent, un ami zurichois décide son père banquier à le lui avancer, ce qui lui permet d'acheter de nouvelles terres et d'entreprendre la construction d'une vaste bâtisse au centre de son domaine. Anna, qu'il a épousée le 30 septembre 1769 après deux années de résistance des parents Schulthess, l'a rejoint dans son logement provisoire de Müligen. Un fils leur naît le 13 août 1770. Au printemps 1771, toute

la famille, y compris la vieille servante des Pestalozzi, Babeli, emménage au Neuhof.

L'inachèvement de la maison, qui n'a qu'un étage alors qu'elle devait en compter deux (sans doute en vue d'accueillir de jeunes pensionnaires), est le signe des difficultés inextricables dans lesquelles Pestalozzi se trouve déjà engagé à cette époque. C'est qu'il a préjugé de la terre, des hommes et de ses propres forces. La première, abandonnée depuis des années, finit par avoir raison des vastes projets du jeune agriculteur encore bien inexpérimenté : arrivé dans l'idée de se consacrer exclusivement à la culture de la garance et des plantes potagères, où il croit percevoir une source de spéculations commerciales infaillibles, il se voit contraint, devant les difficultés rencontrées et après un examen plus approfondi des possibilités du sol, de modifier ses plans primitifs, et lorsqu'il fait état, dans une lettre de décembre 1771, de ses réalisations au Dr. Hirzel, il n'est plus question que d'esparcette et d'élevage (16). La famine qui sévit au début des années soixante-dix n'arrange guère les affaires.

Mais les déceptions les plus cruelles viennent des hommes. Naturellement confiant en la bonté foncière du cœur humain, Pestalozzi n'hésite pas à confier l'achat de nouvelles terres à un certain Merki, homme de fort mauvaise réputation dans la région, qui tire effectivement plus qu'un honnête profit des transactions foncières dont il est chargé (17). Le maître du Neuhof ne demande encore qu'à vivre en bonne entente avec ses voisins du Birrfeld, mais il ne peut empêcher que les paysans, accrochés de tout temps à leur lopin de terre, ne voient d'un mauvais oeil ce Monsieur de Zurich multiplier les achats de biens et leur faire la leçon en matière d'agriculture. Les droits ancestraux du monde paysan, en particulier le droit de pâturage et le droit de passage, battus en brèche par les nouvelles formes de culture introduites, deviennent une source inépuisable de conflits, et les plus pauvres ne sont pas les derniers à s'en prendre au jeune agriculteur, dont les prétentions ont pour résultat de restreindre la sacro-sainte jachère où chacun est en droit de laisser paître la seule vache ou les quelques chèvres qu'il possède. Si les expériences menées inspirent

l'un ou l'autre, elles aiguissent surtout les jalousies. On dresse des barricades pour interdire les accès, on creuse des fossés : les barricades sont détruites, les fossés sont comblés. Discussions, insultes, bastonnades, procès : il est assurément bien loin, l'idéal d'une existence campagnarde simple et paisible ! (18). Le bailleur de fonds, informé de ces difficultés et inquiet de la façon dont est gérée l'entreprise agricole, demande des comptes, fait établir des rapports et finit par considérer l'affaire comme ruinée : le contrat est définitivement liquidé en octobre 1770 (19). Pestalozzi s'efforce alors de poursuivre seul, mais sans succès décisif.

Cette fois, c'est un large pan du rêve qui s'effondre : "Le rêve de ma vie, note-t-il dans le *Chant du Cygne* à propos de son échec agricole, les espoirs placés dans une grande sphère d'influence bienfaisante autour de moi, qui devait trouver son centre dans un cercle familial calme et paisible, ces espoirs s'étaient complètement envolés. Mon état de détresse, né de mon incapacité à répondre aux exigences chaque jour croissantes de ma maison inachevée et de mon domaine, ne cessa de s'aggraver à mesure que je me comportais de façon maladroite dans les moyens d'y remédier" (20). La nature n'est donc pas ce paradis terrestre qu'il avait imaginé : elle ne produit que ce qu'elle veut et quand elle le veut, ceux qui sont le plus proche d'elle ne sont pas forcément les meilleurs des hommes et le travail de la terre n'échappe pas lui-même aux lois du commerce et de l'argent qui dominent la jungle civilisée. L'état de nature, cet état où l'homme vivait de la terre comme l'embryon du corps de la mère, s'il a jamais existé, n'existe assurément plus. Le travail en la nature, qui assurait à l'homme sa subsistance dans les limites de son besoin, devient lutte contre la nature, essentiellement affaire de technique humaine par laquelle l'homme se donne les moyens de subsister. Et Pestalozzi en fait l'expérience à ses dépens : les exigences de cette démarche nouvelle s'accommodent mal du vieux rêve de la Mère-Nature et de l'idée d'une existence calme et paisible en son sein. Le paysan doit savoir désormais aussi calculer par-delà les limites de son domaine, commercer, le cas échéant spéculer : tous exercices auxquels le généreux maître du Neuhof était, par nature, par idéal et par formation, mal préparé.

Le temps qu'il se frotte les yeux, prenne la mesure de la réalité qui fait obstacle à ses projets, improvise quelques remèdes, et l'échec était consommé.

A ceux qui ne sont pas armés pour maîtriser le flot qui déferle, à la masse des petits paysans qu'il risque de submerger, au maître du Neuhof qui voit s'engloutir son rêve agricole, une arche de salut est cependant offerte : le travail industriel. Avec le risque d'un nouveau naufrage.

L'institut du Neuhof : travail, spéculation et oraison

Les déboires économiques n'empêchent pas Pestalozzi d'en arriver là où il voulait en venir dès l'origine : à la création d'un institut pour enfants pauvres, d'une *Armenanstalt*. Dès la fin de 1773, il accueille des garçons et des filles de la campagne environnante qu'il fait travailler sur ses terres, tandis qu'il s'occupe avec Anna de leur éducation. Puis, par un de ces revirements qui caractérisent son attitude de l'époque, il transforme bientôt son exploitation agricole, toujours plus incertaine, en une petite entreprise industrielle. Un local assez grand est construit près de la grange, qui doit servir d'atelier (*Arbeitshaus, Fabrik*) où les jeunes pensionnaires filent et tissent le coton. Pestalozzi dirige l'affaire de bout en bout : c'est lui qui achète la matière première, surveille la fabrication encadrée par quelques personnes du métier, écoule à la ville les produits finis. Il est encore sur le champ et dans le jardin, où les enfants continuent à s'initier aux travaux agricoles. Anna, aidée de deux servantes, s'occupe plus particulièrement des filles : elles prennent soin du ménage, de la cuisine et de la couture, mais filent et tissent avec les garçons. Dans les moments libres, ou tout simplement en travaillant, les enfants s'efforcent d'acquérir le petit bagage intellectuel utile à leur métier : lire, écrire, compter. Quant à l'éducation morale, elle s'inspire du modèle familial : l'institut doit constituer une grande famille autour de Pestalozzi, entrepreneur, commerçant,

agriculteur par nécessité historique, mais essentiellement père pour ce petit peuple.

Les textes qui relatent directement cette expérience sont peu nombreux et assez minces ; ils paraissent en outre à une époque où l'entreprise est déjà sérieusement compromise par les insurmontables problèmes qu'elle pose (21). Pestalozzi s'est encore, à plusieurs moments de son existence, exprimé rétrospectivement sur son premier institut (22). Une étude attentive des textes de l'époque, elle-même appuyée par une lecture critique des relations postérieures, qui ont tendance à présenter comme le fruit d'un plan mûrement réfléchi une expérience élaborée sans grande préparation et se modifiant au fil des nécessités, devrait cependant nous livrer une idée assez précise de ce que recherchait au fond Pestalozzi à travers cette entreprise, des obstacles qui se sont levés devant lui et des contradictions dans lesquelles il s'est empêtré, des indications enfin que va lui donner l'expérience elle-même dans le but de l'aider à surmonter les uns et les autres.

Le simple fait qu'une part notable des textes relatant l'expérience visent à délier les bourses et qu'ils s'achèvent inmanquablement sur un appel à la générosité des bienfaiteurs, dit assez que les plus grands obstacles sont, une fois de plus, venus à Pestalozzi des bases économiques de son entreprise. Il se fait fort en effet d'établir son institut sur trois piliers : l'agriculture, la fabrication industrielle et le commerce (23). A vrai dire, le propriétaire du Neuhof n'avait pas attendu son échec agricole pour s'intéresser à la seconde source de profit : dès mars 1769, il pria Anna de lui envoyer de Zurich la matière première nécessaire et envisageait, comme c'était courant à l'époque dans le monde paysan, de faire du filage et du tissage une petite profession d'appoint (24). Ainsi, lorsqu'il promet aux lecteurs de la *Requête* de 1775 de "renoncer en hâte à ses projets commerciaux et industriels" et d'initier les enfants à "la connaissance des petits travaux agricoles des journaliers", le travail du coton devenant "une activité principale" de la maison, il semble opérer un net recul par rapport à une franche option industrielle de départ (25). Au contraire, les lettres de 1777 à Tschärner, si elles contiennent l'aveu d'une

préférence de coeur pour l'agriculture, constituent un large plaidoyer à l'adresse du physiocrate bernois en faveur du travail industriel, dans la mesure où celui-ci doit assurer l'avenir économique de ces enfants totalement démunis : un nouveau clin d'oeil est fait vers la spéculation commerciale (26). Le travail agricole est alors réduit, avec l'entretien d'un potager, à une activité secondaire de détente pour les enfants (27). Un texte écrit à l'automne de la même année montre cependant à quel point la marche économique de l'institut reste dépendante de la production agricole du domaine, ravagée par deux chutes de grêle (28). Enfin, la liste que Pestalozzi donne de son personnel dans le dernier écrit de février 1778 permet d'établir que travail industriel et travail agricole continuent de cohabiter, l'accent restant fortement mis sur le premier (29).

Ces hésitations et ces fluctuations dans la définition des objectifs économiques du Neuhof, jointes à l'expérience relative de l'agriculteur et à l'inexpérience avouée de l'industriel et du commerçant, ne pouvaient guère favoriser la réussite de l'entreprise. Mais en courant ces trois lièvres à la fois, Pestalozzi ne s'adaptait pas seulement maladroitement aux exigences nouvelles d'une économie en mutation : il engageait le pari de prendre en compte la nouvelle source de profit sans pourtant rompre le lien avec la nature nourricière et tout ce que, nonobstant son échec agricole, elle continuait à représenter pour lui. Son problème demeure qu'il reste attaché de coeur au rêve d'un Neuhof où lui, sa famille et "ses" enfants vivraient en parfaite autarcie, alors que la seule nécessité de maintenir à flot son affaire l'oblige à entrer dans le jeu du profit commercial et des spéculations sur le produit salarié du travail de ses pensionnaires (30). Celui-ci prend une valeur marchande, il entre dans l'univers de ce que Pestalozzi appelle la "manoeuvre" (31), et la maîtrise de ce phénomène réclame assurément une habileté accrue. Mais cette habileté, l'industriel-paysan du Neuhof est d'autant moins en mesure d'y accéder qu'il demeure prisonnier d'une interprétation naturaliste des mouvements économiques qui bouleversent le temps. Il lui faudrait, à une époque où Adam Smith publie ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, se dégager des schémas économiques traditionnels,

physiocratiques ou mercantilistes, qui puisent eux-mêmes au vieux principe de l'adaptation du besoin à sa satisfaction naturelle, alors que ce qui s'ouvre en réalité sous la pression du profit libéré et démultiplié, c'est l'univers illimité et infiniment mêlé des intérêts humains. Il faudra attendre les *Recherches* de 1797, et la place qui y sera faite à la catégorie de *Handlung*, pour que soit vraiment prise par Pestalozzi la dimension conceptuelle du phénomène.

Plus profondément encore, c'est le rapport de l'humanité à sa réalisation économique qui se trouve en question dans l'expérience du Neuhof. En préparant les enfants immédiatement au métier, Pestalozzi les insère assurément, filles et garçons, dans la réalité sociale plus que ne l'a jamais fait aucune éducation humaniste. Mais cette immédiateté est, du seul point de vue de l'efficacité recherchée, lourde de périls pour les intéressés : qu'arriverait-il en effet si le métier auquel l'enfant se prépare aujourd'hui, en fonction de ses dispositions, il ne pouvait l'utiliser dans le monde économique de demain ? L'objection n'a pas échappé au maître du Neuhof qui marque, dans un texte de 1777, la nécessité de ne pas lier imprudemment l'avenir de l'enfant à l'exercice d'un seul métier, mais de diversifier ses compétences en fonction des réalités économiques (32). La question dépasse cependant, une fois encore, le simple problème d'adaptation à une réalité mouvante et fait se lever, à partir de la pratique même du Neuhof, une interrogation autrement plus profonde : une réponse purement économique suffit-elle à satisfaire le désir humain qui se manifeste à la faveur de la poussée industrielle ? La simple observation de l'expérience vécue au Neuhof permet d'en douter. En effet, la distinction, sciemment posée et pratiquement exploitée par Pestalozzi, entre le salaire réel du travail et le profit commercial qu'il en tire, conduit implicitement à admettre qu'en maîtrisant parfaitement un métier, l'homme ne s'assure pas encore sa pleine satisfaction dans une société aux yeux de laquelle ce métier doit être non seulement utile, mais aussi *intéressant*, c'est-à-dire, donner lieu, d'une façon ou d'une autre, à une spéculation autour de son produit. Il faudra, ici encore, bien du temps et de la réflexion pour que Pestalozzi, sans renier sa visée de départ, se dégage de ce qu'il nommera dans

la suite son "erreur économique" (*Wirtschaftsfehler*), ou, plus exactement traduit, de son *économisme* initial.

Ces contradictions qui secouent le Neuhof hypothèquent déjà très sérieusement le grand but poursuivi par Pestalozzi à travers son institut : "Mettre suffisamment en lumière par des expériences cette *vérité* que le produit des divers travaux dont les enfants sont capables est suffisant pour couvrir les frais d'une éducation simple, mais capable de satisfaire les besoins de la vie à la campagne, et pour récupérer les avances de fonds nécessaires avant l'achèvement de la période d'éducation" (33). On ne peut assurément réaliser de façon plus conséquente, au plan de l'oeuvre d'éducation, la volonté d'autonomie. Mais les obstacles rencontrés par cette volonté ne seront guère moins réels, qui vont finir par reléguer le projet de Pestalozzi dans l'univers du rêve. Que penser en effet de ces prévisions chiffrées année par année sur la productivité des enfants, alors que cette main-d'oeuvre juvénile, qui entre au Neuhof physiquement et moralement très handicapée et reste de surcroît à la merci de la décision des parents de reprendre dans l'instant leur rejeton, demeure bien aléatoire ? (34). Que dire encore, plus généralement, de la poursuite aveugle d'un idéal d'autonomie économique dans un univers où tant de conditions échappent au pouvoir des intéressés : la fixation du prix des matières premières, le jeu de la concurrence ou, comme ce sera le cas avec l'Arrêt de Prohibition pris par le roi de France le 10 juillet 1785, une brusque mesure protectionniste qui ferme les frontières ?... Dans la mesure où Pestalozzi restera attentif à ces phénomènes tant au plan pratique (il travaillera, entre 1784 et 1802, pour la firme Laué & Co. à Wildegg et il sera même amené à diriger, en 1796/7, une fabrique de soie à Zurich) qu'au plan théorique (il rédigera plusieurs mémoires sur des matières économiques) (35), on le verra dans la suite prendre une mesure plus exacte de ces réalités et, une fois encore sans renoncer à sa visée fondamentalement pratique, situer à une autre profondeur le dessein d'autonomie.

Cela nous conduit à examiner la poursuite de ce que le Maître du Neuhof appelle "les buts moraux" de l'entreprise. Assurément, l'intention désintéressée de Pestalozzi ne saurait être ici mise

en question : s'il avait d'abord voulu gagner de l'argent, aucun doute qu'il s'y serait pris autrement. On ne saurait non plus lui reprocher de soumettre un enfant de six ans aux rigueurs du métier industriel, alors qu'il ne vise qu'à "relier à des principes d'éducation raisonnables" une pratique tout à fait courante à l'époque de la *Heimindustrie* (36). L'expérience le confirme au contraire qu'engagés avec discernement dans un travail industriel, et convaincus de tant de choses, et jusqu'à l'existence de leur institut, dépendent d'eux, les enfants connaissent un surprenant développement physique et moral : leur personnalité délabrée par des années d'abandon et de mauvais traitements se reconstitue véritablement autour du rouet et de la quenouille (37). Mais le prix de ce progrès ne peut échapper à son promoteur : l'enfant ne se libère par le travail que dans la mesure où il s'y trouve, au sens le plus fort du terme, enchaîné. Il n'est, en réalité, question que de rendement et de productivité, et tous les discours moraux et religieux que Pestalozzi peut tenir par ailleurs devant ses enfants débouchent inmanquablement sur l'appel à une plus grande assiduité au travail (38). La contradiction éclate ainsi entre sa volonté de désintéressement et l'intérêt qui domine en fait toute l'entreprise.

Tout se passe donc comme si se trouvait vérifié dans la réalité du Neuhof le dilemme dans lequel Rousseau prétendait enfermer l'éducateur : il lui faut désormais renoncer à prétendre viser dans la même action la formation d'un "citoyen utile" et celle d'un "homme". La manifestation sans doute la plus flagrante de cette contradiction vécue nous est offerte dans ce texte que Pestalozzi soumet à Lavater afin qu'il le mette en poésie et fasse "un cantique chrétien pour un atelier d'enfants pour la plupart pauvres" (39). Lorsque les pensionnaires du Neuhof chantent en effet qu'il est bien agréable d'avoir un père qui s'occupe d'eux et les éduque à tout ce qui est bien, qu'il leur est encore doux et stimulant pour le travail - de penser qu'un Dieu les aime et qu'Il les aime pour autant qu'ils s'aiment tous entre eux et qu'ils aiment leur père Pestalozzi, on ne peut s'empêcher de mettre en présence de cette belle élévation la dure réalité de l'enfant rivé à la tâche quotidienne, rivalisant d'habileté avec son voisin, agressif, rusé, méchant à la mesure de l'intérêt qui le tient, et

l'attitude du maître du Neuhof usant de tous les moyens, de la crainte comme de l'amour, de la menace de ne pouvoir assurer la nourriture du lendemain comme de la Justice de Dieu, pour maintenir l'entreprise à flot. Si pure que soit son intention, Pestalozzi se trouve dans une situation telle qu'il ne peut empêcher que chacune de ses paroles, chacune de ses attitudes ne soit ressentie par les enfants, et interprétée par l'observateur, comme un chantage à la productivité. Pour le dire d'une formule : l'humanisme chrétien auquel il continue à se référer dans ses discours et dans ses conceptions ne parvient plus à se dégager, dans la réalité de son action, de l'intérêt qu'il y prend en tant qu'être particulier.

Cette contradiction rend la position personnelle de Pestalozzi vis-à-vis de ses pensionnaires des plus inconfortables, à la limite intenable. C'est avec la plus grande générosité en effet qu'il vise à donner aux enfants, par le canal de son entreprise qui est en même temps la leur, les moyens de se construire eux-mêmes une existence effectivement autonome et qu'il fait en sorte que chacun "recherche l'aide nécessaire elle-même dans [ses] forces et [ses] aptitudes" (40). Mais il n'en contredit que plus radicalement le but ainsi proclamé dès qu'il met en oeuvre les moyens pour y parvenir : le plus désintéressé des pères se transforme, dès que les rouets se mettent en marche et que les créanciers frappent à la porte, en un implacable capitaine d'industrie. L'ingratitude des enfants n'a alors d'égale que l'incompréhension de Pestalozzi en présence d'une attitude que commande pourtant la logique de son projet : les enfants sont en droit de ne pas comprendre que l'intérêt qu'ils prennent, conformément au vœu de leur "père", à leur insertion dans le tissu social grâce au travail salarié, reste prisonnier de l'intérêt, forcément particulier, que l'entrepreneur attache à la réussite économique de ce qui demeure dans la réalité son affaire (41). Tandis qu'il jette les bases économiques de la démocratie, Pestalozzi ne cesse de donner à son attitude tous les traits d'une monarchie éclairée (42).

S'il n'avait conscience de cette contradiction, l'attitude des parents et sa propre attitude à leur égard lui en apporteraient

une nouvelle preuve vécue. Ou bien ceux-ci n'admettent pas en effet qu'on fasse travailler aussi sérieusement leur enfant, ou ils le comprennent trop bien et ne tardent pas à tout entreprendre pour ramener à la maison leur rejeton revigoré, rhabillé et surtout capable de faire entrer dans la famille un salaire qui n'a aucune raison de tomber dans une escarcelle étrangère (43). Le "père nourricier" que veut être Pestalozzi est alors mal venu de dire non au "père selon la nature", et il ne peut qu'assister impuissant à l'hémorragie continue de sa main-d'oeuvre en gémissant sur l'ingratitude générale. Mais peut-il faire reproche à tout ce monde de trop bien comprendre son intérêt dans l'affaire ?

Il ne voit alors d'autre issue au problème ainsi posé que dans le soutien des autorités officielles contre la volonté des parents. Mais, ici encore, sa position en face de l'Etat n'est pas dépourvue d'ambiguïté. D'une part en effet, il ne ménage pas ses critiques à l'endroit des "riches fondations publiques", qu'il accuse "d'étouffer, en rassasiant tranquillement ses besoins sans qu'il le cherche, le germe d'ardeur et d'ingéniosité chez celui qui est à la recherche de son pain", et il ne se prive pas de répéter qu'au point où en sont les choses, la régénération de l'éducation ne peut venir que de "particuliers" (44). Par ailleurs cependant, il ne voit d'autre solution aux difficultés que lui créent les parents que dans une intervention de l'autorité publique manifestant "la protection et la confiance du gouvernement" (45). Ainsi s'instaure, dans la contradiction de ces principes, le rapport ambigu que Pestalozzi ne cessera d'entretenir avec l'univers politique, au delà duquel il se situe d'emblée dans son comportement comme par son action, mais dont il attend paradoxalement qu'il mette, en le soutenant, son autorité au service d'une entreprise qui se développe en dehors de lui, l'obligeant de surcroît à entrer dans les vues très privées d'un industriel (46). Parce qu'il ne joue pas d'entrée le jeu politique, Pestalozzi s'expose à une invincible incompréhension de la part des hommes au pouvoir qui ne parviennent pas à saisir que leur action en vue de promouvoir le bien commun ne garde de sens pour les individus que dans la mesure où l'intérêt de ceux-ci ne s'épuise pas dans l'image du bien qui leur est présentée. Le débat, qui se développera dans la suite, entre le politique et

les exigences spécifiques d'une éducation au *sens du* politique à l'intérieur du tout de l'homme est déjà en germe dans l'incertitude de la position institutionnelle du Neuhof au sein de la société.

La question se précise encore dans la discussion que le maître du Neuhof engage avec Tschärner : le pouvoir politique (*Macht*), fût-il le plus généreux et le mieux intentionné, est-il *en soi* éducateur ? La réponse de Pestalozzi, tout en se fondant sur une distinction des situations géographiques qui laisse sauvées les conceptions de celui qui demeurera son ami et inspirera la noble figure d'Arner dans *Léonard et Gertrude*, n'en est pas moins corrosive dans son principe à l'endroit de toute compréhension strictement politique de l'oeuvre d'éducation : "Si vous rêvez pour le pauvre, écrit-il à l'adresse du patricien bernois, de contentement et de bonheur et d'un état de soumission patriarcal (*patriarchalischen Knechtsstand*), et si la source du bonheur s'écoule pour vous en même temps que la puissance politique (*Macht*), acceptez cependant aussi, lorsque vous voyez porter de l'eau avec plus de peine au pied de montagnes moins arrosées, à l'endroit où l'on ne peut songer à aucune fondation de bienfaisance et où il n'existe aucune aide, d'être obligé de convenir que, mu par le sentiment le plus profond du besoin de l'humanité, on puisse rechercher l'aide nécessaire elle-même dans les forces et les dispositions de l'homme qu'il s'agit de sauver" (47). Certes, Pestalozzi reste attaché de coeur au "rêve" de l'aristocrate, qui s'alimente à la vision des "régions supérieures" de la campagne bernoise où les résidences seigneuriales s'alignent au pied de côtes verdoyants et où "l'agriculture est, dans tous les cas, le moyen assuré de subsistance des pauvres" (48). Il reste que ce bel univers, s'il continue à inspirer le rêve du Neuhof, se révèle toujours plus étranger à la réalité que Pestalozzi rencontre, aux exigences qu'elle pose et à l'attitude qu'il met en oeuvre pour y répondre. Et faisant droit à cette situation, il ne pourra empêcher que les exigences qu'elle véhicule investissent sa propre conception patriarcale d'un pouvoir produisant de sa propre source le bonheur des hommes.

Ce qu'il faut en tout cas retenir de la première expérience

du Neuhof, c'est qu'elle porte en son centre le principe qui contient en germe la révolution pédagogique de Pestalozzi : aider chacun à donner de soi-même réalité à la force qu'il manifeste à la faveur de son besoin. Pestalozzi n'a pas tort de dire qu'il s'engage ici dans une voie où il n'a "ni précurseurs ni guides" (49). Son projet se situe d'emblée au delà du rêve agrocentrique de Tschanner, qui continue d'enchaîner, en même temps que les hommes à la terre, le besoin à sa satisfaction naturelle et au pouvoir habilité à définir celle-ci. Mais, dans son attitude comme dans son action, Pestalozzi se sépare également d'entrée des théoriciens et des praticiens du mouvement qui se développe dans le dernier quart du siècle sous le nom d'*Industriepädagogik*. L'analyse des conceptions d'un Rochow, qui mène à Reckahn, dans le Brandebourg, une expérience d'école industrielle au village en bien des points semblable à celle de Pestalozzi au Neuhof, comme l'étude des textes de Salzmann, de Campe, de Trapp, permettent d'observer que la prise en compte du phénomène industriel ne va jamais chez eux jusqu'à la mise en question du dogme de l'harmonie préétablie entre l'épanouissement des forces et dispositions de l'individu et les exigences du bien-être général. L'individu attend de la société la satisfaction de ses besoins fondamentaux, la réalisation de sa liberté et de sa dignité : l'organisation sociale est naturellement faite pour la contenir. S'il reste insatisfait, c'est qu'il s'y prend mal : ce ne sont qu'erreurs humaines qui n'affectent en rien l'accord fondamental entre les volontés particulières et la volonté générale. De cet accord, poursuivent les théoriciens du mouvement, l'*homo industrius* est la manifestation la plus achevée autour du métier qui sert la société en même temps qu'il épanouit l'individu (50). Pratiquement, comme le remarque Herwig Blankertz en reliant ces conceptions avec l'univers de l'*Aufklärung* et plus particulièrement avec la philosophie de Christian Wolff, le critère effectif d'une humanité ainsi comprise ne se ramène à rien d'autre, en dernière analyse, qu'aux besoins concrets de l'Etat en place (51).

Pestalozzi reste au contraire fidèle à l'intuition qui est au coeur de la démarche de Rousseau : le développement du phénomène industriel et technique entraîne avec soi la rupture du lien entre l'individu et le donné social. Certes, ses pensionnaires seront

demain des citoyens utiles à l'Etat, des "travailleurs", et non plus seulement des êtres pris en charge par la collectivité publique, mais la conscience de leur utilité, désormais fondée sur leur seule "industrie", fera dans le même temps se lever en eux la volonté de ne pas laisser non plus se déterminer hors d'eux les critères de cette utilité. Le *consensus* social est plus que jamais requis au milieu de la prolifération des intérêts, en même temps qu'apparaît toujours plus caduque la conception d'une entité politique qui se substituerait à la volonté des intéressés. Pestalozzi a bien exprimé ce rapport dialectique entre les prétentions de l'individu et l'organisation sociale dans une étude du *Schweizerblatt* de 1782 qui analyse précisément les conséquences de la généralisation du phénomène industriel dans les campagnes : "L'intérêt de l'homme pour le général s'affaiblit, note-t-il, à mesure qu'il a besoin de forces pour lui-même ; il s'ensuit que l'extension du bien-être social fait naturellement reculer chez l'homme sa libre influence sur le général, et plus haut un Etat élève le bien-être des citoyens pris un à un, c'est-à-dire, plus il rend heureuse la vie en société du peuple, plus il élève alors les besoins, les désirs et les souhaits du peuple, plus il oriente encore l'usage de toutes les forces particulières vers des points de vue privés et plus il place l'existence et la situation du particulier en dépendance d'une protection et d'une sécurité sur lesquelles il devient impossible et contre nature que chaque membre de l'Etat exerce une influence" (52). La totalité humaine organisée en Etat flotte ainsi, à l'image de l'entreprise du Neuhof, entre la prolifération des intérêts particuliers et la nécessité de reconstituer un univers sur lequel chacun sent cependant qu'il a moins de prise que jamais.

La question porte plus loin encore que l'horizon politique pour atteindre le fait même de l'existence d'un sens donné de l'humanité. Le discours "humaniste" que développe Pestalozzi lorsqu'il s'exprime sur le but dernier de son entreprise ne doit pas nous faire perdre de vue le fossé qui le sépare, dans la réalité de l'action engagée au Neuhof, de toute la tradition humaniste, poursuivie à l'époque par ceux qui se font appeler les *Philanthropes* (*Menschenfreunde*). Le principe qui guide ceux-ci est que l'humanité a un sens de fait, garanti par la seule nature ou avec l'appui d'une surnature,

que l'insatisfaction des hommes en présence de leur condition est essentiellement à mettre au compte d'une ignorance de ce fond, due à la situation dans laquelle ils se trouvent englués, et que l'éducation a pour but d'apporter à chacun la révélation de l'humanité : qu'elle est donc principalement affaire de connaissance. La particularité humaine s'engloutit ainsi dans un *cosmos* préétabli, d'abord accessible à un savoir. Pestalozzi, au contraire, engage immédiatement son action éducative en faisant de l'individu le centre de son action, de son besoin particulier, d'autant plus vif que l'intéressé est démuné, l'axe autour duquel se constituera son humanité, le levier qui devrait permettre une transformation radicale de l'humaine condition : "Le pauvre est dans la plupart des cas pauvre, répond à Tschärner Pestalozzi, parce qu'il n'a pas été éduqué à acquérir les moyens de satisfaire ses besoins : c'est ici qu'il faudrait arrêter le mal à sa source" (53). La révolution copernicienne est en marche.

On rattachera à ce bouleversement des perspectives traditionnelles la proposition du maître du Neuhof, qui ne scandalisera que ceux qui ne veulent pas comprendre que toute humanité est elle-même inséparable du besoin qui l'a produite, et ne cesse de la produire, dans une condition donnée : "Il est nécessaire que le pauvre soit éduqué à la pauvreté" (54). Si les Philanthropes ne peuvent voir dans cette exigence qu'une façon d'enfermer le malheureux dans la fatalité de son état, tandis qu'eux l'en arrachent en alimentant ses besoins d'une façon ou d'une autre, Pestalozzi veut au contraire, en renvoyant le pauvre à la maîtrise de sa propre situation, lui donner la force propre d'en sortir et de se libérer tant de cette condition que de l'emprise de ceux qui, sous couvert d'humanité, ont besoin du malheur d'autrui pour asseoir le sens de leur propre existence. Ainsi se trouve engagé, dès l'époque du Neuhof, le grand débat qui avait déjà été à l'origine du non de Pestalozzi aux humanistes zurichois de sa jeunesse, et qui va se poursuivre dans l'univers de l'Ancien Régime, puis à travers le mouvement ambigu de la Révolution, et jusque dans la discussion avec l'idéalisme allemand : son débat de toujours avec cet *aristocratism* foncier de l'homme, accroché à l'idée, elle-même fatale pour l'éducation, qu'autrui ne peut avoir besoin que de l'humanité dont j'ai le plan en tête.

Le lecteur des écrits sur le Neuhof sera sans doute surpris que l'on puisse dégager de telles perspectives d'une expérience aussi limitée dans l'espace et dans le temps. Et il n'aura pas tort dans la mesure où le problème du Neuhof naît précisément de la contradiction entre une action qui engage effectivement l'humanité dans un sens et une façon, pour son initiateur, de comprendre et de faire comprendre le sens de cette action en se référant à un *cosmos* qui ne peut plus la contenir. D'une part en effet, il fournit à l'enfant, à la faveur de l'apprentissage d'un métier au sein d'une entreprise vivant de son propre mouvement, le moyen décisif de se rendre autonome. Par ailleurs cependant, il continue de parler le langage moral, politique, religieux traditionnel d'un univers où les enfants ne cesseraient pas de recevoir de l'extérieur la raison d'être de leur force : du bon père Pestalozzi, de la bonne société, du bon Dieu... Certes, Pestalozzi a, en la circonstance, une excuse très valable, car il ne dispose, pour exprimer ce qu'il veut au fond, que du langage de son époque, le seul par lequel il puisse se faire entendre des parents, des bienfaiteurs, des lecteurs. Mais la contradiction n'en est pas moins dramatique pour le destin de son institut : il veut sincèrement l'autonomie pour chacun de ses enfants, son action oeuvre en ce sens, mais le discours par lequel il comprend celle-ci demeure celui de l'hétéronomie.

Le résultat ne se fait d'ailleurs pas attendre pour ce qui touche ce discours lui-même. On y retrouve bien en effet tous les ingrédients habituels du discours humaniste, mais le plus grand intérêt de leur présence ici réside dans le fait que chacun d'eux rend, au contact de l'action développée au Neuhof, un son singulièrement faux. Il est ainsi proclamé que "l'homme est, en toutes circonstances et en tout travail, également capable d'être dirigé vers le bien", mais de quel bien s'agit-il ? L'enfant, soutenu par ses parents, n'est-il pas en droit de comprendre *son* bien contre le bien de l'industriel qui exploite sa force de travail ? L'ordre moral est sauf au Neuhof et l'on y cultive les valeurs qui feront le bon travailleur et le bon citoyen, mais si les enfants ne s'y soumettaient que parce que leur père nourricier les y contraignait dans son propre intérêt ? Et qu'est-ce donc que cet amour qui unit tout le monde, alors que chacun, Pestalozzi en tête, ne recherche, d'une façon ou

d'une autre, que son profit dans l'affaire ? Et ce Dieu, clef de voûte de l'édifice, ne serait-ce pas en vérité l'ultime ressort en vue de promouvoir un intérêt trop bien compris ?... (55). Le malin génie, non plus du doute intellectuel, mais de l'intérêt qui colle désormais à toute démarche humaine, brouille ainsi le plus beau discours et finit par l'engloutir dans la contradiction sans fond d'une humanité qui ne parvient plus à se constituer hors de l'intérêt que chacun y prend. Et Pestalozzi d'abord.

Car il s'agit bien en dernière analyse, pour l'initiateur de l'expérience du Neuhof, de se comprendre d'abord lui-même dans toute l'affaire. Ce problème n'échappera pas au Pestalozzi du *Chant du Cygne*, qui récusera toute explication de son premier échec par le jeu des "mauvaises circonstances" et en imputera la responsabilité à son incorrigible nature de rêveur (56). Celui qui insiste en effet sur la nécessité pour l'éducateur d'aller s'informer sur place des conditions de vie, des besoins et des obstacles qui sont et demeureront le lot des enfants, est le même qui s'avoue le moins bien préparé techniquement pour les aider à prendre en mains le métier qui doit leur permettre demain de maîtriser leur condition (57). Il peut bien, calculant et recalculant au fil de l'expérience, multiplier les efforts pour dompter les réalités : son rêve d'une humanité installée dans l'autonomie court encore bien trop vite pour que ces réalités puissent suivre. Pour aller au fond de la contradiction : l'idéalisme du maître du Neuhof reste foncier au centre d'une action où la réalité est seulement sollicitée, tout au plus étudiée en fonction des nécessités, mais jamais véritablement *reconnue*. L'entreprise de Pestalozzi sombre de cette inadéquation.

En d'autres termes, le rêve, que Pestalozzi ne reniera jamais, devrait pouvoir produire les instruments de sa propre réalisation : place devrait pouvoir être faite à une véritable action éducative. Car le moindre paradoxe du Neuhof n'est pas que l'idée d'éducation qui porte toute l'entreprise ne parvient pas à prendre consistance en tant que telle. L'homme que les enfants rencontrent se partage entre deux attitudes : celle d'un chef d'entreprise qui dirige énergiquement leur main, celle d'un père qui les serre dans ses bras et

leur parle de coeur à coeur. Entre l'atelier et la *Wohnstube*, entre l'exigence technique et la spontanéité sentimentale, entre les contraintes de la production et le libre élan intérieur, aucun passage, aucune "méthode". Les enfants sont transplantés d'un univers dans un autre : ici les enfants sont inéluctablement enchaînés au "rouet qui fera d'eux de fiers citoyens", là ils s'entendent appeler "images de Dieu" (58). Ici l'on forme le citoyen, là, l'homme. Il faudrait assurément jeter un pont de l'un à l'autre, mais comment y parvenir sans invoquer un sens humain de fait qui remettrait en cause le principe de l'autonomie ainsi réalisée par le métier et sentie dans le secret du coeur ? Le paradoxe est ainsi que Pestalozzi, qui se présente d'abord comme un éducateur, ne parvient pas à l'être en réalité, qu'il ne peut empêcher que son projet fondamental ne s'engloutisse, ici dans son attitude de père, là dans son attitude de chef de production. Le problème se complique encore du fait que père, il ne l'est pas naturellement aux yeux des enfants, et que, d'autre part, il ne joue pas véritablement le jeu de l'industrie dans la mesure où celle-ci n'est au Neuhof qu'un moyen en vue de la réalisation d'un but "moral".

La contradiction est d'abord théorique, et il revient une nouvelle fois à Rousseau de l'avoir manifestée dans toute sa vigueur. D'une part en effet, l'acquisition du métier apparaît bien, au livre III de l'*Emile*, comme une étape décisive dans l'évolution qui conduit le jeune homme de la période de constitution de sa force particulière à celle de sa consolidation à travers les échanges économiques, qui appelleront bientôt eux-mêmes une organisation juridique et politique. Par ailleurs cependant, la reconnaissance du travail comme "devoir indispensable à l'homme social" est elle-même inséparable chez Rousseau d'une exigence d'indépendance dans, et malgré, le métier et d'une appréciation des professions à partir de ce principe, ce qui le fera écarter pour son Emile "ces stupides professions dont les ouvriers, sans industrie et presque automates, n'exercent jamais leurs mains qu'au même travail" (il cite "les *tisserans*, les faiseurs de bas, les scieurs de pierre") (59). Emile se donne, dans le métier, sa dimension sociale *et* autonome. Comment, maintenant, répondre à cette double exigence dans une action qui ne soit plus seulement simulée ? Comment en particulier

situer par rapport à l'un et à l'autre principes une action éducative qui a plus que jamais sa raison d'être à l'époque où la technique opère sa percée décisive hors de la nature ? Rousseau laisse à plus téméraire que lui le soin de résoudre ce problème, assurément insoluble dans les termes où il se trouve posé.

Pestalozzi ne peut, pour sa part, que vérifier le sérieux du dilemme : lui qui *veut* être éducateur, ne *peut* l'être en réalité.

On ne s'étonnera pas, dans ce contexte, de voir la formation proprement intellectuelle jouer un rôle tout à fait accessoire au Neuhof (60). Les enfants s'initient à la lecture, à l'écriture et au calcul, mais dans la seule mesure où ces connaissances leur sont et leur seront utiles dans le métier : ils les acquièrent le plus souvent en travaillant (61). Le principe est ainsi posé, sur lequel Pestalozzi ne reviendra jamais, même lorsque sa réflexion ultérieure le conduira à dégager le savoir du métier et à faire sa place à une éducation de l'intelligence : tout savoir, s'il veut dans le même temps avoir la garantie de son efficacité et ne pas échapper à la maîtrise de celui qui le met en oeuvre, ne doit jamais perdre sa dimension *pratique*, au point de rencontre de la réalisation technique et de l'intérêt que l'homme y prend. Le premier résultat, déjà perceptible au Neuhof, de cette exigence fondamentale est une volonté de simplification des techniques d'acquisition du calcul et du langage, qui facilite l'appropriation par l'enfant du contenu proposé (62). La constitution de ce savoir autonome reste cependant ici prisonnière des contraintes imposées de l'extérieur par l'apprentissage du métier.

Ce double point de vue, autonome et hétéronome, se retrouve dans l'enseignement moral dispensé au Neuhof. Certes, Pestalozzi peut insister sur le fait qu'il ne s'agit pas, la plupart du temps, d'un "enseignement d'instituteur", mais bien plutôt d'un "enseignement coopératif" (*theilnehmender Unterricht*), où toutes les occasions sont saisies qui permettent à l'éducateur de prendre part à la vie des enfants et à ceux-ci de prendre part aux préoccupations de celui-là (63). Place reste cependant faite, par ailleurs, à l'apprentissage naturellement contraignant des vertus du travail, de l'ordre et de l'obéissance (64). Le problème naît alors de ce que les deux

attitudes du même Pestalozzi ne peuvent qu'interférer dans la réalité de l'expérience quotidienne : si l'enfant renonce à voler, d'abord par crainte de la punition qui s'abattra sur lui, puis par amour pour son "père" qui le serre dans ses bras, il faut redouter que ces deux attitudes à son égard, loin d'approfondir sa résolution de ne plus voler, ne l'affaiblissent au contraire, car l'enfant ne peut qu'être profondément troublé par un contraste aussi brutal dans la relation qui le lie au même homme. Les choses sont assurément plus aisées dans l'univers de l'*Emile*, où c'est l'impavide nature qui tantôt impose la nécessité, tantôt libère la spontanéité. Pestalozzi, comme nous le révélera encore avec la plus grande netteté la lecture du *Journal* de 1774 sur l'éducation de son fils, prétend bien assumer dans sa contradiction ce double rôle de la nature, alors que son action même, parce qu'elle n'est qu'humaine, ne peut réaliser ni la pure sensibilité, ni la pure raison.

Et que dire enfin de son attitude à l'égard de ce qui constitue la clef de voûte de son univers de l'époque, la religion ? Le Dieu que l'enfant rencontre est en vérité double. C'est, d'une part, le Dieu du coeur et du sentiment, Celui qui garantit à l'homme broyé par le mécanisme du métier et de la contrainte sociale sa satisfaction d'individu envers et contre tout (65). Mais c'est tout autant le Dieu des religions positives, Celui dont les enfants sont tenus de suivre le culte et d'entendre la doctrine, réformée pour les uns, catholique pour les autres, le Dieu, sinon de l'ordre, au moins d'un ordre, Celui qui fait pièce au désir égoïste et anarchique de chacun, Celui que l'entrepreneur du Neuhof est bien heureux en tout cas d'avoir à ses côtés pour stimuler l'ardeur au travail de ses pensionnaires (66). Dans un ciel vidé de la Révélation, aucun lien n'unit plus le Dieu du coeur et le Dieu de la raison sociale. La construction du Neuhof n'a pas de clef de voûte en vérité : elle ne peut que s'écrouler.

Et l'édifice s'écroulera, malgré une poignée de bienfaiteurs plus généreux par nature que véritablement éclairés sur ce que son architecte voulait au fond. Les hommes politiques, les pasteurs, le monde enseignant, les parents, bref, l'humanité en place ne pouvait,

dans l'état des esprits, supporter bien longtemps en son sein une telle expérience qui la provoquait au plus profond d'elle-même. Elle était prête, cette humanité, à préparer aux insatisfaits le meilleur des mondes, le plus harmonieux, le plus juste, mais qu'un original se lève, bouscule la règle du jeu et entreprenne d'agir comme si tout projet d'ensemble sur la société n'était qu'un nouveau piège visant à étouffer le désir humain en ce qu'il garde d'infiniment particulier, voilà qui n'était pas supportable. Pestalozzi pressait ses contemporains éclairés d'achever ce qu'il n'avait jamais cessé de tenir pour une "*demi-Aufklärung*", en les invitant tout simplement à réfléchir sur l'intérêt qu'ils prenaient eux-mêmes à ce mot : son propos était cependant trop fort pour une humanité encore naïvement attachée à sa généralité.

L'expérience échoua, engloutissant pour longtemps le crédit, financier et moral, de son initiateur. Elle échoue, mais le chemin n'a pas été parcouru en vain. D'abord, Pestalozzi pourra toujours soutenir qu'il était parti d'un bon pied : il n'y avait pas d'autre façon d'assumer dans la réalité la totalité de la prétention humaine à l'autonomie. En faisant ensuite proliférer autour d'elle la contradiction, l'expérience éveillait son initiateur, qui avait naïvement misé sur un accord préétabli entre le désir humain d'autonomie et l'humanité de fait, à la conscience qu'un abîme se creusait en réalité, sous son action, entre l'un et l'autre : que le fait humain ne se coulait pas *naturellement* dans le moule du sens le plus généreux rêvé pour lui. Enfin, tout en manifestant tout le poids de sa réalité, la nature ne laissait cependant pas celui qui reprendrait un jour le chemin sans indications sur la façon dont pourraient être surmontées les contradictions qui avaient eu raison de sa première expérience.

Les textes la relatant, dans la mesure où ils sont écrits en une période où l'institut bat de l'aile, portent déjà, jusqu'à un certain point, l'indication de ces issues. C'est ainsi que les difficultés économiques du Neuhof conduisent déjà Pestalozzi à prendre une certaine distance critique vis-à-vis du fait industriel en tant que tel, bientôt reconnu dans son immense complexité, en attendant qu'il réintègre la banalité des choses humaines. L'Etat, d'abord

récusé, est bientôt appelé à l'aide pour soutenir de son autorité l'éducateur contre les parents. Le glissement le plus sensible s'opère cependant, chez Pestalozzi, autour de l'attitude religieuse. Dans un premier temps en effet, le maître du Neuhof mise sur un accord de fait entre la liberté de l'enfant de Dieu et l'humanité créée. Son discours religieux est alors de forme ontologique, s'appuyant sur un savoir et une certitude de fait : "La pensée, écrit-il dans sa lettre datée du 10 janvier 1777 à Tschärner, lorsqu'ils sauront, lorsqu'ils sentiront qu'ils devront en un jour grave rendre des comptes à Dieu leur Père..." (67). Dans la lettre suivante cependant, où il fait état de la maladie d'Anna, de l'ingratitude et de la méchanceté des enfants et de la mauvaise tenue de son personnel, il finit par convenir que, dans la mesure où "nous vivons toujours parmi de mauvaises gens" et où "les enfants pauvres verront toujours des exemples de grossièreté, de vulgarité et de méchanceté", il n'y a d'autre issue au problème que de transformer en objet de *croissance* ce qui était précédemment présenté comme la matière d'un savoir salvateur : "Il n'y a pas d'autre aide, écrit-il alors, que leur foi en Dieu, rémunérateur du bien et du mal, et en Jésus leur sauveur, leur ami et frère, leur foi dans les espérances et les conditions de la vie éternelle, leur foi dans les dangers de la corruption éternelle..." (68). Le but divin, que Pestalozzi croyait inscrit dans le mouvement de la nature, tend ainsi, sous les coups de boutoir de l'expérience, à se laisser de nouveau comprendre à travers la catégorie de la foi : la *Veillée d'un Solitaire*, qui fera l'objet des analyses du prochain chapitre, est ici déjà en germe, comme s'ouvre déjà ici la longue interrogation de Pestalozzi sur la place d'une foi dans un univers humain qui continue à être essentiellement mu par le désir d'autonomie. On remarquera encore que la foi se dégage ici à la faveur de la reconnaissance d'une méchanceté de fait des hommes.

L'univers de Rousseau, dans la mesure où il restait prisonnier d'un naturalisme, fût-il le plus conséquent lorsqu'il se construisait sur le refus de l'action, est donc déjà en voie de dépassement dans l'expérience de son disciple le plus fidèle. Dépassement certes, mais en aucun cas reniement. Le désir humain d'autonomie demeure fondamental : il s'agit désormais de le comprendre d'une

façon telle qu'il puisse avoir un sens non plus seulement en soi, mais pour les hommes réels. Pour un être qui peut toujours, tôt ou tard, récuser la plus belle idée que le plus généreux des hommes et le plus attentif des pères a sur lui : Jakob.

L'éducation de Jakob : désir et système

Il pourra sembler surprenant que nous associions à la faille manifeste de l'entreprise économique-pédagogique du Neuhof l'échec de l'éducation de Jakob, alors que rien n'indique que le père ait seulement eu conscience à l'époque de s'y mal prendre. Des indices concordants permettent cependant de penser qu'il s'est joué, autour de l'éducation de l'enfant, un drame dont les premiers fils se nouèrent avec l'opposition latente d'Anna et de son entourage au système de formation qu'Heinrich s'efforçait d'appliquer à son fils, et dont les points de rupture furent d'abord l'éloignement de Jakob, confié à des mains étrangères, puis cette terrible scène de mars 1787 où le jeune homme sera ramené au Neuhof, à jamais brisé en son corps et en son esprit. Revenant sur ce dernier événement dans une ode autobiographique de 1804, Pestalozzi n'hésitera pas à le mettre en rapport avec *la* contradiction de son être comme de son action éducative (69). L'aveu sera encore plus explicite dans une lettre de 1792 à Nicolovius, où il laissera échapper à propos de son fils : "Ah, mon Dieu ! Il est la victime de ma foi aveugle dans les hommes" (70). De la ruine de son enfant, il voudra assumer aussi la pleine responsabilité.

Qu'il existe un lien étroit entre le "système" qui a présidé à la première éducation de Jakob et les principes selon lesquels étaient formés les pensionnaires du Neuhof en général, nous en avons pour preuve le témoignage de Niederer, lorsqu'il publiera, dans ses *Pestalozzische Blätter* de 1828/9, le fragment du *Journal* rédigé par Pestalozzi sur l'éducation de son fils. Après avoir révélé les traits contradictoires qui ne devaient cesser de miner la personnalité et l'action de Pestalozzi (Niederer pense d'abord à la ruine de l'institut d'Yverdon), son ancien collaborateur écrit à

propos du Journal de 1774 : "... ce sont les traits qui se manifestent déjà ici [...] Car hélas ! Son fils partagea également le sort de l'institut. Il s'effondra dans la fleur de l'âge. De l'aveu même de Pestalozzi, il succomba, brisé par les règles et les exigences contre lesquelles sa nature libre, éduquée à *la Rousseau*, se rebellait, et cette nature, durement traitée parce qu'elle ne pouvait se plier, devait se briser, et se brisa". Et Niederer poursuit : "Reproduisant fidèlement mot à mot le fragment du Journal, nous le comptons parmi les témoignages les plus parlants de son esprit, pour un témoignage presque merveilleux pour le temps de sa composition et pour l'évolution à venir de Pestalozzi. Car les germes de toute la vérité et de toute l'erreur de sa carrière pédagogique future s'y trouvent déjà complètement déterminés et contenus dans toute leur singularité" (71).

L'analyse du fragment de *Journal* de 1774, tel qu'il est reproduit dans l'Édition Critique, nous éclaire sur les principes qui guident ici l'action pédagogique de Pestalozzi (72). Le modèle est, sans conteste, l'*Emile* : référence est faite plusieurs fois explicitement au livre de Rousseau, et l'on n'a aucune peine à reconnaître, au fil des notations, autant d'applications et de vérifications des principes chers au Genevois. Le père face à son unique fils se trouve en outre dans une situation plus proche de celle de l'*Emile* que lorsqu'il évolue au milieu de ses enfants adoptifs.

En un endroit cependant, Pestalozzi prend explicitement quelque distance vis-à-vis de Rousseau, dont il relève une "erreur". Après avoir en effet aligné sur deux colonnes les "raisons en faveur de la liberté" et les "raisons en faveur de l'obéissance" - raisons qu'il puise, dans un sens comme dans l'autre, à l'intérieur de l'*Emile* même -, il conclut : "Où se situe l'erreur ? La vérité n'est pas unilatérale. La liberté est un bien et l'obéissance l'est pareillement. Il nous faut relier ce que Rousseau a séparé. Convaincu de la misère née d'une entrave insensée qui humiliait le genre humain, il n'a pas trouvé de limites à la liberté" (73). Et Pestalozzi enchaîne : "Rendons applicable la sagesse de ses principes. Maître, sois convaincu du bien de la liberté ; ne laisse pas ta vanité t'exciter à faire produire des fruits qui ne soient pas mûrs. Que ton

enfant soit libre autant qu'il puisse l'être ; apprécie chaque possibilité de lui donner liberté, tranquillité et égalité d'âme ; que tout, absolument tout ce que tu peux enseigner à travers les conséquences de la nature intérieure des choses, tu ne l'enseignes pas au moyen des mots. Laisse-le voir et entendre et trouver et tomber et se relever et se tromper ; pas de mots là où l'action, où l'acte est possible. Tu verras que la nature l'enseigne mieux que les hommes. Mais lorsque tu perçois la nécessité de l'habituer à l'obéissance, alors prépare-toi toi-même avec le plus grand soin à ce devoir (*Pflicht*), difficile dans le cadre d'une éducation libre" (74).

L'enfant se trouve ainsi engagé dans une double forme d'éducation. Il est, d'abord et essentiellement, laissé au libre mouvement de la nature éducatrice, que l'art humain se contente d'accompagner. Mais dans les quelques moments privilégiés où Pestalozzi juge que doit être formée "la nécessaire disposition à se façonner mutuellement (*an einander zu arbeiten*)", alors l'enfant doit se plier, sans échappatoire possible, à la volonté de son père : "Il faut qu'ici la nature et le penchant à la liberté soient pour ainsi dire absolument entravés. Que ces moments soient sans espoir, ils seront alors sans trouble" (75). De fait, nous sommes témoins de vigoureux affrontements où la volonté du père rencontre à nu celle de l'enfant : ici il ne lui laisse le choix qu'entre ce qu'il exige et son irritation, qui entraînera la punition ; à un autre moment, il n'hésite pas à mettre en échec le caprice de Jakob en lui opposant brutalement et de propos délibéré son propre caprice (76). Le principe est même admis que "dans quelques rares cas, l'homme est contraint d'obéir aveuglément" (77).

En procédant de cette double façon, Pestalozzi peut être convaincu de demeurer fidèle aux principes comme à la façon de faire du pédagogue d'Emile. Celui-ci ne préconise-t-il pas en effet une double éducation, l'une par les choses, "à travers les objets qui nous affectent", l'autre par les hommes, "la seule dont nous soyons vraiment les maîtres", et dont Rousseau nous offre quelques exemples percutants. S'il est question, dans le même passage, d'une troisième éducation, celle de la nature, manifeste à travers "le développement

interne de nos facultés et de nos organes", Rousseau précise bien que cette éducation "ne dépend point de nous". Son rôle est cependant essentiel à ses yeux dans la mesure où cette troisième éducation va servir de norme aux deux autres : l'éducation par les choses comme l'éducation par les hommes trouveront leur sens dans le développement autonome de la personnalité de l'enfant (78). Concrètement, il s'agira pour le pédagogue de diriger son action de telle façon que la force de l'enfant s'affermisse au contact de l'expérience, de celle des choses comme de celle des hommes, tout en ne faisant rien qui le laissât soupçonner que cette force n'est pas la sienne : il devra faire en sorte que l'enfant se donne librement la matière de sa liberté.

Pestalozzi ne vise en principe pas d'autre but dans l'éducation de son fils. En laissant Jakob se mouvoir en pleine liberté "dans la libre salle de cours de la nature entière", puis en travaillant, cette fois sans aucune concession à la nature, l'éducation de sa volonté, il devrait obtenir le résultat visé par l'*Emile* : la constitution d'une personnalité capable de s'orienter d'elle-même et dans le monde des choses et dans celui des hommes. Le pédagogue du Neuhof oublie seulement de prendre au sérieux l'avertissement de Rousseau qui, de la mise en rapport des deux premières formes d'éducation avec la troisième qui leur sert de concept régulateur, conclut que "sitôt que l'éducation est un art, il est presque impossible, puisque le concours nécessaire à son succès ne dépend de personne" (79). Le Génévois a en effet la meilleure raison de conclure ainsi à la quasi-impossibilité d'une action éducative qui prétendrait réaliser l'idéal qu'il vise : toute action réelle en ce sens véhicule inévitablement la négation de la liberté de l'autre. Le pédagogue d'Emile saura se dégager de cette impasse en recourant à une notion de nature qui va lui permettre de maintenir théoriquement pure l'exigence d'autonomie humaine, tout en prenant en compte et la contrainte des choses et surtout celle des hommes, Il pourra donc agir parfaitement en évitant les pièges d'une action réelle ; c'est en réalité la Nature, garante à la fois du sens de ce monde donné et du sens que les hommes donnent librement à celui-ci, qui agit à travers le gouverneur d'Emile.

Pestalozzi ne s'embarrasse cependant pas de telles subtilités : pressé par sa situation concrète de père responsable du destin de cet enfant qui a nom Jakob, il lui faut bien agir. Dès l'instant cependant où il met en oeuvre la double éducation préconisée par Rousseau, l'avertissement de ce dernier prend effet : la nature-référence s'engloutit dans l'action de l'éducateur et celui-ci se trouve alors engagé à fond dans deux attitudes contradictoires vis-à-vis de l'éduqué, l'une qui est de pure inaction en présence d'une nature seule agissante, l'autre qui est de pure action à l'exclusion de toute participation de la sensibilité. En agissant effectivement, Pestalozzi se prive de l'élément théorique qui avait permis à l'auteur de l'*Emile* de surmonter la contradiction radicale de ces deux attitudes, et il ne peut empêcher que son action apparaisse totalement incompréhensible aux yeux de l'observateur, mais surtout à ceux du sujet/objet de cette éducation.

La question qui est au fond du débat est bien de savoir s'il est en réalité possible, comme s'y emploie Pestalozzi, de "relier ce que Rousseau a séparé". Si l'auteur de l'*Emile* parvient bien à contenir dans son ouvrage le principe de la liberté autonome et celui de la constitution d'un ordre social réglé par la loi, c'est qu'il présuppose à chaque instant l'existence d'une nature-liberté dont "l'ordre des choses" ne serait que l'expression objective et "l'ordre des volontés", l'expression subjective (80). Ce lien synthétique, Pestalozzi n'est cependant plus à même de le voir dès lors qu'il transforme l'idée rousseauiste en action et l'engage dans cette réalité impure, mixte suspect de donné et d'intérêts humains, contre laquelle l'auteur des *Discours* avait précisément dressé sa vision d'un état de nature. L'auteur du *Journal* de 1774 se retrouve ainsi devant la nécessité de rétablir ce lien, mais, dans la mesure où il continue de prendre au sérieux la double exigence de Rousseau, il se place dans l'impossibilité d'y parvenir, car les deux attitudes qu'il met en oeuvre s'excluent mutuellement du point de vue de l'action proprement humaine. Celle-ci est en effet contrainte de se nier comme telle lorsque la nature agit, et de nier tout aussi radicalement la nature lorsqu'elle se veut proprement humaine. D'une part, Pestalozzi ne fait rien et de l'autre, il ne fait rien ; d'un côté, il laisse faire absolument la nature formante,

tandis que de l'autre, il manifeste à l'état pur la volonté humaine de formation ; ici une pure inaction, une totale in-éducation, là une action d'autant plus pure qu'elle est sans contenu, pure rencontre de volontés.

On retrouve, cette fois au plan des principes philosophiques, le phénomène que nous avons observé par ailleurs dans l'attitude de Pestalozzi au milieu de ses enfants du Neuhof : aucune oeuvre d'éducation ne peut réellement se constituer dans ces conditions. Nature absolument sensée d'un côté, sens que l'homme prétend se donner absolument de l'autre : l'action de Pestalozzi ne peut prendre réalité dans la mesure où elle disparaît tantôt dans le sens de fait de sa propre matière, tantôt dans la volonté pure de donner à ce monde un sens qui ne doit rien à ce qu'il est en fait. Ce que Rousseau a séparé, il est assurément impossible de le relier si l'on prend au sérieux la double exigence qu'il pose. Dans la mesure où il lui faut bien agir et où, d'autre part, il refuse de liquider l'héritage rousseauiste en faisant retour vers des positions "classiques" fondées sur une nature qui garantirait de l'extérieur le sens de l'humanité, Pestalozzi n'a plus d'autre issue que de prendre le risque d'un éclatement de tous les instants de son action éducative.

Ce risque, il l'assume pleinement dans la formation de l'être qui lui est le plus cher au monde, et il l'assumera encore dans toutes ses conséquences lorsque le destin de son enfant lui sera un reproche vivant de son obstination d'alors. Car on comprend aisément l'effet désastreux qu'a pu avoir une pédagogie aussi systématiquement contrastée sur la constitution, déjà très délicate de nature, du petit Jakob. Tantôt le jeune être hypersensible est abandonné dans la nature au libre mouvement de son désir, tantôt ce désir se trouve arbitrairement réprimé. Sa liberté naturelle se mue brusquement en une absence totale de liberté. Emile connaissait aussi de tels contrastes d'attitude chez son pédagogue, avec cependant cette différence essentielle que ce dernier ne s'engageait jamais personnellement dans l'affrontement et prenait le plus grand soin de placer entre lui et son élève la "nécessité des choses". Pestalozzi au contraire ne peut faire autrement que d'endosser, aux yeux de son fils, l'entière responsabilité d'une action qui apparaît à celui-ci d'autant moins

naturelle et d'autant plus tyrannique que, lorsque son désir se donne libre cours, son père se tait. Quotidiennement confronté à cette contradiction entre l'attitude de l'être qu'il a de plus cher selon la nature et le mouvement absolument contre nature que ce même être engage soudainement dans sa direction, Jakob a toute raison de ne pas comprendre et d'en être perturbé au plus profond de lui-même.

Pour combler le fossé qui se creuse au centre même de son rapport avec Jakob, Pestalozzi en appelle à la confiance : "Il doit (*soll*) te faire confiance", insiste-t-il (81). Mais on voit difficilement comment la confiance peut prendre racine sur un terrain où n'existe aucun point de rencontre entre la sensibilité et la volonté. Lorsque l'enfant évolue librement dans la nature sous le regard absent de son père, le terme de confiance n'a assurément guère plus de sens que dans l'univers naturel du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, et il n'en a pas non plus dans le monde de la pure rencontre des volontés. La confiance apparaît comme un *devoir* pour Pestalozzi dans la mesure où il importe que la décision informe la matière sensible de l'éduqué. Mais le peut-elle si l'on récuse par principe toute action sur cette sensibilité ? Le devoir de confiance a grande chance de demeurer *pur* devoir, et ce problème doit être d'autant plus sensible à Pestalozzi que la nature installe d'entrée le père et son enfant, désir né de son désir, dans une concivence des sensibilités.

La même contradiction se développe autour de l'exigence formulée quelques lignes plus loin : "Que le devoir et l'obéissance lui deviennent une joie !" (82). Qu'est-ce donc qu'une joie qui n'ait pas d'attache sensible ? Or l'obéissance s'établit essentiellement, dans le système de Pestalozzi, sur la négation absolue du libre mouvement de là sensibilité. La synthèse du devoir et du bonheur est impossible dans un tel univers : lorsque Jakob est heureux, c'est qu'il n'a pas à obéir ; lorsqu'il lui faut obéir, c'est qu'il ne doit pas être heureux. Que le devoir et l'obéissance *doivent*, et doivent seulement, conduire à la joie, montre une nouvelle fois qu'un signe est fait, par-delà la contradiction, vers la nature, mais sans qu'aucun passage ne soit encore indiqué qui permette de franchir

effectivement le fossé ainsi creusé.

Il serait encore aisé de relever la contradiction qui affecte cette notion d'accoutumance (*Übung*) en laquelle Pestalozzi voit, pour l'homme "entravé dans ses désirs (*Begierden*)", le moyen privilégié de "parvenir à une paisible domination (*Überwindung*) de ceux-ci" (83). L'habitude ne s'acquiert-elle pas à travers un modelage de la sensibilité, qui implique inévitablement une action de l'éducateur sur la nature spontanée de l'enfant ? Rousseau était une nouvelle fois plus conséquent que son disciple lorsqu'il récusait comme un "vice" toute habitude imposée à l'homme par un volonté particulière et ne voulait admettre que l'asservissement à la nécessité des choses ou à celle de la raison. Le seul problème est que la seconde ne se manifeste, dans la réalité, qu'à travers la rencontre effective, dans des circonstances données, d'êtres animés par le *désir d'avoir* raison. Le praticien qu'est Pestalozzi n'échappe pas à l'exigence posée par sa propre expérience : l'accord de droit appelle un accord de fait, réalisable à la faveur du non renouvelé de chacun - de l'habitude de dire non - à ce qui n'est en lui que le désir. Tout le problème est, une fois encore, d'engager la volonté d'autonomie dans la réalité sociale sans l'y laisser piéger.

La preuve est ainsi multipliée que celui qui entreprend de mettre en pratique les principes de l'*Emile* ne peut plus, au plan où les questions sont désormais posées, trouver cet indispensable passage vers la réalité humaine. Il ne peut plus en particulier tablir, dans son action, sur une harmonie préétablie entre le désir humain d'autonomie et ce que sont les hommes en fait. Il lui faut alors, comme Rousseau le conclut pour son propre compte de la logique de son analyse, renoncer à agir, ou, s'il veut agir, repenser de fond en comble le système du Genève de telle sorte que l'action humaine, sans renier la volonté d'autonomie qui la porte, parvienne à se donner les conditions de son déploiement en ce monde. Nous avons pu d'ailleurs remarquer que l'expérience même du Neuhof, bien qu'elle éclate dans la contradiction des principes qui l'animent, ne laisse pourtant pas sans indications son téméraire initiateur. Il reste que le temps n'est pas encore venu où ses indications s'imposent avec une telle force qu'elles conduiront Pestalozzi à

réviser sa façon de comprendre le rapport qui lie les éléments fondamentaux du système.

Il y va, au fond, de la notion de nature humaine. La conception de Rousseau constitue ici, comme en d'autres domaines, un point limite où confluent les courants du passé et contre lequel, dans le même temps, ils se brisent et se mettent en quête d'un nouveau chemin. La notion de nature, qui avait fait les beaux jours de la tradition platonico-chrétienne, éclate en effet dans les écrits du Genevois en libérant, d'une part, l'idée d'un sens humain pour soi et, de l'autre, la réalité brute d'une humanité en soi, abandonnée à la dérive de l'histoire. Si l'humanité éclate ainsi en sa forme autonome et en sa réalité insensée, l'antique notion se survit cependant, chez Rousseau, dans la nostalgie d'une unité passée, irrémédiablement perdue, et dans le rêve d'une unité à venir, absolument inaccessible. Cette vision se sait et se veut cependant trop franchement idéaliste pour parvenir à dissimuler l'insoutenable réalité : celle d'un univers humain désormais déchiré entre son sens et son fait, l'exigence d'une action qui se veut plus que jamais humaine et la certitude de son étouffement dans un monde plus que jamais étranger à ce que l'homme veut au fond. L'expérience du Neuhof s'engloutit toute entière dans la faille ainsi ouverte au cœur de l'humaine nature.

Ce que Rousseau laisse entendre, c'est qu'il n'y a plus en réalité, mais seulement en rêve, de continuité entre le donné humain et l'humanité que l'homme est en droit de se donner. L'erreur de Pestalozzi est d'avoir pris le rêve de Rousseau pour la réalité. En laissant Jakob évoluer le plus librement à la main de la nature, il croit se conformer à ce que veut cette nature en soi pour l'homme : il laisse en fin de compte se développer le processus de création qui, dès le premier instant de la conception, a échappé aux parents. En préparant par ailleurs, dans la pure rencontre des volontés, son fils aux "devoirs, habitudes et dispositions de la vie en société" dans le but d'en faire un "citoyen utilisable" (84), Pestalozzi a bien conscience de ne contredire en rien le mouvement précédent et de réaliser ici, dans la perspective de la loi voulue par l'homme pour l'homme, ce que l'humaine nature réalise au fond de son propre

élan. Le père peut, confiant en cette harmonie de principe, se transformer en tyran : aucun ange n'arrête plus le bras du sacrificateur.

Aucun ange, aucune puissance surgie de l'extérieur. Car tout le drame qui se joue autour de Jakob, et dans l'entreprise du Neuhof en général, trouve son origine dans le fait qu'il n'y a plus, pour l'homme, de synthèse *donnée* entre la nature et la loi, entre le fait humain et son sens. Si Rousseau s'en donne manifestement la vision, c'est qu'elle n'existe plus dans la réalité. Il s'ensuit que le père qui confie son enfant au libre mouvement de la nature, s'expose à le voir se briser avec d'autant plus de douleur contre la loi des hommes. Il s'ensuit encore que le maître ne pourra faire accéder l'enfant à l'univers de la loi qu'en violant d'une façon ou d'une autre la spontanéité de sa nature. Que le même homme prétende assumer pleinement l'une et l'autre attitudes, et il se condamne à voir l'enfant sombrer dans la contradiction de son désir systématiquement reconnu et systématiquement nié : la nature de Jakob devait se briser.

On invoquera le bon sens contre le système de Pestalozzi. Mais l'invocateur doit bien comprendre dès maintenant que pour celui qui a pris la pleine mesure de la double exigence rousseauiste, celle de former un homme social qui soit cependant autonome et celle de former un homme libre qui assume pourtant toute la réalité sociale, il n'est plus possible de faire marche arrière et de chercher refuge en particulier vers des positions où la contradiction est supposée surmontée avant même d'être posée. Pestalozzi, comme Rousseau, n'appartient déjà plus à ce monde donné des synthèses préfabriquées. Il est là désormais, avec ce désir de sens dont il est le seul maître, au centre d'un monde social, politique, religieux, éducatif même, qui ne constitue plus que la matière dont il attend la réalisation de son désir de sens. Toute la question est de savoir comment les deux univers se rejoindront.

Ce débat devient essentiellement celui de l'éducation. Car, les termes du pari rousseauiste acceptés, le problème se pose de savoir comment je puis encore engager une action en direction de

l'un de mes semblables, et en particulier de celui - l'enfant, le pauvre - qui attend le plus de mon intervention parce qu'il est le plus démuné, alors que ce que doit produire cette action, la réalisation par chacun en ce monde de son désir d'autonomie, échappe radicalement à son initiateur. Pestalozzi, qui s'efforce au Neuhof de rechercher "l'aide nécessaire dans les forces et les dispositions mêmes de l'homme à sauver", ne peut assurément plus lui parler sans contradiction le langage d'une humanité sauvée en fait, le discours d'une unanimité *a priori* des forces individuelles. Il ne peut même plus profiter du lien naturel qui l'unit à son enfant pour l'introduire d'un coup dans l'univers de la raison commune : Jakob se rebiffe. Tout se passe alors comme si le double échec du Neuhof appelait une *autre* forme de rapports entre les hommes, une forme telle que l'humanité de chacun n'aurait plus de raison d'aller chercher ses racines dans la vision d'un autre. Tout se passe comme si le désir d'humanité se levait désormais en chaque individu et récusait d'entrée le système d'humanité, l'humanité systématique, sous lequel il s'était jusqu'ici traditionnellement laissé comprendre. Comme si l'humanité s'ouvrait désormais comme possibilité essentielle en chacun de ses représentants. Comme possibilité qui ne réclamerait plus, pour se réaliser, ni théoriciens ni visionnaires, mais d'habiles jardiniers : des *éducateurs*.

Le double échec du Neuhof appelle ainsi l'éducation. Il fallait en effet que l'attitude du bon père heurtât de plein fouet celle du maître et de l'entrepreneur intraitable, pour que Pestalozzi comprît un jour que la personnalité autonome naît en fait de l'antagonisme, sans issue au plan de leur affrontement, entre la nature et la loi. Il fallait cette ruine de l'action dans sa propre négation pour que surgît l'action vraie, celle qui ne se réfère à aucune autre vérité qu'à la réalisation du désir d'autonomie de chacun. Il fallait encore que le vieux monde serré au creux de la nature se brisât contre la prétention du monde technique, pour que se levât, à égale distance entre le renoncement en la nature et l'illusion prométhéenne, une humanité enfin capable de se produire elle-même : de *s'éduquer*. La notion d'éducation, que Pestalozzi poursuit obstinément depuis sa jeunesse, apparaît bien ainsi comme l'arche qui devrait permettre à l'humanité disloquée de se retrouver elle-même par-delà le tourbillon.

Il reste à construire l'embarcation d'un bois solide. Le Neuhof se voulait une première réalisation en ce sens, mais le flot n'a pas tardé à la faire éclater, rejetant sur la grève les débris du bateau en même temps que son navigateur ruiné et déconsidéré. Le voilà cependant déjà qui travaille à un nouveau plan.

PREMIERE PARTIE - Chapitre II

1. Rousseau, *O.C.*, IV, 459-460.
2. *SB* I, 82₁₉₋₂₃ ; 97₆₋₉ ; 98₁₄ ss ; 107-8.
3. *SB* I, 29₁₋₃ ; 45₂₁₋₂₅ ; 123₂₂₋₃₅ ; 143₁₄₋₁₇ ; 348-9 ; 360.
4. H. Wahlen, *J.R. Tschiffeli, ein Reformator der bernischen Landwirtschaft*, A. Francke A.G., Berne, 1940, p. 55 ss.
5. Rousseau, *O.C.*, III, 171-3.
6. *Ibid.*, IV, 835-6.
7. *SW* XXVIII, 225-6.
8. Lettre du 2/3 avril 1768, *SB* I, 291-5.
9. *SB* I, 162.
10. *SB* I, 302-3 ; cf. aussi *SB* III, 14₁₆ ss et 17₇ ss.
11. *SW* I, 12 ss.
12. *SB* I, 302-3.
13. *SW* XXVIII, 225-6.
14. *SB* I, 434.
15. *SB* I, 162-3.
16. Cpr. la lettre du printemps 1768 à Heinrich Füssli, *SB* III, 12-14, et celle du 19 décembre 1771 à Hirzel, *SB* III, 25 ss. Voir également *SB* II, 355-6.
17. *SB* III, 24₉₋₁₀ (428-9) ; *SW* XXI, 165₅ ss ; *SW* XXVIII, 228-9.
18. *SB* III, 46-8. Sur toutes ces affaires, lire les *Birrer Erinnerungen an Heinrich Pestalozzi* du maître d'école Huber de Lupfig et du pasteur Baumann de Birr, reproduits dans les *Pestalozzi-Blätter*, Jhrg. 3/4, 1882/3, p. 66-85.
19. *SW* I, 87₇₋₈ (386-90).
20. *SW* XXVIII, 230₃ ss.
21. *Aufsätze über die Armenanstalt auf dem Neuhofer*, *SW* I, 135-190 : *Eine Bitte an Menschenfreunde und Gönner, zu gütiger Unterstützung einer Anstalt, armen Kindern auf einem Landhause Auferziehung und Arbeit zu geben* (1775), *SW* I, 137-141 ; *Herrn Pestalotz*

- Briefe an Herrn N.E.T. über die Erziehung der armen Landjugend* (1777), 142-175 ; *Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit* (1777), 176-182 ; *Zuverlässige Nachricht von der Erziehungs-Anstalt des Herrn Pestalozze* (1778), 182-190.
22. *Ein Schweizerblatt* (1782), *SW* VIII, 235-8 ; *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt* (1801), *SW* XIII, 183-4 ; *Rechenschaft über mein Thun* (vers 1805), *SW* XVII A, 183-4 ; *Schwanengesang* (1826), *SW* XXVIII, 230 ss.
 23. *SW* XIII, 183₂₇₋₈ ; XVII A, 183₂₉₋₃₀.
 24. *SB* II, 198-9, et la réponse d'Anna, II, 200-201.
 25. *SW* I, 139-140.
 26. *SW* I, 148 et 153₃₄ ss.
 27. *SW* I, 163 et 171.
 28. *SW* I, 181₃₄ ss.
 29. *SW* I, 190.
 30. *SW* I, 153₃₅₋₄₀.
 31. *SW* VIII, 236.
 32. *SW* I, 163-4.
 33. *SW* VIII, 236₁₋₇.
 34. *SW* I, 150 ss.
 35. *SW* IX, 279 ss. et *SW* X, 29 ss.
 36. *SW* I, 148₂₉ ss.
 37. *SW* I, 137-8 et 162-3.
 38. *SW* I, 159-162.
 39. *Ideen zu einem christlichen Lied für eine Arbeitsstube meistens armer Kinder* (1775), *SW* I, 131-3.
 40. *SW* I, 158₂₋₃.
 41. *SW* I, 183-4.
 42. *SW* I, 161₂₆ ss.
 43. *SW* I, 166-7.
 44. *SW* I, 145-7 et 183.
 45. *SW* I, 166-7.
 46. *SW* VIII, 237₁₃ ss.
 47. *SW* I, 157-8.
 48. *SW* I, 142 ss.
 49. *SW* I, 142₂₉₋₃₀.
 50. Cf. B. Bendokat, *Industriepädagogik bei des Philanthropen und bei Pestalozzi*, Diss. phil., Halle, 1933, p. 34 ss.

51. Cf. H. Blankertz, *Berufsbildung und Utilitarismus*, Schwann, Düsseldorf, 1963, p. 60 ss.
52. *SW* VIII, 58₆₋₁₈.
53. *SW* I, 142₃₄₋₃₆.
54. *SW* I, 143₂₋₃.
55. *SW* I, 160-2.
56. *SW* XXVIII, 230-2.
57. *SW* I, 168-9.
58. *SW* I, 159₁₈ ss.
59. Rousseau, *O.C.*, IV, 473 ss.
60. *SW* I, 179₂₃ ss.
61. *SW* XVII A, 184₅₋₇.
62. 184₁₁₋₂.
63. *SW* I, 179₃₆ ss.
64. *SW* I, 161.
65. *SW* I, 133.
66. *SW* I, 161-2.
67. *SW* I, 161₃₃ ss.
68. *SW* I, 168₁₉ ss.
69. "J'étais, avant de voir le monde, mal formé (*verbildet*) pour son service, comme peu d'hommes par leur nature physique et organique, à cause de la contradiction qui existe en moi-même..." (*An die Einzige*, *SW* XXI, 171₂₁₋₇).
70. *SB* III, 290₃₃₋₄.
71. *Pestalozzische Blätter für Menschen- und Volksbildung*, hrsg. von J.P. Rossel, Aachen, 1828/9, 1. Band, p. 338-9.
72. *Tagebuch Pestalozzis über die Erziehung seines Sohnes. 27. Januar - 19. Februar 1774*, *SW* I, 115-130.
73. *SW* I, 126-7.
74. 127₁₂₋₂₅.
75. 124-5.
76. *SW* I, 118₅₋₁₃ et 125₂₉₋₃₅.
77. 129₃₇₋₈.
78. *O.C.*, IV, 247 ss.
79. *Ibid.*, 247.
80. *O.C.*, IV, 311.

81. *SW* I, 127₂₆ ss.
82. *SW* I, 129₁₀₋₁₁ et 36-37.
83. *SW* I, 125₆₋₈.
84. *SW* I, 128-9.

CHAPITRE III

HUMANITE ET FOI

ANALYSE DE

LA VEILLEE D'UN SOLITAIRE

L'institut dissout, Pestalozzi reste seul aux côtés d'une Anna malade et à jamais brisée par ce premier échec, seul sur les quelques arpents de terre qu'il a pu sauver du naufrage, dans la plus profonde misère matérielle. Les déceptions s'accumulent : son frère Baptiste a disparu en emportant le produit d'une vente ; ses amis, impuissants, préfèrent l'éviter, ses ennemis ricanent sur son passage, la masse des indifférents le tiennent pour fou. On le voit errer à travers la campagne, paraître au culte, entrer à l'auberge en ruminant, parfois tout haut, ses pensées, mâchonnant inlassablement le bout de son foulard. Il reste seul surtout, au soir de sa première expérience, avec son rêve. Et avec une force inentamée qui va s'employer à soulever de nouveau l'humanité, rétive au grand projet qu'il nourrissait pour elle, en faisant agir un levier forgé par son échec même : la *foi*. Ce nouvel effort pour réintroduire, à l'aide de cette catégorie, l'idée d'autonomie dans une humanité qui l'a récusée en fait, va donner forme, dans les années 1779/80, à la Veillée d'un Solitaire, en attendant de donner réalité