

à ce Neuhof simulé que sera, entre 1782 et 1787, Léonard et Gertrude.

Foi et action

La Veillée d'un Solitaire (*Die Abendstunde eines Einsiedlers*), publiée par Iselin en mai 1780 dans les Ephemeriden der Menschheit, et dont nous possédons une ébauche écrite vers le milieu de l'année 1779, nous met en présence du premier des trois grands textes de réflexion théorique qui jalonnent l'évolution de la pensée éducative de Pestalozzi (1). En attendant les Recherches sur la marche de la nature dans le développement du genre humain de 1797 et le Chant du Cygne de 1826, c'est le premier produit d'une méditation, qui ne cessera désormais de constituer la toile de fond de l'existence comme de l'action du pédagogue, sur ce qu'il appelle déjà, dans une lettre du début de 1779 à Iselin, les "linéaments de la définition du sens de l'homme" (*Lineamente von der Bestimmung des Menschen*) (2). Mais c'est aussi, pour le lecteur en quête d'un flot de pensée ferme sur cette mer en mouvement perpétuel, le premier désappointement en présence d'un texte qui, loin de fixer le flot, l'emporte dans un étrange tourbillon d'interrogations, de répétitions et d'apparentes contradictions.

Si l'on veut tarir l'une des sources principales de contresens à propos de ces trois oeuvres, il importe de les comprendre à chaque fois dans la perspective fondamentale d'action de leur auteur et à partir de l'état de cette visée à un moment donné de son développement. C'est ce qui doit, en particulier, nous faire aborder avec la plus grande circonspection la "mise en ordre" du texte de l'Abendstunde opérée par Niederer dans la Wochenschrift für Menschenbildung de 1807 et reproduite dans l'Édition Critique : ce brillant esprit philosophique transforme indûment en assemblage de concepts ce qui est né, vit à l'époque, et doit continuer à vivre pour le lecteur d'aujourd'hui, d'une action confrontée à une situation donnée (3). Le mouvement du texte de 1780, comme celui des deux

autres, reproduit en effet la marche d'une action qui devait être naturellement sensée et réaliser en soi ce que Pestalozzi avait en idée, mais qui s'est vue brusquement détournée de son cours par un courant contraire surgi des profondeurs de la réalité, de cette réalité que l'éducateur prétendait pourtant bien maîtriser. Cette rencontre crée une turbulence, où l'on retrouve à la fois le courant fondamental qui se développait jusque-là et l'élément contraire que l'expérience a libéré.

L'image du tourbillon sur un lit régulier et lisse n'est cependant pas encore la meilleure, dans la mesure où elle laisserait supposer que le phénomène est accidentel et constitue une parenthèse dans le cours que suit l'action de Pestalozzi. Bien au contraire, c'est, dans chacun des trois cas, non seulement un nouvel élan, mais encore une nouvelle forme, une possibilité nouvelle qui est offerte à l'action : ayant intégré l'élément étranger surgi de l'expérience elle-même, la réflexion n'en est que plus à même de diriger une action devenue désormais plus conforme à ce que la réalité en attend. L'image qui rendrait le mieux le processus est sans doute celle de la spirale : la réflexion, qui accompagnait l'action, se met, tandis que la seconde s'arrête, à tourner sur elle-même sous l'influence d'une résistance extérieure ; elle semble revenir à son point de départ, mais lorsqu'on y regarde de plus près, on remarque que son péripète l'a conduite en réalité à un degré supérieur, d'où elle reprend le chemin de l'action, en attendant un nouvel obstacle et un nouveau retour sur soi. Comprendre l'Abendstunde, comme le texte de 1797 et celui de 1826, c'est donc essentiellement en comprendre le mouvement.

L'action engendre ainsi la réflexion, qui trouve à son tour son sens dans l'action. Il s'ensuit que la question sur le sens de l'homme, qui ouvre chacune des trois oeuvres, comme la déception renouvelée du questionneur devant le silence de la "sagesse du monde" ne sont pas de simples effets de rhétorique. L'une et l'autre correspondent en fait au sentiment d'un être qui veut essentiellement agir humainement, réaliser en son action l'humanité, et se voit par trois fois contraint de se poser seul la question du sens de cette humanité : seul, parce que tout savoir établi du sens, toute

philosophie constituée n'a plus de sens en fait pour cet homme Pestalozzi qui a déjà, sinon les pieds, du moins la tête et en tout cas le coeur dans un univers où l'humanité n'a plus de sens hors de l'intérêt que chaque être humain y prend effectivement. La question que Pestalozzi pose à chaque fois dans le mouvement d'une action qui ne se suspend que pour mieux se réaliser, est ainsi question au discours philosophique en général, à la *généralité* du discours philosophique, de la part d'un individu qui n'accepte plus de se laisser comprendre naïvement dans ce qui est désormais en fait à ses yeux *cette* généralité. C'est, en définitive, une question d'*éducateur* posée à celui qui prétend dire l'humanité avant même que chaque être humain se soit exprimé sur le sujet.

Bien plus, cette question d'éducateur, en permettant par trois fois à une anthropologie de se dégager dans les limites du sens qu'elle doit garder dans la perspective essentielle de chacun des intéressés, va permettre à l'idée d'éducation de prendre pied dans la réalité. Tant qu'il y a en effet adéquation de principe entre l'humanité de fait et le sens, fût-ce le plus noble, dont l'homme rêve pour lui-même, une action proprement humaine en vue de promouvoir ce sens ne peut assurément trouver ni place ni réalité : il ne peut s'agir, dans un tel contexte, que de *voir* quelque chose qui, pour des raisons de "circonstances", demeure caché au fond de l'humaine nature. Mais qu'une distance se creuse, au coeur même de l'humanité, entre son fait et son sens, qu'elle se creuse surtout dans un univers où une unité entre les deux n'est plus connaissable *a priori*, et une action proprement humaine peut alors prendre réalité, une humanité proprement *en action* peut trouver sens, une humanité capable de se créer elle-même en cette action : de s'éduquer. Ainsi, la question posée par Pestalozzi à trois moments critiques d'une action qui se voulait sensée en fait, va-t-elle jouer un rôle décisif dans la mise au monde de l'idée d'éducation.

Dans l'*Abendstunde*, la question posée va appeler une réponse de la foi. Loin d'être l'effet d'une illumination extérieure et soudaine, cette foi va s'inscrire dans le mouvement même de l'expérience du Neuhof, de ses difficultés d'abord, de son échec ensuite. Nous l'avons vue se dégager à la faveur de la reconnaissance d'une

méchanceté de fait des hommes, d'une humanité autre que ce que le plus généreux des humains peut imaginer à son propos. C'est l'expérience qui pousse ainsi Pestalozzi à dépasser son naturalisme de départ, un naturalisme, repris de Rousseau, où la foi était certes à l'oeuvre, mais sans être déterminante pour la réflexion, qui demeurerait ancrée dans l'*Aufklärung*. Ce dégagement du naturalisme ne va cependant impliquer, chez Pestalozzi, aucun passage vers un univers surnaturel. Il importe en effet de saisir clairement qu'il s'agit, dans l'*Abendstunde*, d'une pure foi de l'homme en la réalisation de son humanité, d'une foi *pure*, c'est-à-dire libre de toute prédétermination à partir de l'existence d'un sens révélé : "Crois en toi-même, homme, crois dans le sens intérieur de ton être, c'est ainsi que tu crois en Dieu et en l'éternité" (4). Il est décisif de percevoir que le contenu révélé se trouve ici réintégré seulement dans la mesure du besoin d'expression d'une foi qui ne doit rien, au départ, à un extérieur de l'humanité.

Seule la saisie d'une telle distinction entre l'acte de foi et son objet permettra d'apprécier avec exactitude le rôle essentiel que la foi va continuer de jouer dans la réflexion et dans l'action à venir de Pestalozzi. Si l'on engage en effet l'interprétation de la catégorie centrale de l'*Abendstunde* dans une fausse voie, en y voyant en particulier un retour vers le christianisme de la Tradition, on se prépare les plus grandes difficultés lorsqu'il s'agira d'expliquer la collaboration du pasteur Ernst et du "laïc" Gluphi dans *Léonard et Gertrude*, puis la coexistence, chez Pestalozzi, d'une incroyance de fait, franchement avouée dans une lettre de 1793 à Nicolovius et jamais reniée dans la suite, avec une attitude de foi étonnamment vivante. Nous aurons encore l'occasion de montrer que le développement de la notion d'éducation restera lié, chez le pédagogue suisse, à la façon dont il parviendra à situer la foi à sa juste place dans le tout de la démarche humaine. Et ce lien ne sera une fois de plus perçu que dans la mesure où le lecteur de l'*Abendstunde* écarte d'entrée la question, désormais insensée pour Pestalozzi, d'une croyance ou d'une incroyance objective, pour plonger jusqu'à l'interrogation plus fondamentale sur le sens de l'attitude de foi prise comme telle, de la foi "formelle", au coeur d'une humanité qui ne cesse de se vouloir autonome.

Que Pestalozzi, lorsqu'il élabore son texte de 1780, ne renie en rien l'idée qui portait son entreprise du Neuhof, nous en avons pour preuve la lecture du premier développement de l'*Abendstunde* (5). Il est aisé en effet d'y retrouver toute la charpente de la première expérience. La poutre maîtresse en est la "détermination individuelle de l'homme", la "position de l'existence", qui constitue "le livre de la Nature" et manifeste "la force et l'ordre de ce sage guide" (6). L'ancrage de l'homme dans sa condition, qui révèle l'humanité dans sa particularité, la manifeste également dans son universalité : "Toute humanité est identique à elle-même dans son essence et n'a qu'un chemin vers son achèvement (*zu ihrer Befriedigung*). C'est pourquoi la vérité qui est puisée dans sa pureté au plus profond de mon être, sera vérité humaine générale, elle sera vérité capable d'unir ceux qui se disputent par milliers à propos de leur apparence extérieure (*ob ihrer Hülle*)" (7). La nature garantit ainsi la parfaite coïncidence entre ce qui réalise l'humanité dans sa particularité, à savoir le besoin, et la satisfaction que chacun est en droit d'en attendre d'une façon générale, entre la question qui renaît sans cesse au coeur de l'humanité donnée et la réponse dont l'individu questionneur est en droit d'espérer qu'elle le fera enfin accéder à "la vérité, [au] repos et [à] la jouissance de l'existence" (8). Bien plus, la nature indique encore à l'homme ainsi tourmenté les moyens de réaliser en lui l'ultime contentement. Il lui faut essentiellement, pour cela, comprendre que tout ce qui déterminait jusqu'ici son existence ne se trouve plus là désormais que pour l'utilisation (*Gebrauch*) que l'homme reste libre d'en faire : "Homme, si tu recherches la vérité dans cet ordre de la nature, tu la trouveras telle que tu l'utilises pour ta condition et ton évolution" (9). Ce qui implique que la compréhension des choses humaines se développe à égale distance du non-savoir (*Umwissenheit*) et du grand savoir (*Vielwissen*), l'un et l'autre fatals pour une humanité qui prétend se donner sens activement (10). Le cadre est ainsi fixé de la possibilité d'une action de l'homme sur l'humanité en vue de l'accomplissement de celle-ci : d'une formation, d'une *Bildung*.

Cette *Bildung*, pour réaliser ce que la nature veut en elle et par elle, devra se conformer au mouvement même de cette nature : "Voie sublime de la nature, la vérité vers laquelle tu conduis est

force et action, source de la formation, plénitude et atmosphère de l'être entier de l'humanité" (11). Il lui faudra, en conséquence, rester attentive aux manifestations du besoin humain, le laisser s'exprimer "doucement et librement" et le guider, non pas "trop brutalement et unilatéralement", mais avec "fermeté" et "précision", vers la satisfaction que la nature elle-même lui a préparée à proximité même de son lieu de naissance (12). Le modèle, offert par la nature, d'une telle formation sera la mère qui, d'un même mouvement, nourrit son enfant et forme en lui l'amour et la reconnaissance, ou le père qui prépare son fils aux devoirs tout en lui donnant pain et chaleur au foyer (13). Toute formation qui s'éloignera de ce modèle et des principes qui l'animent sera dite "artificielle" : toute formation scolaire, en particulier, qui n'est pas construite sur cette base, ne peut que s'égarer (14). L'éducateur de Jakob veillait à ce que le mouvement de la nature s'ouvrît naturellement sur l'art de former (15). Le bonheur de l'homme n'est ni affaire de technique, ni affaire de hasard : c'est au coeur de sa nature qu'en reposent les fondements (16).

C'est donc la nature qui forme essentiellement l'humanité en chacun des hommes. Si son projet ne peut être saisi qu'au plan de l'intériorité individuelle, à travers le "sentiment" d'une "force" (*Kraft und Gefühl*), il trouve son expression (*Ausdruck*) dans l'application (*Anwendung*) qui en est faite dans le monde des hommes (17). Cette *Naturbildung* appliquée donnera naissance à une *Menschenbildung*, à une formation plus proprement humaine, dont le second développement de l'*Abendstunde* nous trace les contours (18). Cette formation humaine n'est en réalité que l'application du projet fondamental de la nature aux "situation et circonstances particulières de l'humanité" qui déterminent celle-ci dans la diversité des professions, des classes sociales, des rôles politiques. Elle ne réussira donc que dans la mesure où l'homme, engagé dans une fonction sociale, qu'il soit possédant ou indigent, savant de renom ou femme du peuple ignorante, gouvernant ou humble père de famille, reste attaché par le coeur à la source naturelle de l'humanité, demeure fidèle à ce que veut au fond la nature pour l'homme, nonobstant les "abîmes" qu'elle creuse entre les hommes (19). C'est particulièrement vrai de celui qui a charge d'organiser l'univers social, du "prince" : il réalisera

vraiment l'humanité en, et malgré, sa fonction pour autant que, dans l'élaboration des lois, il se laissera inspirer par le lien naturel qui unit le père et ses enfants (20). Le maître du Neuhof, tout en assumant les exigences de son métier d'industriel, s'efforçait d'être essentiellement père du petit peuple de ses pensionnaires.

L'expérience a cependant échoué, et cet échec est, pour celui qui le médite dans les années 1779/80, riche d'un enseignement qui va constituer la matière du troisième développement de l'Abendstunde (21). La leçon de l'expérience est ainsi résumée dans la première phrase du texte : "Homme, toi en personne, le sentiment de ton être et de tes forces est le premier projet (*der erste Vorwurf*) de la nature formante, mais tu ne vis pas pour toi seul sur terre. C'est pourquoi la nature te forme également pour des conditions extérieures et par elles (*für äussere Verhältnisse und durch sie*)" (22). Jusqu'ici, Pestalozzi ne considérait que l'humanité pour soi, une humanité que l'homme se donnerait, à la fois dans sa particularité et son universalité, avec la pleine complicité de la nature. En prenant maintenant en considération une "condition" qui serait extérieure au mouvement autonome de la nature humaine et en attribuant à cet élément étranger une fonction formatrice dans la réalisation du projet humain, Pestalozzi introduit au coeur même de la *Bildung* un pôle d'incertitude avec lequel la plus belle des idées humaines sur l'homme doit désormais compter. Il se crée ainsi, au centre de l'Abendstunde, une turbulence : la turbulence précisément produite par la rencontre de l'idée du Neuhof avec ce monde donné qui a fini par l'engloutir.

Est-ce à dire que Pestalozzi laisse enfin place dans sa conception à l'humaine réalité, et à la réalité sociale en particulier ? Il serait inexact de s'exprimer ainsi, aussi inexact que d'affirmer que cette réalité est absente de l'Emile. L'humanité dans sa dimension sociale était assurément bien présente au Neuhof : elle l'était d'autant plus que la réalité d'une cité autre que celle de ce monde s'était évanouie en même temps que son assise révélée avait réintégré la nature. Cette humanité était cependant présente au seul plan d'une *forme* que Pestalozzi croyait inscrite dans le mouvement même de la

nature. Ce qui est nouveau ici, c'est que cette forme, qui demeure assurément présente au centre de l'Abendstunde, loin d'épuiser toute la réalité sociale, laisse désormais place à une *matière* qui se repère à la capacité de résistance (*Hemmung*) qu'elle manifeste à l'endroit de la première. Si l'humanité s'accomplit bien essentiellement à travers la réalisation d'une forme inscrite dans l'humaine réalité, en et par-delà ses particularités, il reste que ces particularités existent *aussi* dans la réalité, qu'à côté de la forme familiale, *il y a* des rapports familiaux particuliers, qu'à côté du métier qui doit réaliser la forme sociale de l'homme, *il y a* l'expérience pénible du travail ; à côté des lois qui se veulent les plus sages, le poids spécifique de la constitution civile ; à côté de la souplesse de principe de l'éducation naturelle, la faute du maître qui force la main de l'apprenti, la prétention de l'instituteur qui fait produire à l'intelligence de l'enfant des fruits prématurés... (23). Il reste encore, à côté de ce qui devrait être conformément au projet autonome de l'humanité, l'insupportable réalité d'hommes qui ne veulent pas entendre la voix de la nature, laissent libre cours à leur avidité intellectuelle et à leur soif d'honneur (*Neugier und Ehrgebiende*), et se condamnent à errer sans fin dans le vaste monde (*in ferne Weite*) (24). Il reste, pour aller au fond, à côté de la question humaine qui porte naturellement en elle sa réponse, la lancinante question, sans cesse renaissante, qui a produit l'Abendstunde.

Une fois encore cependant, la nature ne laisse pas sans indication l'homme en proie à cette tentation de l'aventure extérieure. De même en effet qu'elle appelle le concours de deux êtres pour produire l'humanité, de même continue-t-elle à réclamer leur collaboration pour porter à son achèvement la forme ainsi engagée en ce monde. La famille, avec la diversité des relations qu'elle implique déjà naturellement, occupe ainsi une position stratégique dans le passage, chez l'enfant, de l'unité naturelle à l'unité retrouvée par-delà la multiplicité des "relations extérieures". Donc, puisque "les relations familiales de l'humanité sont les premières et les plus importantes de la nature", il s'ensuit que la formation aux relations plus larges du métier, de la classe sociale, de l'organisation politique n'atteindra à chaque fois son but que dans la mesure où elle demeurera subordonnée à la réalisation du bonheur familial de l'homme :

"Famille (*Vaterhaus*), toi, école des moeurs et de l'Etat" (25).

Mais il peut arriver dans la réalité que la famille laisse insatisfait celui qui en attend la clef du bonheur en ce monde : "Ta maison également, homme, et ta façon la plus sage d'en jouir ne te tranquillisent pas toujours" (26). Nous sommes ici au point central du tourbillon : la forme humaine que l'on croyait à l'instant reconstituée autour du cercle familial, voici qu'elle éclate de nouveau, libérant "la violence, la tombe et la mort" (27). Il ne fait aucun doute que Pestalozzi enregistre ici sa plus profonde déception personnelle en présence d'une unité familiale à jamais compromise pour lui par l'échec du Neuhof : Anna, irrémédiablement brisée parce qu'elle a vécu, demeurera pour de longues années au bord du chemin et, lorsqu'elle reprendra la route, elle ne suivra plus que de très loin l'homme dont elle avait cru, au temps de leur lecture commune de l'*Emile*, pouvoir partager l'action (28) ; Pestalozzi lui-même nous décrira, dans le *Schweizerblatt* de 1782, un Jakob errant, à cette période, dans un univers devenu insensé aux yeux de son créateur, "sans père des années durant", "comme sa mère, perdu, dépouillé, ruiné" (29) ; et il fera plus tard allusion à Baptiste, son propre frère, qui a trahi sa confiance avant de disparaître pour toujours dans le vaste monde... (30). Que dire encore de l'ingratitude de la grande famille du Neuhof à l'égard de son père nourricier, et de l'incompréhension de l'humanité entière à l'endroit du plus généreux de ses fils ? Si les hommes sont frères, la nature, jusque dans sa racine biologique, n'apporte assurément aucune garantie décisive d'un tel lien de fait.

Et cependant, un lien substantiel *doit* unir les hommes, si l'action de l'un d'entre eux en faveur de ses semblables veut garder un sens. Si le sentiment naturel de gratitude ne suffit pas à les rapprocher, si le lien du sang lui-même ne garantit pas la confiance fraternelle, c'est que l'unité humaine n'est sans doute pas de l'ordre de la seule nature, accessible par une simple connaissance de fait, mais qu'elle est de l'ordre de la *foi*, d'une foi dans le lien qui unit, envers et contre tout, chaque être humain au Principe d'une humanité sensée : d'une foi en Dieu son Père, qui est en même temps le Père de tous les hommes. C'est la révélation de l'*Abendstunde* :

"Dieu est la relation la plus proche de l'humanité (*Gott ist die nächste Beziehung der Menschheit*)" (31). Comprenons bien la formule dans le mouvement de ce que recherche Pestalozzi depuis l'origine : l'homme, qui se veut autonome, transparent à sa propre humanité, immédiat à l'essence humaine, mais voit, dans l'expérience, les instruments de réalisation de son projet se briser un à un entre ses doigts et un abîme sans fond se creuser entre la dernière de ses volontés et le monde des réalités, n'a plus d'autre recours que la foi, Dieu aidant, en la réalisation, envers et contre tout, de son sens. Le monde se révèle, jusque dans ses structures les plus naturelles, insensé ? Qu'à cela ne tienne ! C'est l'indication, fournie par la nature elle-même, que ce sens doit faire l'objet d'une foi. Il importe de voir que l'apparition de cette foi s'inscrit, chez Pestalozzi, dans le mouvement d'une nature humaine qui se donne par elle la condition de sa réalisation autonome. Bien qu'elle implique un dépassement de l'humaine réalité, cette foi demeure fondamentalement "inscrite dans l'essence de l'humanité" (32).

La foi ainsi requise sera moins que jamais "conséquence et résultat d'une sagesse formée" : étant ce par quoi se constitue désormais toute sagesse humaine, elle ne peut elle-même faire l'objet d'un tel savoir, et le philosophe qui prétend la découvrir dans les profondeurs de l'univers se perdra à coup sûr dans "les abîmes de la création" (33). "Pur sens de la simplicité, oreille attentive de l'innocence au cri de la nature, que Dieu est Père", la foi sera saisie à la faveur d'une "atmosphère (*Stimmung*) du sentiment de l'homme dans la relation la plus élevée de sa nature" (34). Elle jaillira pour l'homme, au centre d'une humanité délabrée, comme la manifestation la plus pure de "la force de la nature" (35).

Dès cet instant, l'humanité reprend sens, dans son être comme dans son action : "Si je ne devais pas croire, que serais-je, que ferais-je ?" (36). Par la foi, l'homme reconquiert son éternité : la mort ne peut plus être sa fin, ni la douleur son lot, ni la violence du tyran, qui foule aux pieds ses frères, les "enfants de Dieu", son destin (37). L'immortalité, c'est, pour Pestalozzi, le temps retrouvé par-delà le rêve d'immédiateté du Neuhof.

Dès lors encore, toutes les structures de l'humanité constituée retrouvent sens. A commencer par la plus naturelle d'entre elles : "La jouissance de tes droits, père de famille, le dévouement joyeux de ta femme et le profond sentiment de reconnaissance qui élève l'âme de tes enfants, tout cela est conséquence de ta foi en Dieu" (38). A l'autre extrémité, l'univers politique se reconstitue autour de la foi qui relie chacun, gouvernant et gouverné, au Père de toute humanité :

"Le *prince*, qui est fils de son Dieu, est enfant de son Père.
 Le *prince*, qui est enfant de son Père, est père de son peuple.
 Le sujet, qui est enfant de son Dieu, est enfant de son Père.
 Le sujet, qui est enfant de son Père, est enfant de son prince.
 Etat de *prince*, image de la divinité, père d'une nation.
 Etat de sujet, enfant du prince, qui est avec lui l'enfant de Dieu.
 Qu'il est doux et solide et fin ce tissu des relations naturelles de l'humanité !" (39).

L'homme politique ne réalisera vraiment la fraternité des hommes sur cette terre que dans la mesure où il ne se contentera plus de la promouvoir techniquement, mais croira, par-delà toute justice établie en ce monde, dans le besoin, présent au coeur du plus démuné de ses sujets, de la pleine réalisation de son essence de fils de Dieu. De son côté, l'obéissance du citoyen n'aura de sens que pour autant qu'il sentira, à la source de toute loi positive, la foi du prince en la constitution d'une humanité vraiment fraternelle (40). La justice authentique ne sera plus désormais celle, orgueilleuse, d'hommes sûrs de leur fait, mais elle s'enracinera dans l'humble soumission de chacun, gouvernant et gouverné, à la voix intérieure qui lui fait dire en regardant chacun de ses frères : Dieu est Père (41).

Le religieux retrouve désormais place dans son principe comme dans son expression. Le *péché* (*Sünde*), qui n'avait pas de place dans l'univers positivement bon du Neuhof, réapparaît ici avec l'*incroyance*, comprise, dans sa dimension individuelle, comme la "perte de la foi" de l'homme en lui-même, et dans sa dimension publique, comme le coupable oublié de la dimension divine - divine en ce qu'elle vise à achever l'humanité dans le dernier de ses fils - de toute action politique (42). L'*Homme de Dieu*, "qui, par ses souffrances et par sa

mort, a restauré pour l'humanité le sentiment généralement perdu du sens filial envers Dieu", retrouve son rôle de "Sauveur du monde", de "Prêtre immolé du Seigneur", de "Médiateur entre Dieu et l'humanité oublieuse de Dieu" ; il est Celui en lequel, historiquement, l'humanité reprend sens divin, et son enseignement n'est pas un simple message de justice humaine qu'une "philosophie du peuple" (*Volkspphilosophie*) suffirait à élaborer : il est "révélation de Dieu le Père à la race perdue de ses enfants" (43). Le *prêtre* se fera à son tour, au sein de la société politique, le "proclamateur" (*Verkündener*) de la paternité de Dieu et de la fraternité des hommes", et la classe des hommes de religion sera le "centre d'unification des relations naturelles de l'humanité pour son bonheur grâce à la foi en Dieu" (44).

Sens est enfin rendu à la *Bildung*, qui partait à la dérive de l'humanité disloquée du Neuhof. Elle retrouve un point d'ancrage : "Foi en Dieu, source de toute sagesse et de toute bénédiction et voie de la nature vers la pure formation de l'humanité" (45). Il redevient désormais possible en principe de former dans le même mouvement l'homme et le citoyen, car le premier, fort de sa foi dans le lien qui l'unit à la Source de toute humanité, peut maintenant affronter les avatars de la fonction sociale sans courir le risque de s'y perdre. De son côté, chacune des formations spécifiques qui ont pour but d'adapter l'homme aux exigences particulières de la classe sociale et du métier, ne produira vraiment son fruit que dans la mesure où elle prendra en compte le lien privilégié qui rattache chaque sujet à son Créateur (46). Et tout se jouera en définitive dans la "conversion" par laquelle chacun de ceux qui ont charge d'hommes percevra d'abord au fond de lui-même la présence du lien divin et se mettra dès lors en état de promouvoir autour de lui la véritable humanité des "enfants de Dieu" (47).

La formation, sans quitter la voie de la nature, s'ouvre ainsi sur des "devoirs nouveaux" (48). L'*Abendstunde* dégage pour l'humanité une dimension nouvelle. Les pauvres yeux de l'homme du Birrfeld n'avaient pu fixer longtemps le soleil aveuglant de l'idée autonome : voilà qu'il a disparu derrière la montagne, tandis qu'est tombée la nuit du doute et de la solitude. Une certitude nouvelle se lève

cependant au creux du texte de 1780 : ce soleil n'était en réalité que l'*image* d'une force qui doit encore naître. D'une force que salue la dernière phrase de l'écrit : "O espérance du matin qui vient, ô force de ma foi !" (49).

Le poids de la condition

Le chemin de l'*Abendstunde* n'a donc pas été parcouru en vain. La grande visée qui portait le Neuhof reprend vigueur dans la perspective de la foi. Mais il importe que l'homme mesure le prix qu'il lui faut désormais payer s'il veut voir s'inscrire dans la réalité la plus chère de ses idées. Il doit en effet accepter, l'ouvrage refermé, que son essence soit maintenant saisie par la mise en oeuvre de trois démarches visant chacune un aspect de son humanité irréductible aux deux autres : sa forme autonome, sa réalité hétéronome, pétrie de dépendances extérieures, et l'harmonie, seulement espérée, de l'une et de l'autre. Il lui faut admettre que la question du sens de la nature humaine, qui ouvrait le texte de 1780, se referme sur une réponse trinitaire impliquant que la notion contient tout à la fois le principe de son achèvement, celui d'une certaine résistance à ce mouvement et celui d'une foi dans la réalisation du premier principe nonobstant l'entrave manifestée par le second. La nature continue certes d'inspirer l'ensemble du processus et de présider de bout en bout à la formation de l'homme, mais elle ne le fait plus "systématiquement", au sens où ce qu'elle doit produire serait immédiat à ce qu'elle est : au contraire, précise Pestalozzi dans une lettre de 1779 à Iselin, "la vivacité de ses impressions donne accès à sa vérité à travers mille détours et circonstances (*durch tausend Verwirrungen und Umstände*)" (50). La "voie de la nature" n'est plus désormais l'autre nom de l'irrésistible marche de la volonté humaine vers son terme : elle a maintenant toute la réalité d'un chemin où les "objets" (*Gegenstände*) peuvent se présenter à cette volonté sans que celle-ci les ait cherchés et encore moins préparés (*ungesucht, unbereit*), et constituer de véritables obstacles capables d'entraver sa marche (51).

La reconnaissance de ce poids spécifique de la réalité "mondaine" n'est évidemment pas, pour Pestalozzi, le fait d'une révélation soudaine. Elle s'inscrit au contraire en conclusion logique de la longue suite des déceptions enregistrées par son action depuis la première expérience agricole du Neuhof. A l'image de la terre du Birrfeld qui ne produit que ce qu'elle veut quand elle le veut, les hommes enracinés en elle sont plutôt enclins à dresser des barrières contre la plus prometteuse des idées agronomiques, et si leurs fils, promis à l'industrie, semblent un moment prêter une oreille attentive aux propos paternels de l'entrepreneur du Neuhof, ils ne tardent pas à planter là leur père et son discours et son affaire pour mettre une habileté nouvellement acquise au service de leur intérêt mieux compris. Tout se passe comme si la nature humaine prenait un malin plaisir à se dérober à mesure qu'était mise en oeuvre la plus généreuse des idées à son propos : tout se passe comme si elle refusait *en fait* l'idée autonome. N'est-ce pas que ses voies gardent une part d'insondable, qui fonde précisément la démarche de foi ?

Le résultat le plus immédiat de cet aménagement de la notion de nature se manifeste, chez Pestalozzi, dans une attitude d'humilité contrastant avec l'effort prométhéen du Neuhof. En confiant en effet son grand projet entre les mains de Dieu, le croyant mesure d'un coup la précarité de son entreprise et la faiblesse de son être. Il qualifie de "brillante et scintillante" l'action qui prétendrait épuiser l'humanité en son essence, et tient le "courage riant en présence du danger et de la ruine" comme l'expression d'une force humaine oubliée de ses propres limites face à la seule force désormais digne de ce nom, celle du Père de toute humanité (52). Cette force une, le maître du Neuhof avait cru pouvoir la capter dans sa pureté et la faire se lever naturellement au coeur de chacun des enfants : l'*Abendstunde*, en arrachant à la prétention humaine l'unité et la pureté de cette énergie, prend acte de la diversité de ses manifestations et du caractère imprévisible de ses directions, elles-mêmes tributaires du "milieu" dans lequel cette énergie se trouve engagée en ce monde. Il ne saurait plus être question, humainement parlant, de force hors de sa détermination concrète.

Certes, les lettres de 1777 à Tschärner montraient un Pestalozzi

déjà très attentif aux conditions réelles d'existence de ses pensionnaires, à ce qui faisait leur particularité (53). Le premier développement de l'*Abendstunde* révélait encore jusqu'à quel point, dans son esprit, la définition universelle de l'homme demeurait étroitement liée à sa "détermination individuelle" (54). Il restait cependant que ce qui délimitait l'humanité dans sa particularité ne cessait d'être perçu comme fondamentalement identique, comme essentiellement conaturel à la force autonome que Pestalozzi se faisait fort de promouvoir en chacun des individus : la force qui était au principe de l'humanité était en même temps cette force qui animait chacun de ses représentants. En reconnaissant maintenant au désir humain d'autonomie, dans son expression à la fois particulière et universelle, des "attaches extérieures" (*äussere Verhältnisse*), le texte de 1780 le situe en dépendance d'un monde qui n'est plus seulement le reflet de ce désir, mais s'avère désormais capable de le tenir en échec. La foi, certes, empêche heureusement que le désir humain demeure naturellement insouvi, mais elle implique en contre-partie que l'homme ne pense plus son besoin d'achèvement hors de sa condition finie.

Cette dernière exigence va faire naître, chez celui qui n'accède à la foi que pour renouer plus étroitement avec l'action, une volonté nouvelle d'examiner ce monde des déterminations avec tout le sérieux et la précision qu'exige une démarche dont l'objet est maintenant reconnu comme extérieur à l'esprit humain. Si l'humanité est d'abord ce qu'elle est, il importe de l'examiner comme telle dans le détail de chacune des forces et de la moindre des dispositions qui la constituent. Mieux le chemin sera connu, plus aisée sera la route qui conduit au but : mieux celui qui a charge de former les hommes saura faire usage de ce qu'ils sont dans le but de les faire devenir ce qu'ils doivent être (55).

Une fringale d'observation de la réalité humaine va dès lors s'emparer de Pestalozzi. On va le voir s'ingénier à piéger le fait humain en ses manifestations les plus diverses et dans les positions parfois les plus inattendues, comme lorsque les clients d'un cabaret le découvrirent un jour dissimulé sous leur banc (56). Le *Schweizerblatt* de 1782 abondera ainsi en scènes "croquées d'après nature", en portraits, études sociologiques, analyses de comportements typiques (57).

Le "peintre des hommes" (*Menschenmaler*) prendra encore volontiers la plume du fabuliste pour décrire les rapports humains en ce qu'ils gardent de positivement observable (58). Pestalozzi s'emploiera également, dans la période qui s'ouvre, à rassembler et à étudier des documents historiques, ces "témoignages des façons de penser, des moeurs et des conditions de vie de nos ancêtres", et la rédaction de mémoires, tel celui de 1782 sur la législation de l'infanticide, lui fournira autant d'occasions d'éclairer d'abord les *facti* avant de se prononcer sur le fond du problème (59). La construction de *Léonard et Gertrude* prétendra se fonder pareillement "sur la simple présentation de ce qui est partout déjà là" (60). Le personnage de Glüphi y incarnera en particulier, par opposition à l'attitude du trop bon pasteur Ernst, le désir d'une connaissance exhaustive de l'humanité telle qu'elle est, indépendamment de ce que l'on peut vouloir ou désirer à son propos : "Les hommes trompent et sont trompés, lui avait confié son père avant de mourir, mais les connaître vaut de l'or" (61).

Dans sa hâte d'accumuler ce "trésor de connaissance des hommes", Pestalozzi pourra donner l'impression de réduire ses semblables aux conditions qui déterminent leur existence. En réalité cependant, il pourra lui-même constater que l'étude des comportements humains, loin de niveler les particularités, les alimente et les renforce au contraire : l'analyse, dans le *Schweizerblatt*, d'un fait aussi important pour sa propre réflexion que la pénétration du profit industriel dans la masse paysanne, lui fera apparaître "une mer de différences qui semble illimitée", et, à le suivre dans son étude, le lecteur a de fait l'impression que les distinctions introduites pourraient se démultiplier à l'infini (62). Plus l'analyse s'affine en effet, plus le comportement des hommes est au point de rencontre d'un tel nombre de facteurs qu'il semble devoir plus que jamais échapper à une explication commune. Il y aura certes, pour les besoins du roman "pédagogique", le bon seigneur, les paysans bornés, le mauvais bailli, mais Pestalozzi s'empressera de faire dire à Joost, l'observateur attiré de l'humaine réalité dans *Christoph und Else*, l'ouvrage qui paraîtra aussitôt après la première partie de *Léonard et Gertrude*, que les hommes, toutes fonctions confondues, peuvent être dans la réalité l'inverse de ce qu'ils sont dans le roman, que les événements auraient pu prendre, avec la modification de l'une ou l'autre circonstance, une tournure toute différente, et que le lecteur qui voudrait prendre

en modèle telle attitude ne doit jamais perdre de vue que "grande est, dans la meilleure des choses, la différence selon la personne qui l'accomplit, la façon dont et le lieu où on l'accomplit" (63).

Les circonstances ne font donc l'homme que jusqu'à un certain point : Elsa, dans *Christoph und Else*, déclarera qu'elles font en définitive, non pas tout, mais "presque tout" en ce monde (64). Et ce point qui marque la limite de l'immersion de l'homme dans le monde des déterminations n'est autre que celui à partir duquel il se met précisément en position de les connaître et de les utiliser en vue de son propre accomplissement. Car il ne s'agit une nouvelle fois pour Pestalozzi que de l'action humaine et de sa possibilité, et celle-ci serait tout aussi compromise par une façon de prétendre épuiser l'essence de l'homme dans la réalité de ses déterminations que par la poursuite naïve d'un idéal humain oublié de ce qui le conditionne en ce monde. Le "tout-savoir", que Pestalozzi a récusé dès l'origine en refusant de mouler son action du Neuhof dans une définition purement théorique - indûment universelle - de l'homme, il n'est pas prêt de l'admettre dans sa forme positive, scientifique. C'est ce qui expliquera, en dernière analyse, l'aspect systématiquement inachevé de ses analyses historiques, sociologiques, psychologiques, sa manière d'essayiste de génie, ses façons de multiplier à plaisir les points de vue sur le même objet, d'embrouiller les pistes et d'empêcher toute conclusion "sérieuse" qui devrait déboucher sur une action technique immédiate : une chose est en effet, à ses yeux, ce que ces études, menées avec toute la précision et le sérieux méthodique requis, révèlent de l'humanité en fait, une autre chose est la façon, scientifiquement imprévisible, dont l'homme va utiliser le résultat de ces investigations. L'homme *se fait* aussi à travers le regard qu'il porte sur ce qu'il est *en fait*.

La situation de l'homme, telle qu'elle se dégage de la réflexion de l'*Abendstunde*, se présente ainsi comme celle d'un être qui n'a assurément pas renoncé à atteindre son achèvement à la fois dans sa dimension particulière et dans sa dimension universelle, mais se trouve maintenant enserré dans un tissu de déterminations qui échappent à son projet. Son individualité sort certes renforcée de cette situation, elle prend véritablement réalité en ce monde,

mais, dans le même temps, l'homme s'éloigne d'autant plus de la forme universelle impliquée dans la notion même d'humanité. Plus il mesure le poids de la condition hétéronome, plus la réalisation de son essence autonome lui apparaît comme un rêve inaccessible, que Rousseau avait en fait renoncé à réaliser en ce monde. Le risque serait grand, à la limite, que l'autonomie ne soit plus que le cri insensé ou la révolte vide d'une humanité condamnée à se laisser submerger par le flot des déterminations : seule, répond l'*Abendstunde*, la foi en un Principe supérieur peut empêcher que désir d'autonomie et réalité hétéronome ne se tournent irrémédiablement le dos en l'homme. La nature humaine, dans la mesure où elle continue à se vouloir autonome et se reconnaît par ailleurs soumise aux lois d'un monde déjà donné, appelle une telle démarche.

Le paysage de l'humanité dans sa totalité va s'en trouver inévitablement modifié. Pestalozzi l'a appris à ses dépens dans la réalité de son action au Neuhof : le paradis naturel de la première moitié du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, avec ces hommes plantés de loin en loin dans une nature accueillante et entretenant entre eux un minimum de rapports, ne peut se construire qu'en imagination contre l'enfer de la réalité historique, décrite dans la seconde partie comme le lieu de la nature cent fois violée, des jalousies humaines accumulées, de la course au profit et du pouvoir des forts. Cette mauvaise réalité, cette réalité de l'histoire, l'auteur de l'*Abendstunde* l'accueille désormais, convaincu, la foi aidant, qu'elle n'est pas telle en fait que le paradis imaginé par Rousseau ne puisse pas un jour, fût-ce à travers "les souffrances et la tombe et la mort", se réaliser en ce monde. Si les hommes sont effectivement, comme les décrira Glüphi, naturellement paresseux et légers, envieux sans limites et, par voie de conséquence, violents, vindicatifs et cruels entre eux, celui qui enregistre ce fait ne peut pas ne pas croire qu'en chacun sourd un désir encore plus naturel de vivre en bonne harmonie avec ses semblables. Il y a certes, en ce monde, le fait de la violence qui divise les hommes, mais il est impensable que la nature ne veuille pas pour l'homme la paix et le bonheur dans son unité achevée.

Pestalozzi sera, dès lors, conduit à réviser sa façon d'aborder

son semblable. Il misait au Neuhof sur sa bonté radicale, qui garantissait de sa part un accord de principe avec le bien qui était voulu pour lui : "L'homme, écrivait alors le correspondant de Tschärner, est, dans toutes les circonstances et dans tous les travaux, également capable d'être dirigé vers le bien" (65). Il lui faut désormais compter avec ce "désordre apparent" de la nature humaine qui peut conduire tel individu, étant donné sa situation, à ne pas voir son bien là où le plus généreux des hommes prétend le diriger. Cette incertitude, fondée en nature, va amener Pestalozzi à se garder de toute "unicité de point de vue" (*Einsichtigkeit*), de ce qu'il appelle encore, dans la lettre de 1779 à Iselin, "l'esprit d'école et de méthode" (66). Il lui faut assouplir, en même temps que sa conception de la "voie de la nature", sa façon de comprendre l'autre, en faisant désormais du principe de son accord avec lui un objet de connaissance non plus seulement naturelle, mais encore éclairée par la foi : en prenant le risque, à vrai dire limité dans la mesure où l'accord reste, par la grâce de Dieu, acquis au terme de la démarche, de voir l'autre rechercher par des chemins propres, la réalisation de l'humanité en lui.

Pestalozzi va, en conséquence, être conduit à repenser la forme de son action sur autrui, et singulièrement celle de son action éducative. La démarche du Neuhof, qui se fondait sur une identité absolue entre l'ordre de la nature et celui des volontés, va désormais laisser place à une action intégrant dans son mouvement la possibilité pour chaque intéressé de constituer en soi, du seul fait de sa condition singulière, une résistance à l'action déployée dans sa direction. Cet obstacle, l'éducateur pourra le réduire dans la mesure où, comme Pestalozzi en donnera le conseil en 1782 à Petersen, le précepteur des enfants Battier, devenu aussi pour un temps celui de son propre fils Jakob, il observe et note avec minutie le comportement en chaque circonstance de chacun de ceux qui lui sont confiés (67). La réalité humaine ne livrera cependant son secret à l'observateur que jusqu'à un certain point, au delà duquel l'éducateur n'aura d'autre recours que de confier entre les mains de Dieu, par une action d'éveil de la foi, la satisfaction achevée du désir de l'enfant en, et malgré, sa condition : "prier et travailler", telle sera la double consigne laissée

par Pestalozzi à son enfant et reprise par Gertrude, dont l'attitude inspirera le modèle éducatif du grand roman des années quatre-vingts (68).

Il importe de saisir dès maintenant, sans préjuger des mutations à venir, le rôle primordial que va désormais jouer jusqu'au bout, dans la pensée éducative de Pestalozzi, la catégorie de la foi. Elle restera, comme telle, aux yeux du pédagogue suisse, le moteur de l'action de l'humanité sur elle-même en vue de réaliser, en et malgré ce qu'elle est en fait, son sens autonome. L'univers chrétien, qui, bien qu'il soit entièrement immanent à l'humanité, apporte encore, dans l'*Abendstunde*, la garantie objective de cette foi, pourra s'effondrer dans la suite : la démarche du croyant n'en sera que plus pure au coeur d'une nature humaine irrémédiablement brisée entre son fait et son sens, et l'oeuvre d'éducation n'en acquerra que plus de place au point de devenir la seule forme possible d'intervention sensée de l'homme sur l'humanité en lui et autour de lui (69). La démarche de foi, loin d'être reniée, s'approfondira à mesure que l'idée d'éducation s'affirmera.

En définitive, Pestalozzi ne voit la foi à l'oeuvre dans l'humanité que pour autant qu'elle creuse d'abord à l'intérieur de sa propre personnalité une distance entre ce qu'il est et ce qu'il vise. L'*Abendstunde* débouche en effet sur la "nostalgie", exprimée par son auteur, d'une "consolidation de sa force [...] en vue de la formation et de la consolidation de toutes les forces" (70). Cette consolidation présuppose que l'intéressé se connaisse en chacune de ses plus petites dispositions (*Anlagen*), qu'il ne se dissimule à ses propres yeux, au plus grand bénéfice de l'action engagée, ni ses atouts ni ses faiblesses : qu'il prenne, en un mot, avant d'agir, la mesure de l'instrument d'action qu'il constitue en soi pour lui-même (71). Cette exigence va engager Pestalozzi, pour la période qui s'ouvre, dans une vaste entreprise de connaissance de soi. Le roman fournira d'abord le support privilégié de cette analyse, la présence de personnages multiples permettant à l'auteur de révéler des facettes différentes, voire contradictoires, de sa personnalité : il sera le coeur de Gertrude, mais aussi la poigne démiurgique de Glüphi, tandis que le méchant Hummel lui

permettra de faire place à ce que l'humanité garde de mauvais en chacun de ses représentants... Rompue la vision idéale qui soutenait encore, par le canal de la foi, la construction romanesque des années quatre-vingts, Pestalozzi va manifester un désir encore plus aigu de se connaître tel qu'il est et tel qu'il est devenu, en travaillant sans relâche à une *Selbstschilderung* qui fera courir son collaborateur Niederer sur les traces de sa jeunesse zurichoise et trouvera enfin sa place dans le long retour biographique du *Chant du Cygne* (72). Au terme de cette enquête sur soi-même, l'éducateur se sera dépouillé, pour le plus grand profit de son action, de bien des illusions sur ses *capacités* d'agir.

Ces illusions, Pestalozzi les dénoncera au bout du parcours en reconnaissant qu'il n'est jamais en fait sorti d'un grand *rêve*, vécu par lui en des expressions diverses. Cet aveu s'inscrira lui-même au terme d'une évolution qui trouve son point de départ dans l'*Abendstunde*. Certes, le texte de 1780 lui permet de recréer *poétiquement*, avec l'instrument de la foi, l'univers humain qui s'était disloqué sous l'action du Neuhof. Il reste qu'une distance décisive pour la réflexion et l'action à venir est prise ici par Pestalozzi entre ce qu'il est réellement, dans la faiblesse de sa condition finie, et ce qu'il veut, aussi pour soi, idéalement. Il avait vécu, au Neuhof, un rêve éveillé : il sait désormais, en se réveillant de la nuit de l'*Abendstunde*, que son rêve est d'abord l'espérance d'un homme enraciné dans les déterminations de ce monde, en attendant de percevoir que cette espérance est elle-même un rêve et qu'il est de la nature finie de l'homme qu'il rêve en fait l'achèvement de son humanité. Pour *cet* homme Pestalozzi, qui veut l'autonomie, l'acte de foi contitue une étape décisive dans le mouvement de purification d'une telle volonté à mesure qu'est reconnu le caractère inéluctable de son incarnation particulière.

En rendant sa place à la capacité de résistance de l'individu au plus bel idéal humain pensé pour lui, l'*Abendstunde* redonne également sens aux structures sociales traditionnellement chargées de protéger l'homme contre l'insécurité de sa condition. Si l'homme peut désormais alléguer sa condition pour prendre ses distances par rapport au principe d'une humanité une, il importe certes de le

convaincre, Dieu aidant, qu'il se trompe au fond lorsqu'il croit pouvoir aller absolument seul son chemin, mais il devient également prudent de faire en sorte que sa prétention ne se transforme pas en un péril réel pour la communauté humaine : l'autorité confiée à celle-ci en ses diverses incarnations sera l'expression de cette prudence en présence de débordements toujours possibles du désir particulier. L'entreprise du Neuhof faisait, dans ses principes comme dans la réalité, peu de cas des structures sociales en tant que telles : il s'agissait, comme le voulait d'ailleurs Rousseau lorsqu'il ouvrait l'*Emile* sur un constat de faillite de la famille et de la patrie, d'introduire d'emblée l'individu dans l'univers de l'humanité autonome, en faisant l'économie de toutes les structures intermédiaires rejetées comme aliénantes. La ruine de ce rêve d'universalité et la nécessité qui s'impose à l'actif rêveur de prendre désormais en compte le concret de ce monde, conduisent logiquement Pestalozzi à considérer de nouveau avec sérieux ces "universels concrets" que constituent la cellule familiale, la classe sociale, la communauté politique.

Le vieux monde donné, celui de l'autorité naturelle du père de famille inspirant à son tour le pouvoir du Prince, semble ainsi renaître de ses cendres. Ce n'est là cependant qu'une apparence, car les éléments ainsi réintroduits entretiennent désormais entre eux, dans la dynamique de la volonté d'autonomie, des rapports nouveaux et complexes qu'il importe d'analyser dès cet instant.

Justice divine et justice humaine

La cité de Zwingli peut se reconstituer sous l'égide de la foi retrouvée. La correspondance de l'année 1779 montre de fait Pestalozzi très absorbé par la rédaction d'un *Discours* sur Zurich, qu'il espère "adapté à la véritable situation et aux besoins de [sa] patrie" (73). Une discussion avec Iselin le conduit à revoir profondément son travail plusieurs fois et nous vaut, dans une lettre qu'il tient alors pour "la plus importante qu'il ait jamais écrite dans [sa] vie", un exposé de sa conception du rapport entre le

politique et le religieux (74). Plutôt que de courir le risque de voir la censure zurichoise couper tel ou tel passage trop précisément allusif, il préférera renoncer à faire publier l'intégralité de son texte et se contentera d'en reproduire quelques extraits dans les numéros 36 et 52 du tome second du *Schweizerblatt* de 1782 (75). L'Édition Critique s'efforce, sous le titre *Von der Freiheit meiner Vaterstatt*, de reconstituer le texte à partir d'un certain nombre de manuscrits fragmentaires (76).

Le rapport qu'entretient cet écrit politique avec l'*Abendstunde eines Einsiedlers*, qui voit le jour à la même période, est patent si l'on compare le contenu de la lettre du 9 juin 1779 à Iselin, où Pestalozzi expose les principes de son Discours, et la *Remarque* jointe à la lettre de janvier 1780 au même correspondant et reproduite mot pour mot à la suite de la publication de l'*Abendstunde* dans les *Ephémérides* du mois de mai de la même année (77). La démarche essentiellement religieuse de ce dernier texte ne doit pas nous faire oublier sa dimension politique, développée dans ses dernières pages : née du refus de la cité de laisser vivre en son sein l'expérience trop originale du Neuhof, l'oeuvre de 1780 n'a, au bout du compte, d'autre but que de remodeler sa chère Zurich, "le seul endroit peut-être où un tel degré de liberté d'esprit à propos de la dégénérescence de la constitution est tout à fait sans danger" (78), de façon qu'elle puisse enfin comprendre son enfant et accueillir son projet. Il ne s'est agi, depuis *Agis*, que de Zurich : s'il est maintenant question de foi, c'est encore pour que Zurich réalise son destin de cité libre, comme ses pères surent, en d'autres temps et en d'autres circonstances, le réaliser (79).

Laissant le mot et l'idée de liberté aux discoureurs (*Freiheitsredner*), Pestalozzi veut en saisir la réalité dans la façon dont un État donné parvient à vaincre les obstacles qui entravent le bien-être (*Wohlstand*) de ses membres pris un à un (80). La liberté progresse à mesure qu'est réduite, au profit de la sécurité de chacun, la part d'arbitraire dans l'organisation des rapports sociaux à tous ses niveaux : "Liberté, force et bénédiction du peuple, où est-elle ? Qu'est-elle ?... Elle est jouissance assurée des droits de l'homme, assurance qu'aucun arbitraire ne restreigne les

jouissances du travail, du courage et du bonheur familial et moral, assurance qu'aucune injustice, aucune violence ne blesse la vérité, la vertu, la propriété et l'honneur des citoyens ; elle est force légale du peuple contre la violence illégale ; jouissance bénie d'un gouvernement paternel (*Vatterregierung*) limité et ouvert aux yeux du peuple, voilà ce qu'est la liberté dans son essence" (81). Les États "libres", c'est-à-dire ceux où le pouvoir n'est pas exercé "sans et contre la volonté du peuple", sont assurément plus aptes à promouvoir une telle liberté que les régimes de type monarchique, mais on aurait tort de penser que la démocratie apporte naturellement avec soi la liberté : tout se joue en réalité dans la façon dont le gouvernement, monarchique ou démocratique, est là pour l'homme et non l'inverse (82).

Le progrès de la liberté se mesure ainsi à la capacité que garde la force du peuple (*Volkskraft*) de se manifester, à travers l'insatisfaction née du besoin et de la détresse (*Bedürfnis und Noth*), face à des gouvernants qui ont pour tâche de satisfaire ces besoins dans les limites où la sécurité de l'ensemble n'est pas mise en péril (83). Il revient aux responsables politiques d'éclairer le peuple sur ces limites (*Erleuchtung*) et d'avoir le courage de le contenir dans ses prétentions (*Tugend*). Le peuple, de son côté, ne saurait manifester sa force de façon vraiment profitable s'il n'en comprend pas le sens et n'en maîtrise pas la violence première. Ici comme là, tout est affaire, en définitive, de *formation* à la liberté : princes ou sujets, les hommes ont à s'en rendre capables, à s'en rendre dignes (*Freiheitsfähigkeit, Freiheitswürde*), la liberté renvoie à un esprit, à un sens de la liberté (*Freiheitsgeist, Freiheitssinn*) (84). Et ce sens, cette capacité s'exprime plus réellement dans "les pratiques, les moeurs, les habitudes et les usages" d'un peuple que dans les lois écrites ou même dans la constitution (85).

La turbulence, chance d'un nouveau progrès de la liberté, est créée, dans ce dernier quart du XVIIIe siècle, par une nouvelle poussée de l'esprit industriel. La Réforme lui avait déjà ouvert un champ important, mais les hommes d'alors avaient su, dans le même temps, maîtriser le mouvement en reconstruisant une cohésion morale et politique autour du nouveau désir de bien-être. Si cela put être

fait en ces temps-là, pourquoi ne pourrait-on pas le refaire en reconstituant une cohésion nouvelle autour du nouveau progrès de l'industrie ? Pourquoi faudrait-il renoncer à la perspective d'une régénération morale et politique (*Wiederherstellung*) de la cité, qui permettrait de renouer, par-delà les lacunes patentes de la constitution et des institutions en place, avec leur "esprit", avec le *consensus* social qui les a produites et appelle maintenant pour elles une forme nouvelle ? Pourquoi la cité de Zwingli ne retrouverait-elle pas, comme elle le fit en d'autres temps, ses équilibres internes ? (86). Faudrait-il, cette fois, se contenter d'en rêver ? (87)...

La Réforme n'a cependant pu restaurer la cohésion de la cité que parce que ses artisans ont su, certes être attentifs au désir de bien-être nouveau du peuple, mais surtout le contenir, en rappelant aux plus raisonnables que ni la cité parfaite ni le gouvernant parfait n'étaient de ce monde, que seul Dieu était capable de combler le fond de leur insatisfaction, et en usant de la crainte du même Dieu et d'armes plus humaines contre ces exaltés qui ne voyaient pas de raison décisive pour en rester là dans l'oeuvre de réforme. Le peuple put ainsi reprendre, Dieu aidant, le chemin de la raison sociale. S'il doit le reprendre une nouvelle fois, il revient à ses gouvernants de retrouver, à sa source divine, la force qui a permis à la cité de se reconstituer par-delà le choc de la Réforme : "Sanctifiée de Dieu, religion, tu es la seule qui accorde (*bescheeret*) la liberté. Nos pères la reconnurent et bâtirent toute espérance de bien-être national et leur constitution entière sur l'honneur de Dieu et sur l'honneur de leur religion" (88). L'éducation, en devenant essentiellement *Bildung zum Glauben*, devrait en recevoir un élan nouveau, comme elle reçut alors une impulsion bénéfique : "C'est pourquoi, poursuit Pestalozzi dans le développement de son parallèle, le corps des enseignants acquit de la constitution un surcroît aussi remarquable d'honneur et de bénédiction pour l'accomplissement de ses tâches ; les enseignements de Dieu, proférés par leur bouche, formèrent également chez nos pères un sens de la liberté plus pur, plus solide et plus béni que le sens de la liberté existant habituellement dans bien des peuples. Patrie ! Ne t'écarte pas, ici non plus, de la voie tracée par tes pères..." (89). L'*Abendstunde* ne trace pas d'autre chemin.

En renouant ainsi avec la démarche de la foi, Pestalozzi opère un dépassement décisif de l'*Aufklärung* et de sa conception fondamentale d'une raison capable de faire naturellement le bonheur des hommes. C'est tout le sens de sa discussion, à propos du *Discours* et de l'*Abendstunde*, avec le rédacteur des *Ephemeren der Menschheit*, Isaak Iselin, l'un des représentants les plus éminents et les plus attachants de ce que l'*Aufklärung* suisse pouvait avoir de plus équilibré. L'action et la réflexion du conseiller de Bâle restent animées par la conviction que la seule "liberté politique" (*bürgerliche Freiheit*), telle qu'elle est organisée dans l'Etat, est en mesure de promouvoir le bonheur du peuple : bien réglée, elle ne peut que faire naître en chacun l'illumination et le sentiment des effets bienfaisants d'une libre fraternité humaine (90).

Pestalozzi répond à Iselin qu'il construit lui aussi sur la justice comprise dans sa dimension politique, mais avec cette nuance décisive qu'il voit "tout justice bannie de la terre" (91). La réalisation de la justice, poursuit-il, réclame une telle vigueur (*Männerkraft*) qu'il est bien à craindre que le peuple, à moins qu'on ne façonne sa force, n'y accède jamais. La justice en effet, loin d'être naturellement inscrite dans la trame de l'organisation sociale, réclame des hommes d'incessants dépassements (*Überwindungen*) vers son idée pure (*reine Gerechtigkeit*), et l'individu, englué dans sa condition particulière et intéressée, ne peut espérer construire une humanité vraiment juste que si, dans l'expérience quotidienne, son amour naturel des hommes (*Menschenliebe*) se double d'une "crainte de Dieu" (*Gottesfurcht*), c'est-à-dire, pour traduire l'expression biblique, de la conscience que son idée d'humanité achevée ne sera jamais adéquate à la réalité de cet achèvement : que la justice n'est pas de ce monde. Il s'ensuit qu'éclairer les hommes sur le fond de leur humanité ne peut suffire pour promouvoir la justice dans les rapports humains : il faut encore former chacun au renoncement à ses intérêts les moins avoués, fussent-ils idéologiques, qu'implique le véritable amour de l'autre. Alors seulement, chacun, homme politique ou simple sujet, oeuvrera véritablement au bien commun, au bien *vraiment* commun (92).

Le terme d'amour (*Liebe*), sur lequel Pestalozzi construit son idée de justice plutôt que sur la raison (*Erleuchtung*), est ici déjà, comme il le demeurera à chaque fois qu'il surgira sous la plume du pédagogue, lourd d'équivoques, et il exige, comme il exigera dans chaque cas, une analyse exacte à partir de l'état de sa réflexion du moment. Il serait évidemment absurde de dire que Pestalozzi découvre ici l'amour : l'expérience du Neuhof n'était pas pensable sans un tel sentiment. Ce qui est nouveau, c'est que l'auteur de l'*Abendstunde* intègre à la notion, qu'il avait cru pouvoir réaliser naturellement dans une attitude spontanée en direction de ses semblables, un élément qui s'est précisément dégagé de l'échec de sa première expérience, à savoir la possibilité, aussi naturelle pour l'homme, de refuser la plus belle des idées pensées pour lui par le plus généreux de ses frères. L'expression de "crainte de Dieu", avec son halo de *tremendum*, veut indiquer, dans le sens sécularisé qu'elle revêt ici, que si la Nature ou la Providence a bien placé en l'homme tout ce qui lui est nécessaire pour achever son humanité, il importe que celui qui oeuvre en vue de cet achèvement inclue désormais dans sa démarche un élément de doute, d'incertitude, de foi, qui dégage pour autrui la liberté de l'acquiescement. La notion d'amour devient ainsi, par-delà l'épreuve du Neuhof, plus conforme à l'essence même de la nature humaine.

Cet élément de crainte, introduit dans le regard que porte l'homme sur sa propre humanité, n'est cependant pas tel que le lien fraternel qui l'unit naturellement à ses semblables s'en trouve brisé. C'est ici qu'intervient, dans la seconde partie de la lettre du 9 juin 1779 à Iselin, la réponse du christianisme qui permet à l'homme de renouer, par-delà le risque de la foi, avec le principe de toute humanité (93). Le Christ, "l'Homme de Dieu", a su précisément restaurer ce lien en sa personne et redonner ainsi force à une humanité qui se languissait au sein d'une justice trop humaine, oublieuse de sa dimension transcendante (94). Il importe, pour une humanité qui se languit de nouveau dans les limites de sa propre notion, qu'elle retrouve l'inspiration chrétienne en sa source et que les hommes soient avant tout formés à retrouver au plus profond d'eux-mêmes le Principe de tout amour, Dieu le Père : "L'homme qui

perçoit (*einsieth*) que la connaissance de Dieu le Père est la plus haute bénédiction du monde, celui-là est un homme qui repose en cette vérité comme dans la consolation de son existence et cherche toute sa perfection dans la formation (*Ausbildung*) de son fidèle sens filial envers son Dieu et Père. Celui-là est homme, il est formé (*er ist gebildet*) à toute justice de la terre, à la bénédiction du monde, à la perfection humaine propre et intérieure la plus élevée. Il est formé (*er ist gebildet*) à l'espérance de la vie éternelle. Est-ce qu'un Père qui ne bénit tout monde que dans le pur sentiment du sens filial reconnaissant envers lui, devrait détruire comme une guêpe l'humanité qui espère en lui ?" (95). L'humanité se retrouve, par la grâce de Dieu manifestée dans le Christ, réconciliée avec elle-même.

L'enseignement du Christ devient ainsi "besoin du monde", et le peuple, qu'il s'agisse du prince sur le trône ou du paysan à sa charrue, devrait y puiser cette force qui lui manque pour construire une humanité digne des enfants de Dieu, cette force qu'aucune sagesse de ce monde, aucune illumination de la seule raison humaine, aucune philosophie n'est en mesure de lui donner (96). Le discours déiste, qui se contente de "nommer le nom de Dieu et de jouer avec sa vérité", est désormais insuffisant (97). D'Alembert, pour qui "plus une nation est éclairée, plus elle sent que c'est sa première affaire de suivre des lois sages et justes", s'entend répondre qu' "une nation qui ne se conduit pas en nation n'a pas d'affaire" et que "le bavardage de perroquet de l'Etat dans la nation n'est pas l'expression des sentiments nationaux" (98). A Goethe, pris à partie dans l'*Abendstunde*, il est reproché son manque de courage prophétique en direction du peuple : "Le sens de sa présence dans ce texte, explique Pestalozzi à Iselin, est le suivant : la force de son génie taillé à la mesure de ce siècle agit avec une puissance de prince et de seigneur, comme Voltaire en son temps, et sa témérité dépourvue d'humilité et de foi, n'épargnant aucun sacré en ce monde, est une véritable faiblesse. Si le sens paternel, le sens du sacrifice paternel dirigeait l'esprit de l'homme dans l'usage de ses forces, il serait prophète et homme de Dieu pour le peuple, alors qu'il est maintenant feu follet entre ange et satan, et pour moi, dans cette mesure, bas séducteur de l'innocence

cence" (99). Rousseau lui-même n'est pas épargné : à travers la dénonciation, dans le *Discours*, de son "erreur favorite" (*Lieb-
lingsirrthum*), c'est son idéalisme aristocratique qui commence à être mis sur la selette (100).

Il est urgent que l'enseignement de Jésus dans sa robuste simplicité régénère la philosophie du temps : "Tous les sages, écrit encore Pestalozzi à Iselin, nous ont donné lumière et vérité, mais Jésus seul a révélé le Père à l'humanité... Les sages ont calculé exactement la valeur de la vertu, Jésus forme les hommes en simplicité à le faire" (101). En lisant ces phrases, on croirait revivre le moment décisif de la Réforme, où Zwingli, dans un esprit d'approfondissement plutôt que de rupture, a franchi le pas de l'humanisme christocentrique d'Erasme vers la *Christusmystik* de Luther. Le lecteur de l'*Abendstunde* et du *Discours*, s'il ouvre les textes socio-politiques du Réformateur zurichois, en particulier celui de 1523 qui porte pour titre *De la justice divine et humaine* (*Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*), ne peut en effet manquer d'être frappé par la similitude des deux démarches (102). Aux paysans qui en appelaient à la "justice divine" et s'autorisaient du Sermon sur la montagne pour réclamer des réformes radicales, notamment l'abolition de la dîme, qui tendaient, à la limite, à abolir l'Etat, Zwingli répond qu'assurément le seul ordre digne de ce nom pour l'homme est celui du Royaume de Dieu, la communauté des enfants de Dieu vivant en amour, mais que tant que l'homme est homme, c'est-à-dire, créature imparfaite, coeur impur, il ne peut espérer, par sa seule action, faire régner la justice divine sur cette terre. De ce que l'homme n'est pas tout entier amour, il s'ensuit que la "justice humaine", incarnée dans le pouvoir de l'Etat, à sa place, distincte de la "justice divine" encore que subordonnée à elle : l'ordre politique obéit à des exigences propres, mais celles-ci n'ont elles-mêmes de sens que dans la mesure où elles ne cessent de s'inspirer de la Loi d'amour restaurée dans le Christ (*die Richtschnur Christi*). Dieu est ainsi, vis-à-vis du pouvoir politique, dans la position d'un père qui confie son enfant au maître d'école afin qu'il le corrige parce qu'il ne veut pas obéir de lui-même. L'Etat est en définitive investi d'une mission d'éducation qui doit viser à

produire en l'homme, pour ainsi dire malgré lui, l'acte libre d'amour (103).

Le Pestalozzi des années 1779/80 retrouve le fond de cette démarche dialectique. Une différence capitale creuse cependant un abîme infranchissable entre le résultat de ses méditations et le texte de Zwingli, c'est que, là où le Réformateur retrouve, par-delà le grand bouleversement qu'il provoque, l'horizon stable de la Révélation et le ciel fixe du texte scripturaire, Pestalozzi ne peut plus assurer à son discours religieux un tel appui ontologique. Il appelle, de toutes les fibres de son existence et de son expérience, le Médiateur divin, mais, l'écriture rendue à la nature par la critique biblique, aucune voix ne lui vient plus en fait *d'ailleurs*. Sa visée, d'entrée autonome, s'intègre la dimension de la foi sans se renoncer comme telle. La foi, théologale chez Zwingli, demeure ici anthropologique : "Crois en toi-même, homme, crois dans le sens intérieur de ton être, c'est ainsi que tu crois en Dieu et en l'immortalité" (104).

Privée de toute base ontologique, la construction de l'*Abendstunde* révèle alors d'un coup sa précarité. A y regarder de près en effet, la "grande conception de 1780" flotte entre une subjectivité humaine qui a besoin de l'humanité de fait pour se donner réalité, mais à moins de raison que jamais de s'y laisser piéger, et un monde donné qui s'impose avec d'autant plus de force qu'il est désormais le seul réel, objectif, mais ne reçoit dans le même temps son sens que du sujet qui le pose comme tel. L'homme, à travers la démarche de foi, prend la dimension de sa détermination finie, mais cette condition demeure celle d'un être qui se veut, en elle et malgré elle, autonome. Cette vue "poétique" peut être satisfaisante pour l'esprit : on voit cependant difficilement comment elle peut inspirer une règle d'action. Or ne s'agit-il pas avant tout, pour Pestalozzi, d'agir en réalité, de répondre effectivement au "besoin de l'humanité" ?... (105).

La difficulté d'une action conforme au sens de la nature humaine tel qu'il est développé dans l'*Abendstunde* apparaît à la lecture d'un texte de la même année 1780, où Pestalozzi entreprend de répondre à la question mise au concours par la Société d'Encouragement

de Bâle : "Dans quelle mesure est-il habile (*schicklich*), dans un Etat dont le bien-être est fondé sur le commerce, de limiter le luxe (*Aufwand*) des citoyens ?" (106). Nous avons eu l'occasion de montrer combien ce problème était d'actualité dans une cité qui voyait, avec l'essor industriel des campagnes, se constituer hors de ses limites une nouvelle bourgeoisie, celle des intermédiaires commerciaux. Après avoir, dans sa jeunesse patriotique, réclamé un encadrement strict de la richesse privée, Pestalozzi avait été conduit à reconnaître, en observant de plus près la réalité économique, la complexité du phénomène et l'étroite interdépendance des sources de profit (107). La question posée lui donne l'occasion de prendre la mesure de ce fait de civilisation dans la perspective de ce que veut au fond la nature pour l'homme.

Le texte épouse de bout en bout la démarche de l'*Abendstunde*. C'est d'abord, pour le zurichois vivant en terre bernoise, le souci de cerner les conditions particulières, en l'occurrence celles de Bâle, qui déterminent la façon dont le problème se pose (108). Pestalozzi s'efforce ensuite d'analyser l'influence effective que les dépenses des riches touchant "les commodités et les agréments de l'existence" ont sur "les besoins réels essentiels d'un Etat commerçant" (109). Il lui apparaît, au terme de cette enquête, que "les dépenses somptuaires des riches sont un besoin indispensable de la patrie et un bienfait véritable pour ses concitoyens", mais il s'empresse d'ajouter que "tous ces avantages du luxe ne sont que le résultat béni de ses justes limites (*seiner gerechten Schranken*)" et que "la dégénérescence du luxe, dans un ton qui est une provocation aux devoirs imposés par les liens essentiels de l'humanité [...] est une source privilégiée de la grande corruption nationale qui engloutit et détruit dans les Etats le pur bonheur familial des peuples, mais surtout de ceux dont le bien-être repose sur le commerce" (110). Mission est alors confiée au gouvernant de faire produire au phénomène, en le maîtrisant raisonnablement, toute la possibilité humaine qu'il recèle, et cela moins en promulguant de nouvelles lois contre le luxe qu'en travaillant à "la formation d'un sens pur et solide de la justice et du devoir", par l'action conjuguée "de la religion, des moeurs, de l'exemple et de l'art

politique", en définitive par "une sage éducation et un solide entraînement de la jeunesse" (111). Ce que nos pères surent faire en présence d'un problème semblable, il n'y a pas de raison que nous ne puissions le faire à notre tour : il s'agit seulement de retrouver "l'esprit de la constitution" (112).

La propriété privée, avec ses excès possibles, se trouve ainsi justifiée dans sa réalité : par elle et en elle, l'individu se donne concrètement le monde, elle est l'expression du désir humain dans sa finitude, elle est, pour reprendre la formule de Zwingli, consécutive à "l'état de chute". Ni monopole privé, ni monopole collectif : il importe à l'autorité politique de laisser se développer le mouvement du désir humain tout en le maintenant dans de "justes limites". Une telle forme d'action est possible dans la mesure où il n'est pas question, pour le Pestalozzi de 1780, de mettre en doute l'existence d'un accord naturel, fondamental, entre le sens de l'action politique et la "libre voie de la nature humaine intérieure". Cet accord est garanti par la religion, ce "ressort de l'humanité" qui permet à celle-ci de se détendre librement à travers ses désirs spontanés, sans que soit cependant mis en cause le cadre "d'ordre, de justice et de mesure" qui a jusqu'ici traditionnellement contenu ces mêmes désirs (103).

La seule question qui demeure, au terme de cette analyse, est de savoir comment l'homme politique doit s'y prendre concrètement en présence d'une situation où l'ordre qu'il a mission de reconstituer n'a plus en fait, avec la critique du discours révélé, d'assise objective. Une fois encore, la religion est appelée par Pestalozzi, mais elle n'est appelée que de ses vœux : son désir, en l'occurrence, reste désir d'un homme enfoncé dans sa condition, désir d'universalité certes, mais désir seulement, désir, en définitive, d'un être déjà installé dans l'autonomie. Comment, dans un tel contexte, l'homme politique a-t-il des chances d'être entendu lorsqu'il avance un projet de reconstitution de l'Etat, alors que les hommes ne veulent peut-être plus *au fond* d'un tel ordre, alors que cet ordre n'est peut-être plus inscrit *en fait* dans leur nature ? Dissipée la connivence humaine qu'impliquait le *cosmos* théologico-politique, l'homme d'Etat se trouve en présence d'une

multitude de désirs particuliers, parmi lesquels le désir de cohésion sociale n'a plus, en tant que désir, de place privilégiée. Quel sens peut alors prendre son action ? Pestalozzi, par-delà son appel à la reconstitution de la cité ancestrale, demeure sensible au problème ainsi posé : il ne voit d'issue que dans l'éducation. Mais la question est seulement différée : comment l'éducateur, comment l'homme politique qui veut agir en éducateur, doit-il s'y prendre réellement ? Doit-il oeuvrer à l'édification d'un ordre nouveau ? Mais un tel ordre ne court-il pas le risque, dans un monde désormais livré aux désirs humains, d'être systématiquement entaché d'arbitraire ? Et son artisan peut-il lui-même échapper au reproche de poursuivre, lorsqu'il met en place le bien commun, des buts naturellement intéressés ? Ne vaut-il pas mieux, dans un tel contexte, renoncer à agir ?...

Dans l'immédiat, heureusement, et pour longtemps encore, il n'est pas question, pour Pestalozzi, d'action effective. La vision poétique de l'*Abendstunde*, bientôt relayée par la construction romanesque de *Léonard et Gertrude*, permet à l'éducateur de se donner l'illusion d'une action possible dans un univers compris de façon telle qu'elle ne peut cependant y trouver racine. Ce qui demeure en tout cas prometteur dans cette rêverie, c'est qu'elle n'étouffe à aucun moment la volonté d'action de Pestalozzi : "Faites ce que vous pouvez, écrit-il à Iselin au début de 1780, pour que le premier ministre de l'Etat prussien me reçoive et m'entende..." (114). Mais ce qui est encore plus riche de promesses, c'est que le mouvement profond reste, à travers toute cette réflexion, le désir d'éduquer : "Mon plan d'éducation est mon but", écrit-il à Iselin dans la même lettre (115). Dès août 1779, il faisait d'ailleurs cet aveu très significatif : "Je ne suis pas formé en effet pour être écrivain. Je suis à mon aise quand j'ai un enfant dans les bras ou qu'un homme, d'où qu'il vienne, se tient devant moi avec un sentiment d'humanité. Et alors, j'oublie la pauvre vérité qui se laisse modeler sous la plume, et je vais ma route à la main de la chère nature, sans livre ni guide..." (116). Il n'est pas sans signification que celui qui, dans la même lettre, se dit "indifférent et l'un des hommes les plus ignorants pour tout ce qui ne [l']intéresse pas comme besoin de

l'humanité", demeure fidèle, par-delà l'échec de sa première expérience et par-delà l'appel à la reconstruction d'une cité enfin capable de comprendre son action, à sa nature fondamentale d'éducateur.

De ce point de vue d'ailleurs, le résultat n'est, au bout du compte, pas négligeable. De l'attitude du Neuhof aux envolées des textes de 1779/80 sur "le sens paternel intérieur" de l'homme d'Etat, Pestalozzi peut donner certes l'impression de s'obstiner dans une vision paternaliste des rapports humains, qui entrave toute action proprement éducative. En réalité cependant, une évolution subtile s'est dessinée, comparable à celle qui affecte, dans la même période, la notion d'amour. Père, il continue assurément de penser que celui qui a charge d'autres hommes doit le demeurer vis-à-vis de ses semblables. Mais alors que ce rapport était vécu par Pestalozzi au Neuhof comme un fait de nature, il prend désormais, dans l'univers de l'*Abendstunde*, la forme d'un *devoir*, qui devient, dans les textes politiques, le thème d'une lancinante exhortation : que l'homme d'Etat ait, pour ses sujets, un coeur de père, et son action politique retrouvera, pour le bien de tous et de chacun, la voie de la nature ! (117).

De ce que le lien paternel est maintenant reconnu comme un devoir, inscrit certes dans la nature, mais que celle-ci n'implique pas automatiquement, il s'ensuit que la fonction de père, dans sa double dimension de géniteur et d'éducateur, devient le point de référence naturel par excellence de toute action de l'homme sur les hommes : "Maison paternelle, toi, école des moeurs et de l'Etat..." (118). Le gouvernant, dont l'action ne peut assurément avoir de prétention immédiatement naturelle, n'oeuvrera dans le sens de la nature que pour autant qu'il favorisera effectivement l'action du père de famille, naturellement le mieux placé pour former le besoin de l'enfant tout en le satisfaisant dans ses manifestations les plus fondamentales (119). La liberté d'une nation sera à la mesure du comportement des pères de famille en son sein (120).

Les formes constitutives de l'humanité, que l'action du Neuhof avait complètement englouties dans son rêve d'immédiateté,

commencent ainsi à se redistribuer le long d'un chemin d'éducation qui conduit l'homme de la liberté pathologique à l'autonomie voulue dans, par et sous la loi. Entre le désir de raison qui sommeille dans la sensibilité de chacun et la satisfaction de ce désir dans la raison socialement constituée, la "voie de la nature" passe désormais par la constitution d'un univers politique capable de contenir le désir tout en laissant vivre, mais surtout et d'abord par la réalité d'une cellule familiale, la mieux à même de donner forme à ce même désir parce que la plus proche de sa source naturelle. Rien n'est assurément fixé dans cet univers qui se reconstitue, mais il est remarquable que tous les éléments font mouvement vers une place qui semble devoir leur être propre.

Il importe cependant de marquer immédiatement les limites de cette reconnaissance des structures réelles de l'humanité constituée. Le fond de la pensée de Pestalozzi demeure en effet que tout homme doit être, par la grâce de Dieu, père : que le devoir d'humanité reste complètement inscrit dans les limites d'une nature humaine sensée en fait. Il s'ensuit que la *fonction* sociale en tant que telle, celle d'homme d'Etat, celle d'éducateur, ne peut être véritablement reconnue dans un tel contexte : tout ce qui est produit dans le mouvement de l'*Abendstunde* tend à s'engloutir de nouveau dans le sentiment paternel. Il s'ensuit encore que Pestalozzi ne cesse de parler de *Vaterhaus*, de *Vatersinn*, de *Vaterherz*, mais que la cellule familiale n'est pas reconnue en fait dans la diversité des éléments qui font sa structure : le père comme la mère restent les canaux indifférenciés d'une production naturelle qui leur échappe fondamentalement. L'apparition, dès les premières pages du roman des années quatre-vingts, du personnage de Gertrude au coeur de sa *Wohnstube* ne doit pas nous faire illusion : elle incarne l'idée d'un sens essentiellement naturel de l'humanité, la vision d'une humanité qui serait naturellement produite à partir d'une matrice première, l'attitude au bout du compte "maternaliste" qui demeure celle du bon père Pestalozzi à cette période. Il faudra des ruptures bien plus profondes pour que la famille soit retrouvée, au plus grand bénéfice de l'éducation, dans sa diversité de fait : pour que soit enfin pris en compte ce fait pourtant tout à fait naturel - mais qui avait peut-être des raisons cachées de l'être moins chez un être qui n'avait

pas connu de père au delà des cinq premières années de son existence -, à savoir que l'enfant naît d'une femme *et* d'un homme.

Il reste que la reconnaissance du fait familial prend assez d'importance aux yeux de l'auteur de l'*Abendstunde* pour qu'il y perçoive la marque distinctive qui le sépare de son concurrent de l'époque, très apprécié et soutenu par Iselin, le pédagogue allemand Friedrich Eberhard von Rochow. A propos de son ouvrage *Vom Nationalcharakter der Volksschule*, paru en 1779, Pestalozzi écrit en effet le 29 septembre 1780 au rédacteur des *Ephemeriden* : "Le caractère national selon Rochow est tout à fait le but de mes expériences, et beaucoup de ses idées sont à ce point contenues dans ma seconde partie [de *Léonard et Gertrude*], dont la moitié est presque achevée, que, si j'avais lu le livre avant, j'aurais moi-même cru que je l'avais copié. Il y a cependant des différences essentielles dans le plan : je veux agir dans le peuple sans instituts, en éclairant ici et là des pères et mères de famille avisés, tandis qu'il veut le faire, lui, par des écoles. Mais les deux voies sont bonnes : le premier chemin est seulement pour moi le seul chemin possible, alors qu'il a également des forces pour le second..." (121). A chacun sa route : nous avons déjà entendu cette réponse lorsque Pestalozzi défendait son expérience du Neuhof contre les objections d'un Tscherner. Il n'en est pas moins conscient ici de l'originalité de sa démarche par rapport à celle de Rochow, qui ne pense "éducation nationale", familiale et officielle, que parce qu'il "oublie", derrière les structures établies, la présence vivante du désir humain de liberté et la première forme vivante d'humanité dans lequel ce désir, à peine exprimé, se coule naturellement sans se renoncer comme tel. Le malentendu persistant entre le pédagogue suisse et la pédagogie allemande telle qu'elle prendra forme dans l'Etat prussien, appuyée sur une certaine philosophie, est déjà ici en germe : Pestalozzi se méfie par instinct des fabricants d'unité.

S'il est question d'unité, ce sera celle que la nature vivante produit dans l'action. A la suite d'histoires platement didactiques du *Kinderfreund* de Rochow, Pestalozzi va opposer les "intrigues vivantes et intéressantes", les "actions permanentes et reliées entre

elles par un point de vue supérieur" de son grand roman des années quatre-vingts (122). On y verra l'utopie et l'éducation se livrer leur ultime combat.

PREMIERE PARTIE - CHAPITRE III

1. SW I, 263-281. Entwurf, SW I, 245-262.
2. SB III, 72₁₀₋₁₁.
3. SW I, 283-302. Cf. *infra*, IIIe partie, Chapitre I.
4. SW I, 275₁₋₂.
5. 265-9.
6. 267₂₀₋₂₂.
7. 269₁₃₋₁₈.
8. 265-6.
9. 266₁₄₋₁₆.
10. 268-9.
11. 266₃₈₋₄₀.
12. 267-8.
13. 266₇₋₁₃.
14. 267₂₀₋₂₄.
15. SW I, 124_{14 ss}.
16. SW I, 269_{19 ss}.
17. 266₃₇.
18. 269-271.
19. 270_{15 ss}.
20. 270-1.
21. 271-2.
22. 271₁₆₋₁₉.
23. 271_{29 ss}.
24. 272_{20 ss}.
25. 271₃₇.
26. 273₂₋₃.
27. 273₄.
28. Cf. Käte Silber, Anna Pestalozzi-Schulthess und der Frauenkreis

um Pestalozzi, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig,
1923, p. 79-83.

29. *SW* VIII, 224₁₁ ss.
30. *SB* III, 451. Voir E. Dejung, Heinrich Pestalozzi's nächste Verwandte, Zürcher Taschenbuch, 1969, p. 92-99.
31. *SW* I, 273.
32. 273₁₉₋₂₀.
33. 273₃₂₋₃₆.
34. 273₉₋₁₀ et 27-28.
35. 274₁.
36. 275₁₆₋₁₇.
37. 274-5.
38. 275₂₈₋₃₀.
39. 276₃₋₁₂.
40. 276-7.
41. 277₁₉ ss.
42. 277₃₉ ss.
43. Anmerkung, 281₃₇₋₄₃.
44. 277₁₅₋₁₈.
45. 273₁₇₋₁₈.
46. Entwurf, *SW* I, 248₃₀ ss.
47. 275₁₉.
48. 275₃₅₋₃₇.
49. 281₁₋₃.
50. *SB* III, 72₁₆₋₁₈.
51. 72₂₂₋₂₃.
52. *SW* I, 279₃₇₋₃₉.
53. *SW* I, 143 ss.
54. *SW* I, 267₂₀ ss et 269₁₃ ss.
55. *SW* I, 279₄₀.
56. A. Haller, Pestalozzi-Anekdoten, p. 41.
57. *SW* VIII, 23, 30, 47 ss, etc.
58. *SW* XI, 101₁₋₁₀.
59. *SW* VIII, 42₁₄ ss et IX, 116 ss.
60. Vorrede, *SW* II, 3₆₋₉.
61. *SW* III, 174.
62. *SW* VIII, 47₂₇₋₂₈.
63. *SW* VII, 199 et 315-6.

64. *SW* VII, 140₃₈₋₉.
65. *SW* I, 160₁₁₋₁₃.
66. *SB* III, 72₁₉₋₂₂.
67. Lettre du 24 avril 1782, *SB* III, 135-6.
68. *SB* III, 155₁₂ et *SW* II, 15₂₁ ss.
69. Cf. *infra*, IIe Partie, Chapitre III.
70. *SW* I, 280₁₋₂.
71. 280₅ ss.
72. *SW* XIII, 183 ss ; XIV, 87 ss ; XVII A, 181 ss, etc., et XXVIII, 211 ss.
73. *SB* III, 76₁₇ ss, 77₁₄ ss, 82₂₁ ss et 84₂₅ ss.
74. *SB* III, 77-79.
75. *SB* III, 85₁ ss ; *SW* VIII, 262-6 et 366-70.
76. *SW* I, 203-244 (351-360).
77. Cpr. *SB* III, 77₃₂ ss, 88₁₀ ss et *SW* I, 281₈ ss.
78. *SB* III, 86₁₂ ss.
79. *SW* I, 205₆ ss.
80. *SW* I, 205₁ ss et VIII, 366₃₁ ss.
81. *SW* I, 207₃₇ - 208₆.
82. *SW* I, 206₃₆ ss.
83. 206₂₃ ss.
84. 207 ss ; *SW* VIII, 369₁₅ ss.
85. *SW* I, 210.
86. 224₃₄ ss ; *SW* VIII, 367₃₇ - 369. Wiederherstellung, *SW* VIII, 262₁₀.
87. *SW* I, 240-1.
88. 243₃₂₋₃₆.
89. 243₃₆ ss.
90. *SB* III, 77₂₆₋₃₁.
91. 77₃₂₋₃₃.
92. 77₃₄₋₇₈₁₀.
93. *SB* III, 78₂₃ ss.
94. 78₃₅ ss.
95. 79₁₂₋₂₁.
96. 79₂₆ ss.
97. *SW* I, 258₂₁ ss.
98. *SW* I, 257₂₃ ss.
99. *SW* I, 280₁₇ ss et *SB* III, 87₂₂₋₃₀.

100. *SW* I, 206₂₁₋₂₂.
101. *SB* III, 89₁₄ ss.
102. Zwingli, *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, Zürich, Rascher-Verlag, 1934. Voir J.V. Pollet, article "Zwinglianisme" in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, 1951, et article "Zwingli" in *Encyclopaedia Universalis*, t. 16, 1968.
103. Leonhard von Muralt, *Zwingli und Pestalozzi als Staatsdenker*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 34 (1952), p. 133 ss.
104. *SW* I, 275₁₋₂.
105. *SB* III, 83-4.
106. *SW* I, 303-328.
107. *SW* I, 6 ss et *SB* I, 302-3.
108. *SW* I, 306₄ ss.
109. 306-312.
110. 313.
111. 314 ss.
112. 320 ss.
113. 319₂₁ ss.
114. *SB* III, 91₃₄ ss.
115. 91₁₄₋₁₅.
116. *SB* III, 83₂₂ ss.
117. *SW* I, 276 ss, 229 ss, 321 ss.
118. *SW* I, 271₃₇.
119. *SW* I, 266₅ ss et 274₁₄ ss.
120. *SW* I, 317 ss.
121. *SB* III, 95-6.
122. *SB* III, 92-3.

CHAPITRE IV

UTOPIE ET EDUCATION

ANALYSE DE

LEONARD ET GERTRUDE (1^e VERSION)

L'*Abendstunde* devait être le prélude à une nouvelle action, plus conforme au mouvement de la nature humaine. Mais, le monde n'étant guère disposé à lui faire confiance pour une nouvelle expérience, Pestalozzi en fera, faute de mieux, la simple préface à un déferlement d'écrits. En 1781, paraît à Berlin la première partie de *Lienhard und Gertrud*, qui connaît le succès ; suivent, en 1783, la seconde partie, puis, en 1785 et 1787, les deux dernières, dont l'accueil est plus réservé (1). Une édition complète de l'oeuvre paraît dès 1785 (2). Sous le titre *Christoph und Else*, Pestalozzi fait suivre, en 1782, la publication de la première partie de son roman d'un commentaire en forme d'entretiens sur les différentes péripéties de l'action (3). La même année paraissent les cinquante-deux numéros d'une revue hebdomadaire, le *Schweizerblatt*, qui aborde tous les sujets dans toutes les formes d'écriture (4). A la même époque est également mis en chantier un recueil de fables, qui s'enrichira constamment jusqu'à la date de sa publication, en 1797 (5). La période d'élaboration du roman voit encore fleurir plusieurs mémoires sur des questions de droit et d'économie, elles-mêmes abordées dans

les deux dernières parties de *Léonard et Gertrude* (6). Il faut enfin prêter attention à la correspondance de l'époque, en particulier à celle qu'il échange, entre 1782 et 1784, avec le précepteur des enfants Battier, Peter Petersen (7).

Quoi qu'il en soit du détail de ces études, recherches et réflexions des années quatre-vingts, elles semblent toutes confluer vers le grand roman. Celui-ci demeure cependant une oeuvre fondamentalement éducative, qui doit suppléer à l'action directe dont Pestalozzi ne cesse pas, au fil de ces années, de solliciter auprès des puissants de ce monde les conditions concrètes de réalisation : à travers *Léonard et Gertrude*, c'est le monde du Birrfeld qui reprend corps, c'est le projet de Pestalozzi qui retrouve forme et c'est, en définitive, l'entreprise du Neuhof qui réussit. Mais c'est encore toute l'ambiguïté de la création romanesque dans son rapport avec l'action véritable, et, une nouvelle fois, toute la distance qui sépare la réalité humaine rêvée, le fût-elle ici dans un rapport plus étroit avec ce que les hommes sont en fait, de la réalité pure et dure des individus ancrés dans leur condition. Distance salutaire cependant, dans la mesure où elle permet que se développe, au creux même de la nouvelle construction, des "recherches sur les vraies tendances fondamentales de notre nature", qui ne resteront pas sans avenir (8).

Le magicien et le technicien

La condition préalable d'une exacte compréhension du roman, dont deux éditions profondément remaniées jalonnent le développement futur des conceptions de Pestalozzi, est d'en sauver l'unité de perspective. Intrigué par la soudaine apparition de la figure machiavélique de Glüphi au troisième livre, le lecteur ignorant de toute l'évolution antécédente de Pestalozzi est en effet tenté d'y percevoir le signe d'un revirement complet dans les idées du pédagogue autour de l'année 1785 : le bon père céderait la place au maître d'école musclé. Or, non seulement on ne décèle aucune trace

d'un tel revirement dans les déclarations de notre auteur, mais celui-ci manifeste au contraire la plus claire conscience de la cohérence de son projet : après l'a-b-c, note-t-il précisément dans la préface à la troisième partie, vient le p-q, en attendant le t-z (9). Bien plus, il nous apporte lui-même, dans la préface au Livre IV, des indications qui devraient nous éclairer sur l'ensemble de son propos : après avoir, écrit-il, commencé par l'image de la pauvre chaumière d'une femme opprimée et par celle d'un village en complète désagrégation, et après être remonté jusqu'aux racines du mal dans toutes ses ramifications morales, religieuses et politiques, il en termine avec le remède, en proposant tant au peuple qu'à ses princes un ordre fondé sur une meilleure connaissance de leur "vérité mutuelle" (10). La lettre dont Pestalozzi accompagne, le 1er juin 1785, l'envoi au comte Zinzendorf de la troisième partie de son roman apporte une nouvelle preuve de la cohérence de son propos : avec cette troisième partie, explique-t-il, on sort du cercle de la vie familiale pour prendre en considération "les principes de la conduite du peuple et de la formation en général", tandis que la dernière partie examinera "la législation et la justice des mêmes points de vue" (11).

L'univers du roman, tant dans la réalité humaine qui lui fournit sa matière que dans les perspectives qu'il développe, doit donc être relié dans son intégralité à l'expérience antécédente de Pestalozzi : à celle du Neuhof corrigée par la vérité qui s'est dégagée dans l'*Abendstunde*. Si l'on peut parler d'une évolution dans la pensée de l'auteur de *Léonard et Gertrude* entre 1781 et 1787, celle-ci ne fait que développer en réalité des lignes déjà tracées : en proclamant, dès le 29 septembre 1780, que l'*Abendstunde* "est la préface à tout ce qu' [il] écrira", puis en composant l'ensemble du roman avec une rapidité surprenante, Pestalozzi ne donne à aucun moment l'impression d'hésiter ou de se reprendre (12). S'il se pose effectivement un problème de cohérence, il ne se situe pas dans la trame même de l'oeuvre, mais au plan du rapport entre son contenu et ce qui est visé à travers lui, entre ce que veut produire ce texte dans l'esprit de son auteur et ce qu'il produit, et produit, en fait. Ce problème n'échappera d'ailleurs pas à Pestalozzi lui-même, lorsqu'il écrira, dans la préface à la seconde édition de

la première partie du roman en 1804, que son livre "n'eut, en tant que présentation de l'essence de la formation du peuple par la famille, presque *aucun effet* et fit principalement *impression* comme *roman*" (13).

Léonard et Gertrude vit de bout en bout des grandes pulsions qui animent l'Abendstunde. Les personnages qui évoluent devant nous, s'ils sont soigneusement dessinés dans leur *Individualbestimmung*, s'ils ont une part de leur nom (Arner, Endorf) ancrée dans la réalité historique la plus immédiate (Tscharner, Zinzendorf), demeurent en définitive les simples supports d'une démarche classique qui tend à montrer, de façon exemplaire, que toute cité ébranlée en son unité peut retrouver sa cohésion essentielle dès lors que les hommes qui y vivent acceptent de renouer avec le principe de toute harmonie humaine et s'emploient ensuite à développer une action de réforme s'inspirant de ce principe. Le mouvement intérieur, moral, de cette régénération est symbolisé par la démarche de Gertrude, qui permet à la source du bien de jaillir de nouveau au coeur du village de Bonnal ; peut alors venir Glüphi, l'artisan décidé d'une réforme de l'éducation, puis de la législation ; la tempête apaisée et le bateau reconstruit, le gouvernant n'a plus qu'à reprendre la barre d'un monde réconcilié avec lui-même.

Les deux premières parties du roman ne sont ainsi qu'une ample illustration de la grande vérité de l'Abendstunde. Parce qu'ils ont oublié le lien essentiel qui fondait leur fraternité en un Père commun, les gens de Bonnal, du seigneur au paysan, en passant par le bailli et le conseil communal, ont laissé le mal s'introduire au milieu d'eux et semer ses ravages au château comme dans la plus humble des chaumières : les hommes sont désœuvrés ou, lorsqu'ils gagnent leur vie, ils gaspillent leur argent au cabaret. De la famille à l'Etat, toutes les formes de cohésion sociale se trouvent ébranlées, tandis que les valeurs qui avaient autrefois assuré cette cohésion, et la plus fondamentale d'entre elles, la fidélité à la parole donnée, sont bafouées. Seule une arche vogue, intacte, sur ce flot déchaîné, celle de Gertrude, l'âme pure, qui abrite déjà sept enfants florissants, encore que menacés dans leur subsistance par l'inconduite de leur père Léonard. C'est en elle

que va venir reprendre pied une humanité ballottée par le désordre ambiant. Forte de sa foi en Dieu, Gertrude remet en effet Léonard dans le droit chemin, elle ose une démarche, couronnée de succès, auprès du bon seigneur Arner et tient tête au méchant bailli Hummel, qu'elle confond bientôt devant tout le village rassemblé. Dès ce moment, le mal entame un reflux inexorable, que ne parviennent pas à contenir les complots du bailli. Celui-ci est lui-même touché au coeur ce matin de Pâques où il entend le pasteur proclamer le message d'amour de l'Evangile et perçoit de nouveau, au plus profond de lui, la voix de la conscience : c'est le début d'une lente décomposition du mal en lui, qui le conduira, après un ultime méfait, à confesser au pasteur tous ses agissements passés, puis à le laisser raconter devant toute la communauté rassemblée la longue histoire de l'origine du mal au coeur du plus malfaisant de ses enfants.

Cette première moitié du roman est ainsi tout entière placée sous le signe de l'intériorité religieuse, symbolisée par l'oeuvre de restauration de l'église de Bonnal. Gertrude, qui entretient par la prière une relation de tous les instants avec Dieu, éduque chacun de ses enfants à de constants retours sur soi : plus que le pain, le travail et les oeuvres de ce monde importe la disposition du coeur (14). La conversion du bailli ne sera encore achevée que lorsqu'il aura donné libre cours au pur mouvement de sa conscience, et le long retour biographique qui constitue la matière de l'homélie du pasteur au terme de la seconde partie ne vise qu'à expliquer comment un coeur, aussi pur à l'origine que tout autre, peut, par le simple jeu des circonstances familiales et sociales, s'enfoncer irrémédiablement dans la corruption. Hummel est, en définitive, malade d'une société qui a simplement perdu sa raison d'être essentielle, l'amour. On ne s'étonnera donc pas de voir la communauté de Bonnal se régénérer à mesure que la source d'humanité, qui n'a cessé de sourdre au coeur de la meilleure de ses filles, retrouve son chemin dans le coeur de celui qui est devenu, par un funeste hasard, le plus mauvais de ses enfants : "Les hommes sont si volontiers bons et le redeviennent si volontiers" (15). Et encore : "Quiconque est bon de coeur fait avec les gens ce qu'il veut et les mène où il veut" (16).

Tout rentre ainsi dans le meilleur des ordres chrétiens.

Brusquement cependant, dès les premières lignes du Livre III, l'atmosphère change : le sermon du pasteur est jugé bien beau, mais dans la mesure où on ne l'entend pas comme un sermon, et le seigneur se surprend à ne plus écouter la Parole inspirée tandis que se lève en lui le désir de connaître le plus près "la situation et les gens du village" (17). On entre, dès le second chapitre, dans la coquette demeure du tisserand Meyer pour entendre un avis d'industriel sur l'école (18). Puis un ancien militaire, surgi d'on ne sait où, devient l'instituteur au village, en attendant de poser, au Livre IV, les principes d'une nouvelle législation (19). Le pasteur, qui avait été le grand artisan de la conversion du bailli, ne va reprendre la parole devant la communauté rassemblée que pour la céder immédiatement au maître d'école, et on le verra bientôt s'interroger de plus en plus sur son rôle, au point de convenir un jour de son inutilité, à mesure que le système éducatif se met en place (20). Quant à Gertrude, après avoir inspiré l'oeuvre éducative de Glüphi, elle acceptera de confondre son action avec celle de l'instituteur et ne réapparaîtra plus dans le roman que pour infliger un jour une correction à sa fille qui se sera laissée aller à colporter des ragots sur le lieutenant (21). Trêve de discours et de bons sentiments : c'est désormais d'action qu'il s'agit.

La tentation est évidemment grande d'opposer les deux moitiés du roman en opposant, par exemple, la figure du pasteur Ernst à celle du maître d'école Glüphi : tandis que, dans les Livres I et II, Pestalozzi resterait encore prisonnier de la vision chrétienne de l'*Abendstunde*, il s'en libérerait ensuite pour maintenir sa réflexion dans les strictes limites d'une action effective sur la société. Au pasteur-magicien, dont l'oeuvre se serait bornée au pur dévoilement par la parole du fond de l'humanité, sans aucune prise réelle sur elle, se substituerait l'action du technicien, qui userait de sa parole dans le seul but de transformer effectivement ce monde. Le roman pourrait être alors interprété comme l'expression d'un passage, décisif pour Pestalozzi, de la *theoria* d'essence religieuse, qui constituait l'horizon de l'*Abendstunde*, à la *praxis* essentiellement politique, dont Glüphi serait, à partir du

milieu des années quatre-vingts, l'incarnation la plus conséquente. *Léonard et Gertrude*, s'il fallait en croire cette présentation, serait donc, en son centre, le théâtre d'une profonde mutation chez son auteur.

Cette interprétation ne rend d'abord pas compte d'un certain nombre de faits à l'intérieur du roman lui-même. Ainsi, identifier purement et simplement, à partir d'une certaine date, Pestalozzi au personnage de Glüphi, en rejetant dans les ténèbres de la préhistoire le pasteur et ce qu'il représente dans la première moitié du roman, c'est oublier que l'homme de Dieu, loin de disparaître dans la seconde moitié, reste présent aux côtés du seigneur Arner et de Glüphi ; il va même, à une époque où une grave maladie met en péril les jours d'Arner et compromet son oeuvre politique, prononcer devant ses ouailles un séditieux "Vous êtes éduqués, aidez-vous vous-mêmes !" (22) ; c'est encore de la bouche du pasteur que nous apprendrons le "secret" de l'homme d'action (23) ; enfin, tandis que Glüphi s'envole vers d'autres oeuvres, l'homme de religion se verra désigner, dans les dernières pages du roman, une place essentielle à l'intérieur du nouvel Etat constitué (24). Si l'on porte, par ailleurs, le regard vers les deux oeuvres de Pestalozzi qui paraissent en 1782, on remarque que le souci de stricte analyse de la réalité humaine, caractéristique de l'attitude du Glüphi de 1785/7, anime déjà une bonne partie du *Schweizerblatt*, dont certains développements (*Arners Gutachten*) anticipent sur ce qui sera exposé dans la dernière partie du roman (25) ; il ne faut pas non plus manquer d'être attentif à la façon dont Joost s'efforce, tout au long de *Christoph und Else*, d'apporter à l'histoire exemplaire de Bonnal le contrepois pédagogique de la dure réalité des vraies situations humaines, toujours particulières, toujours intéressées et toujours décevantes pour une âme aussi innocemment enthousiaste que celle d'Else (26) ; on pourra même surprendre le même Joost déclarant, au cours de la quatorzième veillée, que s'il avait la charge de l'éducation, il présenterait aux enfants ce qu'ils auraient à apprendre "d'une voix aussi forte que celle d'un lieutenant qui passe pour la première fois ses troupes en revue" (27). C'est dire que l'attitude du pasteur et celle de Glüphi demeurent, d'un bout à l'autre du roman, étroitement liées : que Machiavel fait d'entrée, dans l'esprit du

romancier, bon ménage avec Dieu.

La raison de cette entente ne doit pas être cherchée ailleurs que dans la texture de l'*Abendstunde*. Le sens de l'humanité reconquis, grâce à la foi, par-delà l'obstacle des "circonstances extérieures", l'artisan peut se mettre à l'ouvrage et modeler la nouvelle forme d'humanité en y intégrant la poussée de liberté qui s'est manifestée. Pour pouvoir entreprendre cette action essentiellement technique, Gluphi ne pourra faire autrement que de considérer l'homme comme un être entièrement déterminé, naturel, "animal", mais son oeuvre, rigoureusement positive, ne prendra elle-même son sens qu'à l'intérieur du mouvement par lequel l'humanité se donne la condition de sa réalisation autonome. Le message chrétien de liberté, exprimé dans toute son acuité par le cri révolutionnaire du pasteur devant le peuple, demeure ainsi la toile de fond de l'action romanesque : Gluphi n'intervient que pour donner une nouvelle réalité historique à ce message, et disparaître lorsque le christianisme s'est, une nouvelle fois, réconcilié avec le monde.

Le lecteur devrait ainsi, au terme des deux premières parties de l'ouvrage, se laisser convaincre que l'humanité n'a pas en elle-même d'obstacle capable d'entraver irrémédiablement sa marche vers son achèvement autonome. Le désordre n'est pas inéluctable en ce monde : il suffit d'une volonté bonne pour que la société de Bonnal retrouve sa cohérence fondamentale. L'humanité est, en fait, autonome. Mais c'est encore trop dire, ou pas assez : l'humanité ne peut être présentée comme autonome que dans l'exacte mesure où elle *se fait* telle. C'est tout le sens du chemin de croix que parcourt le pasteur au long du troisième livre : celui qui avait tenu, à propos du cas de Hummel, le discours éclairé sur le principe de l'auto-responsabilité de l'homme, n'a bientôt plus rien à dire, tandis que se développe, sans paroles inutiles, la pure action de Gluphi, et l'homme de Dieu finira lui-même par retrouver le sens de la religion dans une démarche purement humanitaire (28). Pestalozzi ne manque, dans son roman, aucune occasion de débusquer toutes les formes de discours *sur* les hommes, en particulier le discours de l'ontologie religieuse, qui distraient les humains de leur action effective en direction de leurs semblables : "Croyez-le, voisins, déclare un

personnage du livre I, il y a, entre le savoir et le faire, une immense différence", et le même Joost donne plus loin la consigne de "ne savoir toute chose que pour l'action" (29). Le souci d'une religion essentiellement pratique est également central dans la façon dont Gertrude éduque ses enfants (30). Liberté donc, mais non pas liberté ontologique, idée de liberté, savoir de la liberté, discours sur la liberté, "système de liberté" (Rousseau) ; liberté concrète des hommes qui se libèrent effectivement.

Ainsi, le christianisme, restauré dans sa vérité première, ne devrait plus désormais faire qu'un avec le mouvement qui, en-deçà des discours humanistes, porte les hommes les uns vers les autres : avec la *volonté de bien* qui sourd au creux de chaque coeur. La foi, comme expression de cette volonté pure, devient alors le ressort décisif de l'action dans et sur un monde qui révèle toujours plus son caractère artificiel (*Verkünstelung*) à mesure que l'homme manifeste sa capacité (*Kunst*) de se le donner purement humainement. C'est dans la foi que Gertrude puisera la force de briser la fatalité du mal, et c'est par elle que Léonard, et Hummel, et le plus pauvre des habitants de Bonnal parviendra à se dégager des "circonstances" qui ont fini par paralyser sa volonté de bien : "Crois en ton Père du Ciel, conseille d'entrée Gertrude à son infortuné compagnon, et tout ira mieux de nouveau" (31). C'est encore la foi qui permettra d'instaurer à Bonnal un ordre plus profond que celui, cher à Iselin, de la justice la plus éclairée, un ordre du coeur qui empêchera que le sujet soit considéré par les gouvernants comme la simple pièce d'un puzzle politique, alors qu'il est essentiellement, à l'égal du prince et du noble, le fils infiniment respectable du même Père : la "Loi de Dieu" donne ainsi son sens à toute loi de ce monde (32). Par la foi, l'humanité se donne, en toute circonstance, la possibilité d'être autre que ce qu'elle est en fait, et d'agir en ce sens.

C'est de cette rupture par la foi de l'univers naturellement donné que surgit précisément la figure de Gluphi. Nous l'avons vu en fait se profiler, au centre de l'*Abendstunde*, derrière l'exigence d'une analyse minutieuse de la plus infime disposition humaine en vue de l'utiliser pour le plus grand bien de l'homme (33). Cette

exigence trouve sa forme achevée, au troisième livre du roman, dans le personnage du militaire qui met toutes ses énergies au service d'une connaissance exacte de la pâte humaine dans le seul but de la modeler (34). Gluphi, le "laïc", le "matérialiste", est ainsi, dans l'esprit de Pestalozzi, l'indispensable compagnon de route de l'homme de Dieu, celui qui achève en fait l'humanité, alors que le second disserte sur son achèvement de fait. La démarche du romancier à travers l'un et l'autre personnages pourrait être présentée en trois temps. Premier temps : la foi creuse une distance infinie entre ce que l'humanité voudrait être et ce que les hommes sont en fait (le pasteur a raison). Deuxième temps : celui qui, dans un tel contexte, ne veut pas renoncer à agir, n'a plus d'autre issue que de porter tout son effort de connaissance et d'action sur le fait humain en tant que tel, et de contenir l'une comme l'autre dans les limites de ce fait (Gluphi a raison). Troisième temps : cette démarche purement positive, en soi insensée, reçoit à son tour son sens de la conviction, entretenue par l'homme de Dieu qui a, dans l'intervalle, renoncé à tout discours sur Dieu, que l'humanité telle qu'elle est en fait n'est pas radicalement étrangère à ce qu'elle doit être. Le pasteur et le lieutenant se rejoignent ainsi au bout du chemin dans le dévoilement mutuel de leur secret respectif : l'un croit, mais il n'agit pas réellement ; l'autre agit, mais il n'y croit pas véritablement (35).

C'est dire que la "philosophie" que le lieutenant va être amené à développer au quatrième livre du roman n'est, dans l'esprit de l'auteur de *Léonard et Gertrude*, nullement en contradiction avec celle qui inspire la démarche du pasteur dans la première moitié de l'oeuvre. Lorsque le maître d'école décrit en effet l'homme naturel comme un être "paresseux, ignorant, imprévoyant, irréfléchi, crédule, craintif et d'une avidité sans limites", et qu'il ajoute que cet être, mis en présence de dangers qui menacent sa faiblesse et d'obstacles qui entravent son avidité, devient encore "tortueux, roué, perfide, méfiant, violent, téméraire, vindicatif et cruel", ce tableau ne rend nullement caduque l'affirmation fondamentale de la bonté naturelle de l'homme (36). Pestalozzi précisera lui-même à un correspondant les limites à l'intérieur desquelles il faut comprendre la description du lieutenant : "En ce qui concerne le

Paragraphe 41, écrit-il, je suis très éloigné d'affirmer que tous les peuples sauvages sont complètement vicieux ou que nos tendances fondamentales (*Grundtriebe*) sont mauvaises en elles-mêmes. J'affirme seulement que l'homme sans formation civile (*Civilbildung*) devient paresseux, ignorant..." (37). Le principe de l'autonomie humaine n'est donc pas remis en cause : pas plus que lorsque l'auteur de l'*Abendstunde* fait place à un sens du péché, il n'est question de revenir ici vers l'idée d'une faute originelle (38). En se faisant, avec Gluphi, une telle conception de ce que les hommes sont en fait - conception qui ne fait d'ailleurs que mettre en forme la mauvaise humanité dont la première moitié du roman avait multiplié les images devant nos yeux -, Pestalozzi se contente en fait de poser la condition sans laquelle toute action de transformation de l'humanité par elle-même ne serait possible, ni même pensable : il faut assurément que l'homme ne soit pas en fait ce qu'il prétend vouloir être, si l'action de l'homme sur sa propre humanité doit avoir un sens. Tandis que la première moitié du roman établissait le fondement théorique de l'action autonome, la seconde moitié pose la condition de son exercice pratique.

Avec Gluphi, Pestalozzi achève ainsi de franchir le pas qui le fait progresser de l'univers, prévalant encore chez Rousseau, d'un sens systématiquement inscrit dans l'humaine nature vers un univers de la liberté pratique, c'est-à-dire, d'une liberté telle que chacun puisse effectivement la mettre en oeuvre à partir de ce qu'il est et dans le sens de ce qu'il veut. Le foyer de cette liberté n'est donc plus seulement une idée qui irradierait toute l'humanité et devrait être retrouvée, en-deçà des déterminations particulières, dans un fond de pureté et d'innocence commun à tous les individus : le foyer de la liberté brûle désormais aussi au coeur des déterminations qui font l'individualité humaine et donnent, dans le même temps, réalité à sa volonté d'autonomie. Du pasteur au maître d'école, de celui qui, à force de bonté, gâte l'humanité à celui qui brise volontairement le rêve du premier, la liberté gagne une dimension concrète, qui n'en fait plus seulement l'attribut essentiel d'une humanité donnée, mais une possibilité pour chacun de se donner son humanité à partir de sa condition. L'humanité demeure ainsi toujours, en son fond, liberté autonome, mais elle

est désormais aussi le seul moyen que l'homme puisse se donner pour transformer en réalité ce qui ne demeurera, sinon, qu'un rêve.

Il s'ensuit que la contrainte sociale prend, dans cette perspective de la réalisation de l'autonomie, une importance qu'elle n'avait pas, et ne pouvait pas avoir, tant que la nature humaine n'était en son fond que liberté (39). Si la loi voulue par tous et pour tous est assurément devenue le seul horizon d'une humanité qui n'est plus rien désormais en dehors du rapport que chacun entretient avec l'ensemble de ses frères (Rousseau), la mise en cause par la foi de cet horizon comme théorie vide, comme nouvelle invention d'aristocrate pour piéger les plus démunis, met de nouveau face à face la concupiscence de chacun et les exigences du bien commun. D'une part, l'individu manifeste une volonté, aiguisée plus fortement que jamais par la foi, de demeurer foncièrement soi, et le mécanisme social a, d'autre part, plus de raison que jamais de faire de l'individu "quelque chose de tout autre que ce qu'il est par nature". L'opposition entre l'homme naturel et la société, qui était encore de l'ordre de l'accident chez Rousseau, tend ainsi à devenir essentielle aux yeux de Gluphi-Pestalozzi, et il s'instaure entre les deux pôles un rapport dialectique où l'insatisfaction individuelle et la mise en ordre sociale s'appellent mutuellement. L'homme, en tant qu'individu engagé dans la société, doit s'accommoder de cette tension et admettre que si, par sa nature d'individu, il demeure "au plus haut point dangereux et insupportable" pour les autres, il ne peut se construire, comme être social, que par la négation de ce qui est en lui purement individuel, naturellement sensible, non encore soumis au jugement de la raison sociale manifeste dans la loi (40). Le paysage de l'humanité prend ainsi l'aspect d'une pluralité de désirs humains d'autonomie, que la foi propulse au-delà de la mauvaise réalité de ce monde hétéronome, mais qui, parce qu'ils ont récusé d'entrée tout principe d'accord extérieur à l'humanité, se trouvent renvoyés vers la nécessité de s'accorder effectivement en ce monde par la constitution d'une société qui ne puisse plus, à son tour, penser son bien commun en dehors de l'intérêt que chacun y prend réellement.

Pour mettre en place une telle société, il ne faudra pas trop, comme le pense Gluphi, de la sagesse d'un profond connaisseur de la nature humaine et de la vigueur d'un "ange de vertu" qui sache infléchir dans le sens de l'intérêt commun les intérêts déchaînés (41). L'instituteur a heureusement tracé la voie avec son école, qui s'efforce de canaliser l'énergie de chacun des enfants vers "la place" qui doit être la sienne dans la société et garantir son bonheur d'individu dans la pleine conscience de son utilité sociale (42). Le seigneur Arner n'a plus qu'à l'imiter dans son oeuvre législative, en s'efforçant de "relier la satisfaction des instincts naturels (*Naturtriebe*) dans toutes leurs parties à la contrainte du service de l'Etat et aux règles de l'ordre social : instinct de propriété, instinct sexuel, amour de la joie, aspiration au repos et recherche de l'honneur" (43). Il peut compter, dans son oeuvre de réforme, sur l'accord du peuple, qui, à propos de deux problèmes aussi importants pour la cohésion sociale que le vol et la sexualité, adhère pleinement à la "philosophie" du lieutenant (44). Plus profondément encore, il peut tablir sur une harmonie de nature entre l'expression des désirs particuliers et la satisfaction qu'ils doivent en principe trouver dans les limites d'une société bien ordonnée (45).

Car, au bout du compte, l'auteur de *Léonard et Gertrude* ne peut renoncer à l'idée qu'une harmonie demeure préétablie, au fond de la nature humaine, entre la part sensible, instinctive, besogneuse de l'homme et sa raison exprimée dans la loi commune : que la lutte, libérée par la foi, entre l'une et l'autre continue de se dérouler sur fond de nature sensée en fait, qu'il existe toujours, en dernière analyse, un quelque chose hors de l'action humaine qui donne sens à celle-ci. L'édifice des années quatre-vingts a besoin d'une clef de voûte, d'un "achèvement". C'est la raison du retour en force, après l'oeuvre proprement législatrice d'Arner, de la religion, d'une religion à vrai dire purifiée de tout contenu non civique, lui-même rejeté dans les ténèbres de la superstition, mais d'une religion qui restitue quand même, par-delà la construction purement politique, l'essentiel du message chrétien : à savoir que le royaume des individus divinement satisfaits dans un Etat divinement organisé n'est pas de ce monde (46). La religion, qui fut

la première à "trionpher des instincts sauvages de la race indomptée", se voit, au terme de la construction, restituer un rôle essentiel au sein d'une humanité qui aspire plus que jamais à un ordre juste en ce monde, mais où la récrimination individuelle se manifeste dans le même temps avec une telle vigueur que le législateur serait dans l'impossibilité d'accomplir sa tâche si l'homme de Dieu ne parvenait pas à calmer, par des moyens propres, "l'éternelle révolte" qui "bouillonne au plus profond de l'homme contre la nécessité et le devoir" (47). Tandis que l'homme d'Etat établit le cadre extérieur de la coexistence des intérêts particuliers, l'homme de Dieu s'emploie à contenir ces mêmes intérêts au plan de l'intériorité individuelle, là où ils constituent à chaque instant une menace pour la cohésion sociale (48). L'action de l'un et celle de l'autre se révèlent ainsi complémentaires dans le tout d'une nature humaine qui s'exprime tant à travers la loi positive qu'à travers l'insatisfaction du sujet en présence de celle-ci : l'examen de conscience public des diverses catégories sociales symbolise la synthèse des deux démarches (49). Politique et christianisme joignent ainsi de nouveau leur chemin dans la perspective commune d'une *Civilbildung* à laquelle chacun des partenaires travaille sur un terrain inaccessible à l'autre (50).

Le *cosmos* de l'Etat chrétien peut ainsi se refermer, comme il s'était refermé "en 1520" sur la définition d'un nouveau rapport entre "justice divine" et "justice humaine", qui devait assurer pour longtemps la prospérité économique, la cohésion sociale et le bonheur moral des intéressés (51). La cité peut désormais retrouver, par-delà la nouvelle poussée industrielle, "l'ordre solide et bon" : la masse d'argent qui déferle, en particulier, si elle porte bien en elle la menace de nouveaux esclavages, peut devenir, avec la bonne volonté et le savoir-faire de chacun, un puissant instrument de libération (52). La peine de mort n'a plus de sens dans l'humanité réconciliée avec chacun de ses représentants : le criminel sera désormais conduit dans un hôpital d'aspect extérieur repoussant, mais agencé intérieurement "avec ordre, régularité et délicatesse", de façon à "guider les pauvres gens vers un état d'âme meilleur, plus raisonnable et plus utilisable pour la vie en société" (53). L'ordre nouveau de la communauté villageoise

de Bonnal peut enfin devenir, si les princes les plus généreux d'Europe le veulent, celui de l'Etat tout entier, et de tout Etat (54).

La dernière scène du roman nous montre les artisans de la réforme bonnalaise relever le défi du Prince et se diriger vers *Sklavenheim* pour y prendre en mains la formation de ces rebuts de la famille naturelle que sont les orphelins et de ces exclus de la famille sociale que sont les emprisonnés (55). L'apprentissage du métier sera l'axe de leur formation. Trois jours après, le Prince peut déjà juger du résultat : "Il fut surpris de l'oeuvre réalisée en trois jours, et il fut interrompu par un brouhaha. La troupe des prisonniers et la foule des enfants étaient à ses pieds, ils demandaient des pères et des protecteurs comme ces quatre messieurs [de Bonnal]. 'Levez-vous, dit-il, prisonniers ! Levez-vous, mes enfants, votre destin est en vos mains !...'" (56). Et le roman s'achève sur cette phrase : "J'en suis convaincu, il ne pouvait plus... les enfants restèrent à genoux... un silence religieux l'entoura et le plus grand des pressentiments se leva dans le coeur de tous" (57).

Tout était né du premier agenouillement de Gertrude devant son seigneur : tout s'achève dans le même geste. Mais la réconciliation finale dissimule mal un étrange embarras, perceptible dans ce mystérieux "pressentiment" qui hante la dernière ligne du roman : ce monde, réconcilié par la magie du roman, l'est-il vraiment ? La tempête qui secoue la société industrielle est-elle réellement apaisée ?... L'analyse de l'instrument décisif de cette réconciliation, la *Bildung*, telle qu'elle est présentée dans le roman, loin d'assurer la réponse, va ouvrir de nouvelles interrogations au flanc de la construction des années quatre-vingts.

Bildung et Erziehung

La phrase revient comme un leitmotiv dans les dernières pages du roman : tout repose en définitive sur "une sage formation du peuple à l'industrie" (58). Gluphi a montré la voie, et son oeuvre éducative, conçue dans la perspective du nouvel esprit industriel, demeure bien l'axe de toute l'action romanesque : Arner et le Prince auront à réaliser en grand ce que le lieutenant a produit avec succès dans le laboratoire de sa petite école de Bonnal (59).

Significative est déjà, après l'homélie-fleuve du pasteur, la précipitation des démarches qui aboutissent, au début du troisième livre, à la mise en place de la nouvelle école. Frappé par le spectacle de l'intérieur cossu du tisserand Meyer et de sa soeur, conquis par leur façon de marcher avec assurance dans l'existence et leur absence de complexe en présence des Grands de ce monde, curieux enfin de savoir comment on pourrait étendre à la communauté de Bonnal tout entière cet heureux équilibre entre "l'ordre paysan" et "le fait cotonnier" (*Baumwollen-Wesen*), Arner s'entend répondre par le propriétaire des lieux que le seul moyen pour parvenir à ce but est de réformer de fond en comble l'école existante et de mettre sur pied une éducation qui apprenne essentiellement aux enfants des campagnes à maîtriser la nouvelle source de profit (60). Le seigneur confie sans tarder au lieutenant Gluphi la mission de "couler, grâce à l'école, le village tout entier dans un nouveau moule" (61). Celui-ci accepte et pose d'entrée, en toute netteté, le principe sur lequel il compte fonder son entreprise : "Un enfant est, de par le monde, remarquablement bien éduqué lorsqu'il a appris à bien accumuler, à tenir en ordre et à utiliser pour son bien-être et celui des siens ce qui lui appartient selon toute vraisemblance à l'âge mûr" (62). A défaut d'expérience personnelle, Gluphi consultera ceux qui sont dans le métier. C'est ainsi qu'il se rend chez le tisserand Meyer, qui ne peut lui fournir que des renseignements et des conseils : pour voir en action une école industrielle, qu'il se rende chez Gertrude ! (63). A peine franchi le seuil de sa maison, le lieutenant est fasciné par le spectacle de

la *Wohnstube* transformée en atelier : "Ce que nous cherchons, s'exclame-t-il, elle l'a fait et accompli (*vollendet*) : l'école que nous cherchons est dans sa maison" (64). Il propose immédiatement à Gertrude de transférer son atelier dans la nouvelle école : "On devrait penser, acquiesce-t-elle, que ce qui est possible avec dix enfants pourrait l'être également avec quarante" (65). Après avoir laissé Gertrude, le matin du premier jour de rentrée, organiser la classe comme à son habitude, le nouvel instituteur prend lui-même les choses en main dès l'après-midi (66). Il sera désormais tout action, ordonnant, organisant, encourageant et réprimandant, déployant en chacune de ses interventions un sens aigü de l'efficacité.

On remarquera sans tarder la façon dont Gluphi prend le relais de la mère-éducatrice qu'est Gertrude au centre d'un atelier qui est *en même temps* son foyer. En propulsant hors de la cellule familiale la forme, à la fois naturelle (maternelle) et artificielle (technique, industrielle), d'éducation que Gertrude pratique dans l'unité de sa *Wohnstube*, Gluphi fraye le chemin à une action proprement éducative, qui ne rompt assurément pas le lien avec la nature (Gertrude prend en charge la première matinée d'école !), mais ne se réduit plus au pur mouvement de la nature. Pour introduire ici une distinction qui, sans être jamais thématifiée par Pestalozzi, jouera désormais un rôle essentiel dans sa réflexion sur l'éducation : la *Bildung*, qui avait essayé en vain de se déployer au Neuhof selon le principe d'une conformité totale entre l'action de l'homme sur sa propre humanité et "la voie de la nature", n'est aucunement reniée, mais elle s'ouvre maintenant pour laisser place à une *Erziehung*, comprise comme une science des moyens qui devraient permettre une action effective de l'homme sur sa nature de fait en vue de réaliser le sens autonome qui demeure inscrit au fond de cette nature. Ce processus par lequel la *Bildung* produit l'*Erziehung* ne fait que reproduire le mouvement par lequel l'humanité de *Léonard et Gertrude* cesse de se contempler dans le miroir de l'idée autonome pour se donner, grâce à la "philosophie" du lieutenant, les instruments humains de sa libération. L'idée autonome se donne, par l'éducation, le chemin, la "méthode" de sa réalisation.

L'action éducative en tant que telle prend ainsi, aux yeux de Pestalozzi-Gluphi, une consistance qu'elle avait toute raison de ne pas avoir jusqu'ici. La volonté répétée de former immédiatement les enfants à leur avenir économique n'avait n'égale, au Neuhof, que l'insouciance de Pestalozzi à l'endroit des chemins qui les feraient accéder au but visé pour eux. En les installant d'entrée dans le métier, le pédagogue prétendait les ancrer du même coup dans l'humanité autonome : que les enfants travaillent, qu'ils aiment par ailleurs de tout leur coeur leur père nourricier, et le reste suivrait ! La conscience de leur liberté intérieure devait naturellement accompagner la réalité extérieure de leur autarcie économique, l'épanouissement individuel de chacun ne devait plus faire qu'un avec sa parfaite insertion dans le tout social. L'éclatement de l'entreprise sous la poussée des intérêts les plus divergents conduit Pestalozzi à porter désormais *aussi* son attention sur le mécanisme de ces intérêts, qui ne vont pas spontanément dans le meilleur des sens espéré pour eux, et à développer une action spécifique dans le but de les rencontrer sur leur propre terrain. Avec le pasteur de Bonnal, Pestalozzi continue assurément de penser que les hommes sont, en leur fond, autonomes, mais il est désormais sensible au reproche du lieutenant, qui objecte que la contemplation de ce fond finit par rendre toute action insensée en soi et que l'homme de Dieu ne fait que corrompre les hommes par sa bonté (67). A travers Gluphi, qui sait qu'il ne suffit pas d'être bon pour gouverner les hommes, le coeur du père Pestalozzi s'ouvre, par la force des choses, aux exigences d'une technique humaine, d'une technique d'humanité, qui font de l'action politique, morale, religieuse, éducative, des hommes en direction de leurs semblables autre chose que de simples expressions de l'idée autonome.

Il sera donc du plus grand intérêt de comparer la façon dont l'instituteur de *Léonard et Gertrude* mène son oeuvre d'éducation avec ce qu'avait été cette même oeuvre au Neuhof. Le romancier nous invite d'ailleurs lui-même à une telle démarche dans la mesure où il nous restitue, à travers la *Wohnstube* de Gertrude transformée en atelier qui occupe, outre ses propres enfants, les orphelins du pauvre Rudi, l'image de sa première expérience, en même temps qu'il met en scène le mauvais vouloir des intéressés qui lui avait créé,

dans le contexte d'alors, tant de difficultés (68). La comparaison entre l'entreprise des années soixante-dix et celle, simulée, de la décennie suivante, trouvera également à s'enrichir par la lecture du long développement que le *Schweizerblatt* consacre à l'éducation et par celle de la correspondance échangée, entre 1782 et 1784, entre Pestalozzi et Peter Petersen, le précepteur des enfants Battier (69). Il sera éclairant de suivre en particulier, à propos de chacune des difficultés rencontrées au Neuhof, comment l'action de Pestalozzi-Gluphi s'efforce de corriger, sans rompre avec l'idée fondamentale qui la porte, l'action de Pestalozzi-Gertrude.

La première différence qui saute aux yeux est que le pédagogue renonce ici à fonder immédiatement son projet éducatif sur le principe de l'autarcie économique. Le fait est d'autant plus remarquable que le propriétaire du Neuhof, s'il faut en croire la correspondance qu'il échange à partir de 1784 avec la firme Laué & Co., semble bien poursuivre une activité industrielle en utilisant, cette fois sans prétention éducative, de la main-d'oeuvre enfantine (70). Gluphi, au moment de se mettre à l'oeuvre, garde certes à l'oreille l'avertissement de la soeur du tisserand Meyer, que les enfants ont le plus grand mal à tisser correctement, et Gertrude lui aura sans doute raconté la scène où les enfants de Rudi ont tout simplement jeté par la fenêtre leur ouvrage raté et où il a fallu la baguette pour calmer la petite Lise qui se rebellait contre le travail imposé (71). Mais la raison profonde qui conduit Pestalozzi à modifier l'assise économique de son entreprise éducative réside dans le simple fait que son héros obtient directement de l'Etat ce que le maître du Neuhof avait fini par réclamer, mais en vain, une "protection officielle" qui le mette à l'abri des égoïsmes familiaux, en même temps qu'un appui matériel de la communauté politique, capable de dégager son oeuvre de l'entière dépendance des intérêts privés : Arner désigne le nouvel instituteur, il prend en charge sa solde, fournit le matériel scolaire ; c'est encore lui qui protège Gluphi contre les manigances des parents (72). L'école se pose d'entrée comme une affaire publique.

Il importe cependant de marquer tout aussi vite les limites de cette prise en charge de l'éducation par le politique. D'abord,

les parents, loin d'être exclus du processus scolaire, y sont constamment associés d'une façon ou d'une autre : le premier geste de l'instituteur est d'inviter les enfants à apporter, le premier jour d'école, leur *Hausarbeit* ; la réalité familiale est volontiers sollicitée dans les divers exercices, et lorsque la maladie d'Arner et le vide politique qui s'ensuivra mettront en péril l'oeuvre de Gluphi, ce seront les enfants eux-mêmes, puis les parents qui assureront à la nouvelle école l'assise populaire qui lui manquait jusqu'ici (73). En second lieu, le maître d'école est loin d'être la simple créature du pouvoir politique : on notera que si la première parole du lieutenant est d'accepter la proposition d'Arner de devenir maître d'école à Bonnal, sa seconde est de "se réserver cette unique condition, à savoir qu'il veut être sérieusement le maître (*Meister*) en ce domaine" ; lorsque le ministre d'Etat Bylifsky viendra se rendre compte sur place du travail accompli par Gluphi, l'homme politique quittera l'éducateur en lui disant : "Comptez sur moi, mais agissez là où vous êtes comme si vous ne me connaissiez absolument pas et comme si je n'existais pas au monde. Le chemin vers lequel conduit votre oeuvre exige cela" ; pareillement, dans une lettre de janvier 1788 au ministre Zinzendorf, Pestalozzi en appellera au *Privatintresse* pour la réalisation de ses réformes (74). On aurait enfin tort de croire que Pestalozzi a complètement renoncé au principe d'auto-financement de l'école : lorsqu'ils en viendront à parler, dans le dernier livre du roman, de l'entretien des instituteurs, les payans de Bonnal conviendront que le peuple doit assurément contribuer à les payer, mais ils ajouteront que toute bonne école, dans la mesure où elle est fondée sur le travail, doit être agencée de telle façon qu'elle trouve en elle-même une source de profit (75) ; c'est ce principe que le lieutenant aura également en tête lorsqu'il affirmera au Prince que l'orphelinat et la prison-école dont il rêve pourront fonctionner "à peu de frais" (76). Pour n'être plus le fait d'une expérience immédiate, l'autarcie n'en demeure pas moins visée à travers toute l'entreprise.

Délivré du souci de rentabilité immédiate, Pestalozzi-Gluphi peut apporter plus d'attention à l'éducation proprement intellectuelle. Certes, on apprenait à lire, à écrire et à compter au Neuhof,

mais ces activités étaient, comme elles le demeurent encore chez Gertrude, complètement intégrées au travail professionnel (77). Le rouet voisine désormais, chez Gluphi, avec le pupitre (78). Le maître d'école accorde, dès le premier jour, une attention particulière à l'écriture, et à la belle écriture : "Plus vous apprendrez à bien écrire, lance-t-il aux enfants, plus cela me fera plaisir" (79). Il attache également une grande importance au calcul, qu'il tient pour "le lien de la nature qui nous garde de l'erreur dans la recherche de la vérité, et le fondement du repos et du bien-être que seule peut garantir aux enfants des hommes une vie professionnelle réfléchie et ordonnée", et il développe même dans cette matière un embryon de méthode (80). Tout en avouant à Petersen qu'il n'est guère porté, par nature et par formation, vers l'esprit de calcul, Pestalozzi présente cette discipline comme "le fondement du sens authentique de la vérité et la base d'une tête vraiment bonne et utilisable en ce monde" (81). Expurgée de son "fatras charlatanesque", la grammaire est également reconnue, dans une autre lettre à Petersen, comme un moyen approprié pour former les enfants à "l'ordre" et au "savoir correct" (82).

L'oeuvre éducative de Pestalozzi-Gertrude était tout entière absorbée par la préoccupation technique, symbolisée par ce rouet qui ne cesse de marcher tandis que les enfants apprennent à lire, à compter, à chanter et à prier (83). L'apprentissage du métier technique, qui assurera l'avenir des enfants, continue assurément de tenir une place centrale dans l'école de Bonnal, mais, dans la mesure où l'enfant n'est plus astreint à l'exercice immédiat d'une activité professionnelle, il a désormais la possibilité de s'orienter progressivement, avec l'aide de l'instituteur, vers le choix de l'activité dont il tirera, le moment venu, sa subsistance. De ce point de vue, Gluphi ne ménage aucun effort et ne recule devant aucune audace pour briser le mur qui tend naturellement à se dresser entre son école et le monde environnant du travail : dès qu'il a une heure de libre, l'instituteur conduit les enfants chez l'un ou l'autre artisan du village, et il ne rate pas non plus l'occasion de leur faire visiter un jardin bien tenu ; on le voit même passer un "accord" avec le maître-horloger du pays afin qu'il initie à son métier deux ou trois enfants, qui reviendront cependant régulièrement à l'école ; les

filles, arrachées à la servitude familiale, reçoivent également une formation adaptée au travail qui sera le leur plus tard (84). La préoccupation technique, dégagée de toute application professionnelle immédiate, apparaît encore dans ces travaux manuels - taille du bois et modelage de la cire - qui sont pratiqués dans la salle de classe même (85). Si la technique est, comme le savoir, désormais cultivée pour elle-même, elle ne l'est que dans une certaine mesure, c'est-à-dire, dans une dimension qui demeure essentiellement pratique : rien n'est négligé de ce qui peut "tôt ou tard être utile aux enfants" (86).

Ce qui est vrai de la formation de l'intelligence (*Kopf*) et de celle de la faculté technique (*Hand*) de l'enfant, l'est encore plus de l'éducation de sa relation aux autres (*Herz*). Toute l'oeuvre du Neuhof jaillissait des entrailles du bon père Pestalozzi, comme toute l'action de Gluphi trouve, de l'aveu même de ce dernier, sa source dans la générosité première de Gertrude (87). La contrainte sociale était alors ignorée en tant que telle par quelqu'un qui se situait d'entrée dans un univers du bien de tous et de chacun où elle n'avait, en principe, plus de sens. Dans l'école de Gluphi, au contraire, la formation morale comprise comme une éducation à la conformité sociale, devient une "pièce maîtresse" de l'éducation, dans l'idée que "les moeurs de chaque classe sociale et de chaque métier, et aussi du lieu et du pays dans lequel un homme habite, sont tellement importantes pour lui que son bonheur et le repos et la paix de son existence dépendent à mille contre un de la façon dont il est un modèle irréprochable de ces moeurs" (88). Si les profondeurs du coeur demeurent insondables, chacun peut aisément mesurer quels avantages tire l'ensemble d'une société donnée de l'observation commune de certaines règles élémentaires d'ordre, de propreté, d'exactitude et de politesse (89). C'est, appliquée à l'éducation, la reconnaissance de la médiation sociale, caractéristique de la "philosophie" du lieutenant.

Le lien qui unit l'instituteur aux enfants se révèle, dès lors, plus complexe que ce qu'il était au Neuhof, dans la simplicité de l'attitude contrastée d'un père aimant et d'un entrepreneur exigeant. Certes, comme on pourra le vérifier plusieurs fois, les

enfants sont profondément attachés à leur instituteur, et celui-ci ne l'est pas moins à eux (90). Mais la grande nouveauté du comportement de Gluphi-Pestalozzi vient de ce qu'il est désormais guidé par la conscience que le mouvement d'amour qui porte spontanément l'homme vers son semblable, le "coeur à coeur" dont parlait le correspondant le Tschärner, loin de constituer le tout de la relation éducative, ne saurait plus être que l'instrument de cette action, et un instrument qui doit être utilisé en même temps que le sentiment contraire, la crainte, nécessaire contre-feu à la générosité naturelle qui finit par "gâter" l'humanité. Récusant la pure bonté du pasteur de Bonnal, Gluphi est ainsi amené à proclamer que "l'amour n'est d'aucune utilité pour éduquer les hommes, s'il ne suit pas et n'accompagne pas la crainte ; car ils doivent apprendre à extirper ronces et chardons, ce que l'homme ne fait jamais volontiers et jamais de lui-même, mais seulement parce qu'il le faut et lorsqu'il en a pris l'habitude" (91). Cette distance, creusée par la méfiance, permet à l'éducateur de prendre la mesure de la fausseté et de la malignité humaine de fait, et pose ainsi la condition préalable d'une action efficace sur l'homme réel (92). En n'accordant plus automatiquement son amour, l'éducateur se donne encore et surtout un levier remarquable lorsqu'il s'agit de contraindre les enfants à se surpasser malgré eux : "Et c'est incroyable, commente le romancier, ce qu'il obtenait par ce moyen. Ils savaient au fond qu'ils lui étaient chers, et sa froideur leur était un reproche qu'ils n'étaient pas ce qu'ils devaient être : il ne pouvaient supporter cela et ils redoublaient d'efforts jusqu'à ce qu'il leur montrât qu'il était satisfait d'eux" (93).

Nous retrouvons ici, en arrière-fond, le développement de la lettre du 9 juin 1779 à Iselin sur l'action complémentaire de la crainte de Dieu et de l'amour des hommes (94). On rapprochera encore de l'attitude de Gluphi telle composition du *Schweizerblatt* qui montre la piété filiale bafouée dans son innocence, et cet hymne à l'amitié où l'amour est fustigé comme "l'origine du mal, la mère de la haine, de l'envie et du désaccord familial..." (95). Tout se passe comme si, ruinées les illusions de la générosité aveugle et indifférenciée, aimer les hommes signifiait désormais aussi, pour Pestalozzi, laisser se creuser, entretenir sciemment et savoir

utiliser une marge de méfiance, une zone de non-amour, qui permet à l'être aimé de dégager librement sa propre force à l'intérieur de sa condition, alors que le pur mouvement d'amour n'est en réalité qu'une recherche de soi-même par le moyen d'autrui : "O Phryné ! Personne ne répond à l'amour, même les liens du sang ne l'assurent pas au pauvre genre humain... Des frères qui s'embrassent quotidiennement se déchirent tels des loups pour un héritage et ne s'embrassent plus ; et le lien du mariage, lui non plus n'assure pas l'amour entre les hommes : l'homme s'aime soi-même dans son conjoint, et oublie son conjoint lorsqu'il trouve une meilleure occupation. C'est pourquoi, Phryné, accorde une larme à l'homme qui a été créé pour l'amour... Personne ne répond au besoin de son coeur, et il est créé pour souffrir" (96). L'amour de Dieu, dans son expression inévitablement humaine, n'échappe pas non plus au soupçon : le fond de l'attitude superstitieuse n'est-il pas que l'homme, à travers ses discours sur Dieu et les images qu'il s'en fait, ne cesse pas en réalité de se contempler divinement soi-même ? (97).

Un fossé se creuse ainsi entre l'humanité vraie et l'idée que chacun s'en fabrique à propos de ses semblables. Et il est décisif pour nous que cette distance se marque, dans la grande oeuvre des années quatre-vingts, au coeur de la démarche éducative, que celle-ci opère, dans son propre mouvement, la synthèse de l'élan qui porte naturellement l'homme vers ses semblables et du coup d'arrêt nécessaire à la reprise par l'autre de sa propre liberté. Il importe que Pestalozzi, à travers Gluphi, ne se conduise plus, vis-à-vis des enfants, en père d'autant plus insupportable qu'il ose les jeter d'entrée dans les combats sans merci de la civilisation, mais qu'il utilise désormais à la fois le lien naturel qui l'unit à eux et la nécessaire rupture de ce lien qu'implique l'entrée en civilisation, pour les aider à franchir ce passage décisif du moi naturel au soi conscient, à travers la nécessaire médiation de la famille et de l'Etat. Il importe, en définitive, que le pédagogue de *Léonard et Gertrude* s'attarde moins à former l'homme à l'amour qu'à éduquer en lui le *besoin* d'amour, et ce qu'il implique de dépassement de soi (*Überwindung*) s'il veut atteindre son but inscrit dans la pureté d'une humanité vraiment réconciliée.

Überwindung, Selbstüberwindung : l'expression revient cent fois dans la correspondance avec Petersen (98). Non que les pensionnaires du Neuhof ne fissent pas effort : ils étaient attelés à l'entreprise comme des boeufs à la charrue. La raison de l'effort leur demeurait cependant extérieure, liée aux résultats économiques, tandis que la présence de la vérité religieuse au coeur de chacun garantissait l'accord naturel entre l'action et ce qui était recherché à travers elle : travail et obéissance ne pouvaient ainsi conduire qu'à la joie. Avec Gluphi, l'effort semble acquérir au contraire une valeur pour lui-même. Certes, il garde son point d'application dans le mécanisme naturel, qu'il doit continuer de modifier efficacement en produisant des résultats palpables : Petersen se voit invité à pratiquer, jusque dans le domaine moral, une véritable arithmétique éducative à l'aide de tableaux et de signes (99). Mais l'effort manifeste désormais aussi, à côté de la performance technique, une capacité, intérieure à chaque individu, de nier la nature, sa propre nature, pour la porter dans une direction vers laquelle elle n'avancait pas spontanément. Comme l'avait reconnu l'*Abendstunde*, l'effort, la peine, la souffrance, tout ce qui, en un mot, fait obstacle au bonheur naturel de l'homme, loin de constituer autant d'anomalies de la nature, sont utilisés par le pédagogue comme autant de moyens mis en place par elle afin que l'homme prenne la distance par rapport à ce qui est et se mette en position d'agir dans le sens de ce qui doit être humainement, de son humanisation : "Qu'il apprenne à souffrir, votre Félix, conseille Pestalozzi à Petersen, n'ayons pas peur de cela ! L'homme dans la poussière n'a pas d'autre chemin vers les hauteurs véritables que celui qui passe par la souffrance" (100). La punition, ou souffrance provoquée, devient ainsi, prudemment dosée et habilement utilisée, un bon instrument d'éducation entre les mains de Gluphi : si l'instituteur était amené à punir, explique Pestalozzi, il le faisait le plus souvent "par des exercices qui devaient trouver dans la faute elle-même le remède au manquement qu'il voulait punir" : le fainéant doit porter des pierres pour la construction d'un mur ou couper du bois pour le feu, le tête-en-l'air fera pour quelques jours office de messenger de l'école au village ; tandis qu'il accomplit sa punition, l'enfant ne cesse de s'entendre dire qu'il gagnerait tout à se corriger lui-même (101).

La notion centrale de travail acquiert, du même coup, une dimension nouvelle. Le travail au Neuhof, lorsqu'il n'était pas purement extérieur, dans l'exercice technique du métier, était purement intérieur, dans la conversion du coeur aux vérités essentielles de l'humanité : *labora et ora* (102). La double consigne est reprise par Pestalozzi dans une lettre aux enfants Battier, puis dans une autre à son fils Jakob qui s'est joint à eux : "Chère petite Gertrude, écrit-il ainsi, rien ne rend l'homme plus raisonnable et plus heureux que de travailler et de prier", et il ajoute immédiatement : "... mais l'un et l'autre à bon escient (*recht*) ! Pense à cela, et crois-moi, j'ai été également jeune et aussi vif, mais j'ai également beaucoup souffert de ce défaut" (103). Le lien établi ici entre son erreur de jeunesse et le mauvais rapport d'alors entre la démarche intérieure (*ora*) et l'action extérieure (*labora*), est significatif de la nouvelle conception du travail, comme de la prière, qui se développe dans les années quatre-vingts. Le travail demeure assurément en soi la démarche essentielle par laquelle l'homme se donne le monde dans sa réalité, et le monde social en particulier, dans le cadre du métier : il continue de n'être question, à l'école de Bonnal, que de préparation, proche ou lointaine, à la profession, qui doit faire de l'homme un être à la fois "heureux" et "utile" (104). Mais, dans le même temps où Pestalozzi se dégage de son économisme de départ et où, avec Gluphi, il tend à substituer à l'apprentissage immédiat du métier l'éducation au choix du métier à venir, il est conduit à reconnaître aussi au travail une dimension individuelle, sensible dans la possibilité, désormais reconnue à chacun, de s'orienter de lui-même vers une activité professionnelle conforme à sa nature. Par le travail, l'homme constitue donc aussi, par le moyen du monde et de la société, son humanité dans son essence subjective, intérieure, indépendante des déterminations de ce monde. Le travail n'est plus désormais réductible à la pure activité transformatrice de la nature par l'homme, il n'est plus seulement producteur d'humanité *en soi*, pas plus que l'élévation du coeur vers Dieu serait, parallèlement, productrice d'humanité *pour soi*. Le *labora* et l'*ora* ne sauraient plus désormais s'épuiser dans la pure objectivité et dans la subjectivité pure : participant à la fois de l'objectif et du subjectif en l'homme, ils renvoient l'un et l'autre, en définitive, comme Joost le répètera

dans *Christoph und Else*, à l'usage, bon ou mauvais, que je fais d'une activité plutôt extérieure (*labora*) et d'une activité plutôt intérieure (*ora*) (105). Le petit Félix est ainsi invité à "travailler sur [lui-même] à devenir très gentil", dans la perspective du "travail" qui sera plus tard le sien (106). Du côté de la prière, Pestalozzi fera tout pour que l'émotion suscitée chez les enfants par la mort de leur petite soeur, et les représentations religieuses qui endiguent leur peine, alimentent leur volonté intérieure de se surpasser encore plus dans le service des autres (107).

Le travail n'est pas tout, disait déjà Gertrude, qui faisait aussi prier ses enfants (108). Si Gluphi fait travailler sérieusement les enfants en voulant tout ignorer de leurs problèmes intérieurs, on saura, par la bouche du pasteur, que l'école n'a, en définitive, pas de sens en soi aux yeux de son créateur, qu'il saura, le moment venu, la rejeter comme on jette une balle "pour montrer combien il est facile d'en jouer", et que cet artisan d'humanité hait en réalité le lien qui l'unit à ses semblables (109). Et l'homme de Dieu lui-même semblera faire écho à l'instituteur lorsqu'il lancera du haut de la chaire ces paroles qui semblent renvoyer au néant toute oeuvre d'éducation : "Qu'il en soit, dit-il, comme s'il ne devait pas être que les hommes soient secourus par leurs semblables... La nature entière et toute l'histoire proclament au genre humain que chacun doit (*soll*) s'aider soi-même, que personne ne l'aide et que personne ne peut l'aider, et que le mieux qu'on puisse faire pour l'homme est qu'on lui apprenne à le faire de lui-même" ; il ajoute encore "qu'il est inscrit au nom de Dieu dans la nature que l'homme ne doit compter sur personne en ce monde ; même des parents qui se jettent au feu et à l'eau pour leur nourrisson, qui, dans leur bouche affamée, mâchent sans l'avalier le dernier morceau capable de lui sauver la vie, ne sautent plus pour lui dans l'eau et le feu, ne partagent plus avec lui la dernière bouchée lorsqu'il est adulte, et lui disent plutôt : aide-toi maintenant toi-même, tu es éduqué !" (110).

Comment interpréter cette singulière attitude du pasteur à un moment où il faudrait au contraire soutenir les structures

politiques existantes, sinon en considérant que Pestalozzi veut indiquer à travers elle que l'oeuvre éducative de Gluphi comme l'oeuvre législative d'Arner ne sont en vérité d'aucune réalité au regard de ce qu'elles doivent produire : l'autonomie humaine ? L'art de l'instituteur permet certes qu'un moyen d'action se dégage en ce sens, mais ce n'est qu'un moyen, et un moyen qui connaît la pire aventure que puisse connaître un moyen : alors qu'il doit produire l'autonomie, il ne peut lui-même se constituer qu'à partir et en fonction d'un monde hétéronome. La passion répond à la passion, l'individu fait pièce à l'individu dans un univers qui doit cependant produire la raison (111). L'oeuvre de modelage (*Erziehung*) du maître d'école Gluphi se réalise ainsi dans la mesure où elle se rend inutile : dans la mesure où elle n'entrave pas le mouvement fondamental par lequel la nature forme l'humanité, à la fois dans sa particularité et dans son universalité, en vue de son achèvement autonome (*Bildung*).

Ce rapport dialectique entre l'*Erziehung* et la *Bildung* constitue la trame même du roman des années quatre-vingts. La notion de *Bildung*, chronologiquement première à travers l'action de Gertrude, l'âme pure qui saura faire retrouver aux bonnalais le chemin de leur propre coeur, celle en qui s'écoule la source de toute humanité, demeure fondamentale tout au long des quatre parties. La nature humaine reste en son fond liberté, et si l'action humaine, éducative ou législative, veut accomplir la nature, elle doit se contenter d'en accompagner le mouvement : "laisser mûrir, écrit Pestalozzi à Petersen, voilà le chemin de la nature et la vraie manière d'enseigner. L'enfant doit (*muß*) nécessairement suivre cette maîtresse" (112). Gertrude ne procède pas autrement avec ses enfants : elle guide leur action au moyen d'un petit nombre de principes, surtout négatifs, et par un jeu de questions qui les conduit à modifier d'eux-mêmes leur attitude (113). Le pasteur ne fera qu'étendre cette façon de faire aux dimensions de la communauté villageoise, et son action sur Hummel et ses comparses tendra moins à les sermonner au nom d'un Bien absolument préexistant qu'à leur faire prendre conscience des façons dont ils ont laissé se dévoyer, en eux et autour d'eux, le cours de la bonne nature (114). On assiste ainsi à un mouvement d'auto-régulation de l'humanité de Bonnal par la seule action des

individus, fussent-ils des gredins, les uns sur les autres, et il n'est pas jusqu'à la nature extérieure qui, tonnante ou souriante, participe à sa façon à cette oeuvre commune (115). Le dogme de la bonté originelle de l'homme reste donc fondamental aux yeux de Pestalozzi : l'humanité possède bien en elle-même le principe de son achèvement.

A travers Gluphi, l'éducateur et l'inspirateur de la législation d'Arner, l'humanité se donne simplement les moyens de réalisation de son principe. L'*Erziehung* se constitue ainsi sur fond de *Bildung*, d'une *Bildung* qui se suffit certes à elle-même idéalement, mais cherche, depuis que le désastre du Neuhof lui a montré que la réalité ne suit pas forcément l'idée, un chemin qui lui permette de prendre pied dans l'humanité de fait, l'humanité non autonome, non bonne. Et ce chemin, Gluphi, puis Arner ne le fraient que dans l'idée qu'il est déjà, au regard du but recherché, superflu. Les deux acteurs de la première moitié du roman, Gertrude et le pasteur, gardent ainsi le dernier mot. Dans les dernières pages du roman, Gluphi avoue au Prince en présence de Gertrude : "elle avait mon école dans sa maison, avant même que je n'y pense ; sans elle, je n'aurais jamais agencé les choses dans cet ordre" (116). Quant à Arner, dont l'action, s'il faut en croire une fois de plus le pasteur, n'a jamais eu d'autre but que la liberté de ses sujets, il est animé par une telle conscience de l'imperfection et de l'insuffisance congénitales de la "formation purement politique" qu'il a mise en place, au regard du but visé à travers elle, qu'il ne voit d'autre issue que d'en appeler à la religion et d'en faire la "pierre angulaire" de son oeuvre législative (117).

Education, politique, religion : tout s'agence ainsi de nouveau pour le mieux dans la meilleure des humanités réconciliée avec elle-même. Les choses se compliquent cependant singulièrement lorsque, le roman refermé, l'homme qui se trouve effectivement engagé dans une oeuvre d'éducation et de législation s'interroge pour savoir comment il lui faut désormais s'y prendre concrètement. L'éducateur pourra se rallier à la "philosophie" du lieutenant et agir comme agit l'instituteur de Bonnal, mais, tandis qu'il déploie son action, il ne pourra empêcher qu'elle produise en soi le contraire

de ce que le créateur de Gluphi veut lui faire produire. Il pourra se tuer à répéter aux enfants que s'il les contraint, s'il les punit ou use de la baguette à leur endroit, il ne veut en réalité que leur bien, que s'il les oblige à passer sous les fourches caudines de sa volonté, c'est pour qu'au bout du compte ils soient autonomes : il ne pourra pas empêcher que les enfants perçoivent son intervention comme une négation effective de leur désir naturel, et toutes les proclamations d'intention pure ne seront d'aucun remède lorsque les volontés s'entrechoqueront dans la réalité de l'action. L'éducateur sensible à cette contradiction pourra alors décider de mettre son action en accord avec son intention profonde, mais il lui faudra désormais renoncer à intervenir et se satisfaire d'aller proclamant : "Vous êtes éduqués, aidez-vous vous-mêmes !". Un cri n'a cependant jamais tenu lieu d'action.

Le législateur ne sera pas logé à meilleure enseigne. La cohésion sociale restaurée dans la dernière partie de *Léonard et Gertrude* ne doit pas en effet nous faire illusion : le désir particulier d'autonomie est à ce point reconnu et vit à ce point dans le roman, tant en sa dimension religieuse, avec la dénonciation de tout savoir théologique, qu'en sa dimension politique, à travers l'appel séditieux du pasteur, que l'on voit difficilement comment, d'une part, la religion pourrait une nouvelle fois s'assurer une victoire de principe sur "les instincts sauvages de la race indomptée", et comment, par voie de conséquence, le législateur pourrait, sans avoir mauvaise conscience, mettre en place un nouvel ordre social capable de contenir en même temps que de satisfaire les instincts fondamentaux de la nature humaine. Tout se passe comme si, après avoir rompu les amarres qui l'attachaient au monde théologico-politique, le désir humain s'efforçait, par la fiction romanesque, de renouer une nouvelle fois avec lui, mais que le mécanisme de l'utopie ne parvenait plus, cette fois, à fonctionner sérieusement, tant sont apparents ses ressorts dans la construction imaginaire de Pestalozzi. L'Etat chrétien se referme sur un homme qui ne peut plus y croire : Rousseau, une fois de plus, avait toute raison de se satisfaire de rêver.

En juillet 1780, Pestalozzi écrivait à Iselin qu'il prétendait pouvoir se frayer un chemin, son propre chemin, entre la "pure simplicité" de Rochow, dont Gluphi emprunte d'ailleurs certains traits physiques et biographiques, et la "mystique d'action" (*Thatenschwall*) de Goethe, avec sa révélation des "implications profondes de la nature" : entre l'action platement positive et le sens prométhéen du fait de l'action pour l'homme (118). Faut-il penser que la construction des années quatre-vingts ouvre ce chemin ? Elle semble assurément le faire à travers l'oeuvre de Gluphi, mais, en examinant de plus près les tenants et aboutissants de son action, on découvre que l'ouvrage est une nouvelle fois jeté sur l'abîme d'une contradiction sans fond où finit par s'engloutir l'action, tant en son fait qu'en son sens. Et l'on se prend à penser qu'il est heureux que les "circonstances" aient empêché le romancier de pousser dans la réalité son nouveau plan d'éducation, car il y a tout à parier que nous aurions revécu l'aventure du Neuhof, celle d'un homme portant la ruine au coeur même de son action.

Pas plus, cependant, que celui de l'*Abendstunde*, le chemin de *Léonard et Gertrude* n'a été parcouru en vain. Il nous importe, et il nous suffit de remarquer que la réalité de l'éducation s'impose dans la trame de l'oeuvre pour autant que l'humanité en soi (naturelle) et pour soi (autonome) se vide de sa propre substance, que l'éducateur s'affirme dans la mesure où l'homme de Dieu et l'homme d'Etat se neutralisent. Il nous importe, plus profondément, de percevoir dès maintenant que l'homme se rend capable de se libérer par l'éducation dans la mesure où sa liberté n'est pas, par la grâce de Dieu, naturelle, ni sa nature, par la seule vertu de l'humanité, autonome. L'oeuvre des années quatre-vingts est grosse de la réalité nouvelle de l'auto-libération de l'homme en et par l'éducation : il reste à cette réalité à se mettre au monde en crevant le réceptacle qui la retient encore par principe. Il reste à Gertrude à produire véritablement hors de sa *Wohnstube*, de son coeur, de ses entrailles, un Gluphi qui ne lui doive plus rien que le simple fait de sa naissance. Il reste à Pestalozzi à achever le mouvement au terme duquel, comme il le suggère à Petersen, il sera enfin plus "éducateur" que "père" (119).

Moralité et intérêt

Que l'enfant, pressé de naître, est loin de se tenir tranquille dans le corps de la mère, que - pour passer d'une image à une autre qui nous est chère à propos de Pestalozzi - le bouillonnement qui avait fait éclater l'entreprise du Neuhof est loin de s'apaiser sous la cohésion restaurée de Léonard et Gertrude, nous en avons pour preuve ces réflexions que Pestalozzi jette sur le papier, dans les années 1785/7, à la faveur d'essais fragmentaires et de notes de lectures, et qui alimentent ce qu'il présente, dans une lettre de décembre 1785 à Zinzendorf, comme des "recherches (*Nachforschungen*) sur les vraies tendances fondamentales (*Grundtriebe*) de notre nature", ou encore, dans une lettre d'avril 1787 à Münter, comme un "essai sur les hommes et sur la façon de les conduire en général" (120).

Avant d'analyser ces textes élaborés à l'époque où paraissent les deux dernières parties du roman, il n'est pas sans intérêt d'examiner de plus près un mémoire rédigé par Pestalozzi au tout début des années quatre-vingts en réponse à une question qui avait été mise en concours dans le numéro de novembre 1780 des Ephemeriden : "Quels sont les meilleurs moyens réalisables pour arrêter l'infanticide ?". La correspondance des années 1780/1 avec Iselin montre en fait Pestalozzi très occupé par l'élaboration d'une réponse : il rassemble en particulier une importante documentation à partir de rapports de police et de comptes-rendus de procès (121). L'écrit prend rapidement une telle ampleur que son auteur renonce à le présenter au concours et se décide à le faire publier à ses propres frais sous le titre : "Législation et infanticide. Vérités et rêves, recherches et figures. Par l'auteur de Léonard et Gertrude. Ecrit en 1780. Publié en 1783" (122). Entre ces deux dates, Pestalozzi avait déjà publié, dans le Schweizerblatt de 1782, quelques extraits du manuscrit, ainsi que dix-huit passages qui devaient être, "pour des raisons diverses", écartés de l'édition de 1783 (123). La question est également abordée dans la

législation d'Arner sur la sexualité (124).

Le problème du meurtre par la mère de son enfant nouveau-né était très débattu à cette époque. Beccaria, dans son célèbre ouvrage de 1764, Dei delitti e delle pene, en avait traité, et l'on connaît les remarques de Voltaire sur le châtement suprême réservé à ces dernières des criminelles ; John Howards, dans The State of the Prisons in England and Wales (1774), s'était également inquiété du traitement des femmes incarcérées, et Goethe placera au centre de son Faust le thème de la jeune fille séduite, abandonnée et condamnée pour le meurtre de son enfant. Comme il le fait volontiers lorsqu'un sujet lui tient particulièrement à coeur, Pestalozzi va prendre le problème à bras-le-corps et saisir l'occasion pour réfléchir, comme il l'écrit à Iselin, "sur la nature des besoins essentiels du peuple et le contraste qui existe entre les moeurs et les lois d'une part, et les besoins essentiels de l'humanité de l'autre". Et il ajoute : "Ces recherches m'ont procuré à moi-même un plaisir inexprimable, car aucune matière n'a plus de relation avec la plupart des objets de mon attention et aucune ne pourrait donc être plus riche d'enseignements pour moi" (125).

De fait, si l'on songe que naît à la même époque, sous la plume du romancier, la figure exemplaire de Gertrude, mère de sept beaux enfants, initiatrice de la régénération de Bonnal et inspiratrice de l'oeuvre de Gluphi, on comprend que les cas, historiquement vérifiables, des mères ayant tué leur enfant aussitôt après la naissance aient constitué, aux yeux de Pestalozzi, un problème du plus haut intérêt, et même un problème crucial pour sa grande conception de l'époque. Si, en effet, la nature humaine est radicalement bonne et si cette bonté prend racine dans la relation la plus intime qui puisse exister, celle qui unit la mère à son enfant, comment expliquer un tel geste de celle-ci ? C'est rien de moins que la figure idéale de Gertrude et ce qu'elle représente qui se trouveraient compromis si une seule mère était capable de vouloir une telle chose.

On ne s'étonnera pas que Pestalozzi opte d'entrée pour une explication du fait qui ne mette pas en cause son idéal du moment

et dégage la mère de toute responsabilité dans l'acte qu'elle commet. En réalité, argumente-t-il, la mère ne veut pas tuer son enfant, car "lorsqu'il a tous ses sens, un être humain ne tue pas sa chair et son sang, et une fille qui a tous ses sens ne lève pas la main contre son enfant" (126). Si la malheureuse accomplit cet acte monstrueux, c'est qu'en proie au dernier des désespoirs, elle n'est plus elle-même : "la fille ne sent pas, ne croit pas, ne sait pas qu'elle tue un être humain, qu'elle tue un enfant ; elle ne tue rien qui soit déjà là, rien qui doive être là, rien qu'elle ait vu comme un être humain, comme un vivant, rien qu'elle ait haï ou aimé comme un être humain... Son action est certes une folie, son action est certes du désespoir, mais ce n'est pas un meurtre..." (127). Sa responsabilité de mère ne se trouve pas engagée dans cet acte, et s'il faut en trouver la cause, elle doit être cherchée dans un ensemble de "circonstances secondaires extérieures et contingentes" qui déterminent son geste. S'il faut désigner un coupable, le doigt doit se pointer en direction de l'organisation sociale, de ces "lois et moeurs" qui sont établies de façon telle que la femme n'a d'autre issue que l'acte monstrueux (128).

La société enferme en effet la femme qui donne naissance à un enfant hors du cadre familial, dans un dilemme sans autre issue que la mort. D'une part, l'Etat ne veut pas - et ne peut quand bien même il le voudrait - interdire à l'individu la satisfaction de son instinct sexuel, qui est au fond de sa nature : "L'Etat ne peut méconnaître la nature de l'humanité, il doit savoir que cette maîtresse a placé dans toutes les races de la terre un instinct irrésistible à se reproduire" (129). Par ailleurs cependant, la société ne peut, sans faillir à sa mission, accepter que l'enfant soit laissé à l'abandon et qu'il soit en particulier privé de son premier milieu naturel de croissance, la cellule familiale. La mère se trouve alors placée dans une situation sans issue : son enfant, dans la mesure où il n'a pas de père reconnu, n'est pas accepté par la société, et si elle se conforme au voeu de l'Etat et fait disparaître l'enfant, elle tombe encore sous le coup de la loi (130).

Pour venir à bout du problème de l'infanticide, l'Etat doit,

de l'avis de Pestalozzi, réviser profondément son attitude à l'égard des individus. Il lui faut, avant toutes choses, reconnaître le droit absolu pour chacun de satisfaire son instinct : "Tous les principes, moeurs, lois, droits, libertés, exercices, préjugés et opinions au nom desquels des êtres humains féconds devraient rester stériles, sont les sources sans équivoque de cet infanticide général de l'Etat" (131). Lorsque l'enfant naît sans père reconnu, la communauté humaine doit alors s'efforcer, par l'action prudente et compréhensive de conseillers moraux (*Gewissensräte*) indépendants à la fois du pouvoir politique et de l'autorité religieuse, de reconstituer autour de l'enfant la cellule familiale, soit en recherchant le père et en le persuadant d'accomplir ses devoirs, soit, si cette démarche reste vaine, en confiant l'enfant non pas à des établissements officiels, mais à de solides ménages de paysans ou d'artisans (132). Mais il revient surtout à l'Etat de prévenir le mal en supprimant d'abord, par des mesures législatives appropriées, toutes les causes sociales de l'infanticide maternel, en favorisant d'autre part, en premier lieu dans les écoles, un climat général de moralité dont la pression soit telle que les individus n'aient même plus, comme à Bonnal, l'idée de satisfaire leur instinct hors de la norme, et - *last but not least* - en promouvant dans toutes les couches sociales le développement d'une "atmosphère religieuse" qui empêche la malheureuse de céder au désespoir, son entourage de la rejeter et l'homme d'Etat de perdre de vue que la loi n'est là que pour le bonheur des individus (133).

Respect de la liberté de chacun au plan le plus fondamental de sa nature, moralisation du "milieu" par l'action politique et intervention d'un corps de particuliers chargés d'empêcher la collision entre le "déchaînement des plaisirs" chez l'individu et les "prétentions tyranniques" de l'Etat : ces trois principes qui structurent ici la réponse de Pestalozzi inspirent également le mémoire qu'il adressera en 1784 au maître de corporation Bürkli sur le projet de Lavater concernant une réforme du tribunal matrimonial de Zurich (134). Tout cela demeure conforme à l'esprit général de la législation d'Arner : il s'agit, pour l'instinct sexuel comme pour les autres *Grundtriebe* de notre nature, de "relier" la satisfaction individuelle à la norme sociale, de réconcilier le bonheur et la

vertu, restant entendu qu'il n'y a pas de bonheur pour l'homme hors de "sa formation générale à la vertu" et que la véritable vertu n'est autre que "l'ensemble des tendances fondamentales du coeur humain s'accordant et tenues en ordre" (135). Il s'ensuit que tout se joue dans "le perfectionnement intérieur (*die innere Veredlung*) de la volonté législatrice" et que "la puissance publique est l'unique fondement de tous les moyens agissant en profondeur et capables d'apporter dans l'ensemble une aide véritable contre les crimes" (136). Tout devrait ainsi, pour le plus grand bien de chacun et de tous, rentrer une nouvelle fois dans l'ordre restauré d'une "république heureuse dans l'ensemble" (137).

Laissant au spécialiste le soin d'apprécier l'apport de Pestalozzi à la réflexion de l'époque et du lieu sur ces matières législatives, nous porterons plutôt notre attention sur la question suivante : comment, dès l'instant où est explicitement reconnu le droit de l'individu à la satisfaction de ses désirs les plus naturels, l'Etat peut-il maintenir sa prétention à régenter une action dont le ressort profond échappe entièrement à son influence ? Cette question entraîne elle-même des interrogations sur la cohérence de certaines mesures suggérées au regard du but visé : que penser, par exemple, de l'idée d'arracher l'enfant aux bras de sa mère pour le confier à un "bon" foyer ? Et de l'attitude de ces *Gewissensräte* qui évoluent dangereusement entre les exigences de la loi et les aveux de la confession privée ?... Autant de questions qui débouchent finalement sur une seule : quelle norme objective, non arbitraire, qui ne bafoue en rien le principe de la liberté reconnue à chacun de disposer de son corps, peut encore invoquer une instance politique ou religieuse dans le but de fixer la limite au delà de laquelle la recherche du plaisir sexuel met en péril la cohésion sociale ? Pestalozzi répondrait sans doute que, si "la moralisation (*Veredlung*) des instincts fondamentaux du coeur humain présuppose, chez l'homme, leur satisfaction", il faut cependant admettre que "les limites de leur jouissance sont suffisamment et d'une manière générale déterminées par les piliers éternels d'un sentiment inextinguible dans le coeur humain" (138). Mais que peut bien avoir d'objectif un tel "sentiment", et parler à son propos de "voie de la nature", n'est-ce pas se payer de mots ? (139),

Le dilemme est alors le suivant : ou bien Pestalozzi fait semblant de reconnaître à l'individu une liberté essentielle, et l'ordre social peut assurément avoir le dernier mot dans la mesure où il avait implicitement le premier ; ou bien, comme c'est le cas, il prend au sérieux la racine subjective de l'autonomie, et l'on ne voit pas alors de quel droit l'Etat prétendrait imposer de l'extérieur au sujet une attitude quelconque. La moralisation intensive de la volonté législatrice ne sera, en l'occurrence, d'aucun recours, car cette volonté demeure en réalité celle d'un homme, individu parmi d'autres individus, qui peut assurément gérer le bien commun de façon satisfaisante pour le peuple sans devoir nécessairement "se sacrifier" pour lui (140). La moralisation du corps social, du "milieu", n'aura, dans ce contexte, guère plus de chance de succès que celle de la tête de l'Etat. Dieu lui-même n'y pourra pas grand-chose, car celui qui veut intensément la réalisation de son bonheur d'individu n'a pas moins de raison d'être béni par Lui que celui qui est plus sensible au "bel" ordre social. Bref, il n'y a, au plan où, et dans la façon dont les questions sont posées, aucune issue cohérente : il faudra, comme Pestalozzi le répétera tout au long de remarques jointes à la réédition du texte de *Gesetzgebung und Kindermord* en 1821, changer de plan et aborder désormais la question en *éducateur*, dans la signification non plus secondaire mais essentielle que le mot revêt pour lui à cette époque (141).

La problématique que nous avons dégagée du texte de 1782 sur l'infanticide maternel, nous la retrouvons sans difficulté dans les notes que Pestalozzi aligne à la même époque dans la perspective d'un mémoire sur le thème des délits et des peines (142). La distinction entre l'ordre social extérieur et la moralité intérieure est ici clairement marquée : "Le but de la législation, écrit-il, est le lien de l'ordre extérieur dans l'Etat et n'a rien à faire avec la moralité intérieure de l'homme, parce que l'Etat est lui-même une convention, simplement soutenue par le pouvoir (*Macht*). Le caractère déficient de toutes les conventions qui sont soutenues par la puissance est inéluctablement inscrit dans les

fondements de toutes les constitutions. Le degré de déficience, d'*imperfection* de toutes les constitutions rend toute législation pénale déficiente et imparfaite. Le degré auquel on a pu prévenir les délits avec sagesse et les punir avec humanité, serait la mesure de l'accession de la puissance à la sagesse, qui rendrait superflue toute violence extérieure dans l'Etat" (143). Ce que Pestalozzi résume plus loin en notant que les "désordres moraux ne *deviennent* que fortuitement (*zufälligerweise*) des crimes" (144). Mais s'il en est ainsi, s'il n'existe aucun lien substantiel entre la faute intérieure et le délit social, on voit mal quelle garantie de succès peut avoir l'action conjuguée, préconisée dans la suite du fragment et illustrée dans la dernière partie de *Léonard et Gertrude*, de l'homme politique, chargé de la répression des désordres extérieurs, et du "serviteur de la religion", qui s'attacherait à tarir les "sources intérieures" du délit (145). Il faudrait que l'on fût assuré de l'existence d'un "ordre intérieur de la nature" qui se manifeste subjectivement, au plan de l'intention, et objectivement, au plan de l'action. En fait, cet "ordre" capable de garantir l'unité de la démarche intérieure et de la démarche extérieure de l'homme, le mémoire l'invoque et tout le roman le présuppose dès la première apparition de Gertrude (146). Il reste que l'invocation d'un tel ordre fondamental laisse perplexe celui qui s'efforce de disséquer le fragment - et a peut-être laissé perplexe son auteur lui-même au point qu'il n'est pas parvenu à boucler sa réflexion -, dans la mesure où Pestalozzi a commencé par récuser toute unité de principe entre l'ordre extérieur et la moralité intérieure.

Cette réflexion sur les délits et les peines conduit naturellement Pestalozzi à porter son attention sur la "propriété positive", tenue pour "la cause de tous les délits sociaux", et à poser cette question dès la première ligne d'un nouveau mémoire resté à l'état de fragment : "Pourquoi la propriété positive doit-elle (*muss*) exister dans le monde ?" (147). Rousseau avait situé dans le passage du caractère naturel, à la fois individuel et communautaire, de la propriété à son caractère social le point de rupture de l'humanité, l'origine de tous ses maux et de tous ses crimes : Pestalozzi, au Neuhof, n'avait pas cherché à faire de son entreprise autre chose

que la propriété de tous et de chacun. L'effondrement de l'institut dans la débandade des intéressés qui poursuivaient en réalité des intérêts particuliers plus réels que ceux que leur "père" pensait pour eux, a conduit Pestalozzi à prendre, grâce à la foi, une distance critique par rapport à l'idéal rousseauiste et à reconnaître, au même titre que d'autres réalités de ce monde, le fait de la propriété, la propriété positive, comme moyen de réalisation effective de l'autonomie sur cette terre : "ô ma cellule, écrit-il au centre d'un Neuhof réduit, mais toujours à lui, tu es conséquence de cette foi..." (148). Le mémoire de 1782 développe ce thème de la propriété positive comme indispensable médiation entre le désir particulier, ancré dans la réalité de ce monde, et la raison réalisée dans l'Etat. En prenant en effet possession de quelque chose, l'homme n'affirme pas seulement sa maîtrise de la nature : il développe, en tant qu'individu, ses forces corporelles et spirituelles, il accède au sentiment de soi dans l'honneur, il se pose devant les autres individus, en même temps que ceux-ci prennent position par rapport à lui, chacun se montrant respectueux de la force ainsi manifestée par autrui, mais tout aussi prêt à profiter de la première occasion pour agrandir son bien au détriment de celui du voisin : de cette situation conflictuelle vont naître la vertu et le vice, le délit et le droit, la sagesse et la religion (149). Il revient alors à l'Etat de protéger et de favoriser par principe la propriété individuelle, celle du riche comme celle du pauvre, celle du Prince comme celle des sujets, mais en veillant à ce qu'il ne se crée entre les possédants un déséquilibre tel qu'une majorité d'entre eux se prennent à rêver du temps où la terre était à tous et à chacun, et se mettent en action pour réaliser ce rêve (150). Arner se conforme à ces principes lorsque, d'une part, il répartit entre les paysans pauvres la jachère communale et que, de l'autre, sa législation place la propriété de chacun des bonnalais sous le contrôle minutieux de la communauté sociale (151).

La question reste de savoir - et Pestalozzi lui-même ne l'évite pas au détour d'une réflexion - si toute législation, si toute constitution, dans la mesure où elle n'existe que par l'insatisfaction des individus en présence d'un état donné de la répartition des biens, ne se fera pas de toutes façons, à leurs

yeux, jusqu'à un certain point complice d'un "vol moral" à leur endroit (152). On est en effet en droit de se demander si, pour autant que la propriété positive se constitue hors de lui, et qu'il faut une insatisfaction des intéressés en présence d'une inégalité de fait pour qu'il se mette en branle, l'Etat est bien le mieux placé pour prononcer le dernier mot en la matière. Ne faudrait-il pas une nouvelle fois, s'il importe de trouver une forme d'action sur les hommes qui respecte le bien acquis en même temps qu'elle favorise l'accès du plus grand nombre à la propriété, dépasser le plan de la considération purement politique du problème pour accéder à celui de l'éducation de chacun au bon usage, pour le bien de tous, de sa *liberté de posséder* ? C'est vers cette issue que Pestalozzi s'oriente lorsqu'il écrit que "la propriété positive n'est justifiée moralement (*sittlich rechtmässig*) que pour autant que, relativement à la fortune qu'on possède, on place ses semblables dans un état qui remplace pour eux la perte de la propriété naturelle (comprenons : leur permet d'accéder aussi à la propriété positive)" (153).

La façon dont s'articulent, dans cette réflexion, les concepts de "propriété naturelle" et de "propriété positive" montre jusqu'à quel point, dès le début des années quatre-vingts, l'univers de Rousseau se trouve engagé dans un processus de profonde révision. Sa structure fondamentale n'est assurément pas mise en cause, mais on constate que l'idéal naturel qui lui sert de base se dépouille toujours plus, à travers les analyses de Pestalozzi, de sa substance de fait, pour devenir en revanche d'autant plus actif comme pure forme visée à travers l'insatisfaction et l'action des individus que ceux-ci se reconnaissent plus que jamais ancrés dans la réalité de ce bien qu'ils possèdent, de ces lois et de cette constitution qui encadrent leur action. De régulateur chez Rousseau, le concept d'état de nature se fait opératoire chez Pestalozzi. Corrélativement, les bavardages philosophiques sur le *Naturrecht*, le *Natureigentum* et son origine divine, comme sur le "contrat social", sont présentés comme autant d'avatars de cette "atmosphère idéaliste" qui a depuis toujours permis aux puissants de s'assurer à bon compte la satisfaction des pauvres : "*Le sentiment du droit naturel*", souligne ainsi Pestalozzi, *conduit souvent*

des démocrates à méconnaître à ce point la propriété positive qu'ils finissent un jour par vouloir partager de nouveau avec les riches propriétaires et avec les propriétaires terriens" (154). Dissserter sur l'inégalité et raconter l'histoire de la bonne humanité qu'aurait "un jour" dévoyée le méchant maître au détriment du pauvre esclave, c'est se laisser aller aux divagations intellectuelles (*schwärmern*) ; admettre au contraire d'entrée que certains possèdent plus que d'autres, que la réalité sociale est faite "de gros et de petits propriétaires", c'est, pour celui qui se préoccupe de donner du pain aux moins favorisés plutôt que de spéculer sur leurs besoins, partir d'un bon pied (155). Non que le "bon Rousseau" n'ait pas voulu au fond la même chose, mais le "rêveur qui, dans les bras de Madame de Warrens, assombrissait en lui-même le sentiment du devoir pour une vie ordonnée et un métier capable d'entretenir une famille", n'est jamais parvenu à concevoir, entre "l'hiver éternel de l'état de nature" et "les jours torrides de l'été" ravageant l'humanité, le temps propice à la pleine maturation des fruits : "il en est allé de toi, écrit encore Pestalozzi à son propos, comme d'une jeune fille qui jette un regard noble et bon, mais aussi de rêve et indolent, sur le monde méchant et malin, sur toutes ses peines et ses dangers ; la bonne jeune fille souhaite redevenir un enfant, et elle a sans doute raison d'une certaine façon, mais elle est destinée aux devoirs de mère et aux soucis de mère, et elle n'a pas même le droit de souhaiter la poursuite de ses jeux d'enfant" (156).

Les deux notions-clefs d'état de nature et de vie en société doivent donc être désormais repensées l'une en même temps que l'autre, l'une par rapport à l'autre (157). Il faut considérer d'abord que tous les ressorts de la vie sociale, en particulier le besoin de vertu, sont déjà à l'oeuvre, bien que de façon presque imperceptible, dans l'état de nature (158) ; inversement, l'abrutissement du paysan, la cruauté de l'enfant, le geste du criminel sont autant de manifestations de l'état naturel au coeur même de la civilisation (159). L'homme vivant en société n'en appelle à la nature que dans la mesure où l'organisation sociale n'assure pas la satisfaction de ses besoins et ne garantit pas en particulier sa propriété (160). Besoin et sécurité, tels sont les deux ressorts de

l'humanité plus ou moins civilisée : besoin, enraciné dans l'individu, d'être heureux pour lui seul (*Selbstsucht*), désir d'être dieu, mais qui le fait nécessairement diable aux yeux de ses semblables, autres dieux en puissance, dont il souhaite cependant aussi le bonheur (*Wohlfollen*) ; nécessité d'une sécurité, garantie par la loi et l'éducation, que cet état de conflit latent ne dégènera pas en affrontement fatal pour tous et pour chacun (161).

Notre moralité, le degré d'achèvement de notre humanité, se mesurera à la force de nos besoins et à l'assurance que nous avons de les satisfaire (162). Elle est d'une autre nature que le droit, "simple barrière posée contre les débordements de l'animal", contre "une façon de suivre ses tendances naturelles sans égard au fondement de la vie en société, à savoir la nécessité pour chacun de jouir de sa propriété sans être inquiété" (163). Elle épouse, contre tout ordre politique et religieux, le mouvement profond du christianisme, qui porte l'humanité vers la reconnaissance absolue de chacun de ses représentants comme fils de Dieu. Mais cette reconnaissance n'est à son tour qu'une élucubration hors de sa réalisation sociale. C'est alors que se pose la grande question : dans un tel contexte où le droit de l'individu et le droit de la société n'ont aucune raison de se céder mutuellement le terrain conquis, le principe d'un achèvement de l'humanité est-il encore concevable ? Pour reprendre les interrogations de Pestalozzi : l'idée d'une moralité pure peut-elle encore avoir un sens, alors que l'homme se trouve plus que jamais enchaîné dans la contradiction d'une humanité où l'intérêt de chacun n'est plus pensable hors de l'intérêt de tous ? Quiconque ose dire : "Je suis pur", ne doit-il pas être tenu pour "un menteur et un imposteur" ? Faut-il admettre qu'il n'y a pas de "vertu morale", pas de "vertu civile" et pas de "religion" ?... (164). La pure figure de Gertrude est mise en question, le bel univers de *Léonard et Gertrude* chancelle : la totalité humaine, reconstituée le temps d'une vision et d'un roman, se rompt de nouveau pour laisser vivre le rapport réel entre chacun et tous.

Ces questions qui minent la grande construction des années

quatre-vingts, nous les voyons bouillonner dans le secret des notes que Pestalozzi a prises, dans les années 1785/6, à la faveur d'entretiens et de lectures préparatoires à l'élaboration d'un *Essai sur l'homme* (165). Des uns et des autres, le pédagogue attend moins une réponse donnée à ses questions qu'un moyen d'alimenter sa propre réflexion : cette attitude est d'ailleurs conforme au thème, omniprésent dans ces pages, de la nécessité pour l'homme, en proie à l'insécurité, de ne compter que sur soi-même, et de ne vouloir le bonheur des autres que dans la mesure où celui-ci n'empêche pas le sien propre (166). La société est alors, au regard de ce que chacun recherche à travers elle, le lieu de la méfiance, de la mauvaise foi, de la ruse et du truquage : soif de dominer, mais aussi plaisir de servir, voire, chez le Rousseau des *Lettres à Malesherbes*, plaisir de se servir d'un amour sans partage de l'humanité pour faire son bonheur d'individu (167) ; ruse achevée des femmes, qui attisent le désir naturel au cœur de la cohésion sociale et morale (168) ; égoïsme foncier de toutes les classes sociales, mais imbrication étroite des intérêts en jeu (169) ; propension au crime enracinée au fond de chaque être engagé dans la société (170)... Ces comportements sont déjà ceux du "sauvage", comme Pestalozzi en reçoit la confirmation de la lecture d'un livre sur une peuplade du Paraguay (171) ; ils sont surtout déjà ceux de l'enfant, et il importe que l'éducation face d'abord pièce à la violence naturelle d'un être pourtant à peine engagé dans la civilisation (172).

La relation d'une suite d'entretiens avec Gramont, le précepteur du château de Wildeg, nous révèle avec quelle difficulté Pestalozzi est parvenu à admettre que les hommes sont méchants et comment cette découverte reste essentiellement liée pour lui à une profonde crise religieuse, ou plus exactement à la mise en question d'une *Religionsschwärmerei* de départ : "L'exaltation religieuse, note-t-il ainsi, a d'une telle façon imprégné ma sensibilité que, depuis que je ne peux plus me fier à elle, je ressens un vide effroyable. Je ne prie plus la divinité, mais ma prière est pensée du monde et de la nature" (173) ; vient ensuite ce *N.B.* : "Le plaisir du devoir en l'absence de foi en la religion et de perspective d'éternité est suffisamment fort (il est négatif) pour me rendre la vie agréable" (174) ; plus loin encore : "La religion n'est pas un but,

mais un moyen. Des gens honnêtes qui l'utilisent comme but ne parviennent à rien avec elle. Des gredins qui l'utilisent comme moyen réalisent avec elle ce qu'ils veulent" (175). De la religion, il notera encore en marge d'une lecture de Shaftesbury : "Elle est l'ultime pressentiment de notre nature en voie de perfectionnement, et le sublime de ce beau pressentiment est dans la jouissance vide de mots d'une affaire qu'aucun Paul et aucun Lavater n'élèveront jamais au rang d'une science indubitable..."(176). Plus loin enfin, à la suite d'une notation sur les "riches adeptes de Lavater" : "La religiosité est le salaire d'une vie honnête et non plus un commencement de rêve *qui* engloutit l'esprit d'économie" (177). Paroles du Diable soufflées à l'oreille du bon Pestalozzi ? Peut-être. Mais il nous importe que son oreille soit, à cette époque, ouverte à de tels propos.

On rattachera à ces réflexions corrosives sur la religion l'analyse, faite à la faveur de plusieurs lectures, du sentiment du sublime, dont l'origine est perçue dans "le sentiment de la force pour autant qu'elle garantit la sécurité", ou encore, avec Burke, dans "l'excitation de nos passions en faveur de notre conservation" (178). Le caractère ambigu d'une telle démarche conduit encore Pestalozzi à s'interroger, à propos d'un Essai sur le roman de Blankenburg et en faisant un rapprochement explicite avec sa propre oeuvre, sur la façon dont une oeuvre romanesque, dans la mesure où elle naît de la passion d'un seul et qu'elle est reçue non moins passionnément par le lecteur, peut produire chez l'ensemble des intéressés cet ordre nécessaire que cherchent à promouvoir l'éducateur et le législateur (179). Le débat qui se profile derrière cette réflexion est que si, contrairement au postulat de Pestalozzi à cette époque, il s'avérait que l'agencement le plus habile des passions et des situations dans un roman ne pouvait empêcher le lecteur de se laisser essentiellement impressionner par l'un ou l'autre personnage, on serait en droit de s'interroger sur l'incompatibilité, peut-être radicale, entre le mouvement de la création artistique et de la réception de l'oeuvre d'art d'une part, et le principe de la nécessité d'un ordre social de l'autre. Le destin du grand roman des années quatre-vingts dans le développement ultérieur de la pensée de Pestalozzi, d'abord à travers le remaniement fondamental de l'édition de 1790/2, puis, après la rupture décisive des Nachforschungen, dans

l'élaboration d'un ouvrage où le nom de Gertrude ne sera plus que le prétexte (publicitaire !) d'un propos franchement didactique, jusqu'au regret, nettement exprimé en 1804, que l'oeuvre qui l'a rendu célèbre ait fait "principalement *impression* comme roman", toute cette évolution montre que les ruminations poursuivies en marge de l'élaboration du "grand" ouvrage de 1780/7, lui-même dans la ligne de la "grande" conception du 1780, sont loin d'être demeurées sans effet.

Il faudrait encore relever tout le profit que tire Pestalozzi, sans jamais donner l'impression d'adhérer à la philosophie qui les sous-tend, des fines observations de Shaftesbury sur diverses matières humaines (180). On remarquera, à la lecture de ces notes, la façon dont il apprécie l'idée de Hobbes selon laquelle nous ne serions pas portés par nature vers le prochain et vers Dieu : "Il a raison, écrit-il, nous n'avons que la disposition à y parvenir en des circonstances heureuses ; mais cette disposition, nous l'avons d'une manière générale, elle nous est donc naturelle. Elle ne nous est pas naturelle dans l'enfance, mais elle devient vivante en nous lorsque nous devenons des hommes, et toute humanité qui est dirigée en ce sens parvient à ce but ; ici aussi, l'ordre moral est la base de tout" (181) ; quelques lignes plus loin, il renchérit même sur l'auteur du Léviathan en laissant entendre qu'il n'y a pas de raison décisive pour que les loups se transforment en moutons dès qu'ils passent sous la houlette du berger (182).

On lira enfin avec intérêt les notes prises par Pestalozzi autour du thème de la liberté et de la nécessité, à propos de recensions d'ouvrages et d'articles du médecin philosophe Christian Gottlieb Selle, du théologien Eberhard, de Mendelssohn, dans l'Allgemeine deutsche Bibliothek, le Berlinisches Magazin et la Berlinische Monatsschrift (183). Il ne lui semble pas possible d'échapper au cercle qui renvoie la volonté à des causes qui ne dépendent pas de la volonté, sinon en maintenant une distinction entre la volonté en soi, naturelle, animale, de l'homme, dont le mouvement demeure assurément, en ses causes comme en ses effets, intégralement soumis à la nécessité extérieure des "circonstances", et la capacité spécifiquement humaine de décision (Entschliessungsvermögen), comprise comme une "force" inscrite dans la "substance" du "Ich" et sensible à la

faveur d'un "état d'âme", qui permet à chacun de se dégager des déterminations naturelles et des inclinations spontanées de sa sensibilité, pour se déterminer en fonction de "mobiles supérieurs" (184). Il appartient alors à l'éducation comme à la législation de favoriser le développement de cette force en chacun (185). Le philosophe, pour sa part, serait bien inspiré d'écrire des "prolégomènes", non pas "à tout métaphysique future qui pourra se présenter comme science" (allusion à l'ouvrage de Kant paru en 1783), mais "à toute dissertation future sur la législation et l'éducation humaine qui doit être considérée comme base" (186).

S'il semble bien exister en l'homme un pouvoir de se déterminer en fonction de ce qui lui semble mieux pour lui, toute la question - "le véritable problème de mon livre" souligne Pestalozzi - demeure cependant celle-ci : "quelle est l'ampleur des lois morales, c'est-à-dire, de celles qui sont conformes au sens de notre nature et nous conduisent en conséquence à la plus grande perfection possible, et quelle pierre de touche existe-t-il, qui permette de reconnaître si une loi peut être exigée ou non pour notre vrai bien suprême ? Ces questions sont très importantes, de leur réponse dépend rien de moins que le bonheur de l'humanité. Qui nous donnera l'assurance que la raison humaine sera jamais capable de reconnaître l'ensemble de toutes les vérités qui nous concernent ?" (187). Pestalozzi propose sa réponse : "Le bonheur du genre humain ne repose pas sur cela, mais sur une connaissance générale de quelques vérités simples et sur le plus grand éloignement possible de toute contrainte. L'homme vivant en société atteint le plus haut degré de perfection humaine possible dans la mesure où il se rapproche, dans la société, de l'état de non inquiétude (*Ungekränktheit*) de l'existence naturelle" (188). Pestalozzi maintient ainsi dans toute sa rigueur ce qu'il appelle, dans un autre fragment de cette époque, la "collision des impressions naturelles avec les besoins de la société" (189), et il récuse comme autant d'erreurs les distinctions, les analyses et les affirmations de Selle qui tendent, d'une façon ou d'une autre, à minimiser le rôle de la contrainte politique, au point d'en faire un simple recours "en cas de nécessité" pour ceux qui sont empêchés de voir où est leur bien véritable :

"L'homme, corrige Pestalozzi, ne se soumet pas volontairement aux chaînes de la vie en société, il ne se laisse pas rendre moral volontairement. Habitude et contrainte doivent être la base dans la façon de le conduire, car c'est lorsqu'il est plié sous le joug des mœurs et que sont devenus faciles les efforts de dépassement que la société exige de lui contre sa nature, c'est alors seulement qu'il faut lui apporter la connaissance morale ; c'est pourquoi la crainte de Dieu et des peines temporelles et éternelles est profondément inscrite dans le besoin de la formation à la vie en société" (190). Il écrit plus loin : "La difficulté principale de notre bonheur est rarement que nous avons trop peu de connaissance, mais que nous nous refusons à suivre le peu de connaissance que nous avons" (191). Et encore : "[La justice du] monde ne repose sur rien moins que sur la perfection, mais sur le vouloir décidé du bien et principalement sur une sage poursuite de ce que la loi cherche, etc." (192). Et Pestalozzi achève ainsi sa recension de l'article de Selle : "La nature de la relation de la société au bonheur privé doit être examinée et montrée plus en détail, de sorte que la meilleure législation soit celle qui conduit les citoyens pris un à un à pousser, par une formation personnelle, leurs forces sociales aussi loin que possible : c'est la seule façon d'obtenir le degré le plus élevé de bonheur dans la vie en société" (193).

La législation d'Arner réalise-t-elle cette intention ? Assurément non : elle se préoccupe plus de rendre aux individus le confort d'un bel ordre social que de promouvoir essentiellement leur "bonheur privé". Il n'était question, dans l'ouvrage des années quatre-vingts, que du bon père du peuple, que du bon Père divin de toute humanité, que de la bonne Gertrude, mère de la nouvelle humanité à Bonnal : voici que ces idéaux perdent, en même temps que se lève la conscience qu'ils ne sont que des idéaux, leur caractère de réalités (194). Le ciel se vide, l'envolée romanesque retombe à plat dans une humanité plus que jamais ancrée dans sa réalité : "Je n'y peux rien, écrit, puis biffe Pestalozzi dès cette époque, si la fange de la terre est si importante pour l'homme, mais pourquoi l'homme oublie-t-il qu'il est lui-même fange et qu'il lui faut s'élever de la fange s'il veut être plus ?" (195). *Léonard et Gertrude* se disloque avec la ruine de l'idée qui portait le roman : il faut reconstruire l'ouvrage de fond en comble.

Et Pestalozzi esquisse déjà, dans un texte fragmentaire des années 1786/7, les principes de la nouvelle version (196). Le ressort de l'humanité ne sera plus le droit ni la vérité mais l'*intérêt* : "c'est la grande vérité, note-t-il : l'homme n'est capable ni de moralité ni de vérité indépendamment de son intérêt" (197). C'est par intérêt que l'homme se dégage de son univers naturel pour se rapprocher des autres sans se départir cependant d'une certaine "inertie naturelle" (*natürliche Trägheit*) dans ce mouvement (198). C'est par intérêt encore que, naturellement méfiant à l'endroit de ses semblables, il va travailler à l'établissement d'une constitution sociale qui lui garantira la propriété "de sa prise, de sa fille et de ses provisions", mais renforcera encore en lui le désir de posséder plus à la faveur de la loi (199). C'est par intérêt enfin qu'il se fera un devoir (*Pflicht*) d'opérer un dépassement (*Überwindung*) de ses désirs naturels pour prendre en compte ceux des autres : qu'il s'efforcera d'agir "moralement" (200). Rien de ce qui est humain, y compris le désir d'être plus qu'un homme, n'échappe ainsi désormais au jeu de l'intérêt en ce qu'il garde de radicalement impur.

Tout le roman, et en particulier sa partie éducative, devra donc être reconstruit autour de la propriété et de tout ce qu'elle implique pour l'homme engagé dans la société (201). Et s'il fallait récrire le *Discours sur l'inégalité*, dont les *Lettres à Malesherbes* ont fini par apporter l'aveu que toute la construction n'était en réalité que le produit de "l'inertie naturelle" d'un individu qui avait pris en horreur tout effort (202), il faudrait compléter l'histoire de la bonne et douce société pastorale des "enfants de Dieu", qui ont su développer dans l'harmonie toutes les structures sociales autour de la propriété, jusqu'au jour fatal où la nature n'a plus été en état de faire le bonheur de chacun, par l'histoire des "enfants des hommes", ces "hommes naturels frustes et incroyants", vivant de chasse et semant la violence, qui l'ont aisément emporté sur les "enfants de Dieu" et ont donné à l'humanité ce visage "complètement artificiel" que nous lui connaissons (203). Il faudrait continuer de donner raison à Rousseau tout en rendant raison à Hobbes. Est-ce à dire que l'homme est condamné au factice, à la violence et à la "barbarie" ? Non, laisse entendre le conteur, car la

rencontre des "enfants de Dieu" et des "enfants des hommes" est porteuse en soi d'une précieuse indication : "L'expérience, conclut Pestalozzi, a montré que l'homme pouvait relier la moralité de la vie pastorale avec la virilité de l'état de chasseur. Ce point de vue a introduit l'idée d'ennoblissement (*Veredelung*) de la race, et il se révèle encore maintenant que son perfectionnement dépend de la jouissance d'une paisible vertu et d'une prospérité familiale, en liaison avec le courage et la vigueur de se protéger contre l'injustice et la violence" (204). L'homme se conquiert sa dignité d'homme sur fond de conflit entre la part naturelle, sensible, égoïste, et la part sociale, rationnelle, bienveillante de son être.

Cette façon nouvelle de comprendre l'homme entraîne inévitablement une nouvelle façon de concevoir l'oeuvre d'éducation comme l'action politique, qui ne peut plus prétendre boucler un univers dont l'un des ressorts essentiels lui échappe, et encore moins s'appuyer sur une religion qui n'est guère mieux armée pour contenir le désir humain. Les mémoires fragmentaires de 1787/8 sur la *Civilbildung*, que Pestalozzi destinait au Grand Duc de Toscane, vibrent de cette incertitude (205). C'est, au bout du compte, l'incertitude d'une humanité naissant à l'âge industriel. Car une question nous brûle les lèvres depuis les premières pages du roman des années quatre-vingts : d'où la bonne Gertrude tient-elle donc cet argent qu'elle dépose, dès la seconde scène, en sept petits sacs sur la table d'Arner, sinon d'une source de profit sans laquelle la plus pure de ses intentions n'eût jamais été qu'un rêve ? (206)...

Pestalozzi reconstruira donc *Léonard et Gertrude*. Pour l'immediat cependant, l'histoire se joue ailleurs. Non plus dans l'imagination d'un seul, mais dans la réalité de tout un peuple : 1789.

PREMIERE PARTIE - CHAPITRE IV

1. *SW* II et III. La traduction française la plus récente, mais non intégrale, est celle des Editions de la Baconnière (Boudry, Neuchâtel, distribution Payot), publiée en deux volumes sous la direction de Léon van Vassenhove.
2. avec de très légères modifications (cf. *SW* II, 428-30).
3. *SW* VII, 119-450. Niederer publiera en 1829, sous le titre *Die Kinderlehre der Wohnstube*, un large extrait d'un commentaire didactique des premiers chapitres du roman, que Pestalozzi destinait aux enfants, mais qui ne devait pas dépasser, de la volonté même de son auteur semble-t-il, le stade du manuscrit (*SW* VII, 1-118 et 574).
4. *SW* VIII.
5. *SW* XI, 87-359. Il importe de se montrer circonspect dans l'utilisation de ce recueil, publié tardivement, d'autant que l'Édition Critique nous le présente dans la version Cotta de 1823. Comme la préface à cette édition nous en avertit, les fables ont été composées à différentes périodes de la réflexion de Pestalozzi : si la plupart le furent bien dans les années quatre-vingts, certaines sont postérieures à la Révolution Française et d'autres sont même beaucoup plus tardives. A ces difficultés pour dégager la stratification de l'oeuvre s'ajoute encore le fait que le Pestalozzi de 1823 donne, ici et là, un "signe" sur les limites à l'intérieur desquelles il faut comprendre ses compositions antérieures.
6. *SW* IX, 1-296 et *SW* X, 1-18 et 29-63.
7. *SB* III, 129 ss.
8. Lettre du 10 décembre 1786 au comte Zinzendorf, *SB* III, 229₃₁₋₃₂; voir *SW* IX, 297-470 et *SW* X, 19-28, ainsi que *SW* I, 191-202 (Cf. *SW* IX, *Vorwort*).
9. *SW* III, 3.
10. *SW* III, 241-2.
11. *SB* III, 215.
12. *SB* III, 96₂₃₋₂₄ ; sur sa façon de composer, voir *SB* III, 111₇ ss.
13. *SW* II, 432.
14. *SW* II, 55-6.
15. *SW* II, 349.
16. *SW* II, 346.
17. *SW* III, 9.
18. *SW* III, 10 ss.
19. *SW* 38 ss et 329 ss.
20. Premier doute, *SW* III, 49₁₋₁₉ ; son dégoût pour la prédication, 158-162 ; il cède la parole au lieutenant (163), s'emploie de son mieux à seconder l'instituteur (172), mais doit vite reconnaître sa maladresse (173) et finit par prendre conscience du caractère nocif de son discours (229-236).
21. *SW* III, 53 ss et 264.
22. *SW* III, 312-3.
23. *SW* III, 263-4.
24. *SW* III, 416 ss.
25. *SW* VIII, n° 19 à 23.
26. Voir en particulier le bref et violent échange entre Joost, Else et Christoph à propos du serment, *SW* VII, 376-7.
27. *SW* VII, 253₃₁₋₂.
28. *Eine Kinderlehre*, *SW* III, 230 ss.
29. *SW* II, 125₃₅₋₆ et 128₆.
30. *SW* II, 143 ss.
31. *SW* II, 15₂₁₋₂₂.
32. *SW* II, 281-2.
33. *SW* I, 279-280.
34. *SW* II, 174.
35. *SW* III, 173-4 et 263-4.
36. *SW* III, 330-1.
37. *SB* III, 317-8.
38. *SW* I, 277-8.
39. *SW* III, 331₃ ss.
40. 331₂₀ ss.

41. 332₆ ss.
42. 318-9.
43. SW III, 374 ss, en particulier 400₂₈ ss.
44. SW III, 335₃₀ ss.
45. SW III, 400₃₉₋₄₀.
46. SW III, 416-429.
47. 418₂₆ ss.
48. 427-9.
49. 430-440.
50. Cf. aussi Fragmentarische Entwürfe eines Memorials über die Aufgabe der Edelleute und Geistlichen bei der Civilbildung, SW X, 3-10.
51. SW III, 425₂₀ ss et 495-6.
52. SW III, 442-7.
53. 448-450.
54. 450-498.
55. 498-504.
56. 504₂₂₋₂₇.
57. 504₂₈₋₃₀.
58. SW III, 447₃₋₅ ; 457₂₃₋₂₄ ; 467₂₇ ss ; 499-501.
59. SB III, 215.
60. SW III, 14-15.
61. SW III, 38-9.
62. SW III, 51₇₋₁₁.
63. SW III, 51-2.
64. 53-56.
65. 56-58.
66. 164-5.
67. SW III, 173₁₆₋₂₀.
68. SW III, 30-32 et 53-56.
69. SW VIII, n° 37, 39 et 40. Quatorze lettres de Pestalozzi à Peter Petersen et trois à Felix et Gertrud Battier, SB III, 129-202.
70. SB III, 204 ss et 482.
71. SW III, 52₂₁ ss et 30₁₅ ss.
72. SW III, 39₁ ss ; 163₃₁₋₂ ; 167₉₋₁₀ ; 178 ss.
73. SW III, 163₂₈ ss ; 166₂₄ ss ; 225-6.
74. SW III, 39₁₉₋₂₁ et 320₁₁₋₁₄ ; SB III, 274₁ ss et 249₁₂ ss.

75. SW III, 362₃₁₋₃₉.
76. SW III, 498-9.
77. SW III, 55-6 et 164-5.
78. 167₉.
79. 165-6.
80. 175-7.
81. SB III, 165₅₋₈ et 183-4.
82. SB III, 191₃₂₋₃₅ (les deux termes sont soulignés par Pestalozzi).
83. SW III, 55-56.
84. SW III, 219-224.
85. 224₁₅ ss.
86. 224₁₀₋₁₄.
87. SW III, 501₃₀₋₃₃.
88. SW III, 168₁₆₋₂₃.
89. 168-170.
90. Quatrième partie, §§ 31-32.
91. SW III, 173₂₁₋₂₅.
92. 173₂₅ ss.
93. 220₃₄₋₃₉.
94. SB III, 78-9.
95. SW VIII, 65 ss et 304 ss.
96. SW VIII, 305₃₀₋₄₀.
97. SW III, 230-6.
98. SB III, 129₂₄ ; 133₈ ; 144₂₅ ; 150₂₉ etc.
99. SB III, 156-161.
100. SB III, 200₂₉₋₃₁.
101. SW III, 181₁ ss.
102. SW I, 81-2 et 161-2.
103. SB III, 145₂₂₋₂₆ ; cf. aussi 155₁₂ : "Pour l'amour de Dieu, mon petit Jacques, prie et travaille...".
104. SW III, 224₁₀ ss ; VIII, 269₃₇ ss ; SB III, 202₂₀ ss.
105. SW VII, 320-1 et 446-7.
106. SB III, 144₃₂₋₃₇.
107. SB III, 171-4.
108. SW II, 55-6.
109. SW III, 263-4.
110. SW III, 312-3.

111. *SB* III, 133₃₁₋₃₃ ; 181₂₄ ss ; 193₁₀ ss.
 112. *SB* III, 141-2.
 113. *SW* II, 277-8 et 104 ss.
 114. *SW* II, 290₁₅₋₃₄.
 115. *SW* II, 344₁₈ ss et 398₃₈ ss.
 116. *SW* III, 501₃₀₋₃₃.
 117. *SW* III, 312₃₈ et 427₁ ss.
 118. *SB* III, 93₁₂ ss ; - Sur Gluphi et Rochow, cpr. *SW* III, 39₁ ss et l'article "Rochow" in *Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik* de W. Rein, 2. Auflage, 1908, Bd. 7.
 119. *SB* III, 141₁₅₋₁₆.
 120. *SB* III, 229₂₉ ss et 241-2.
 121. *SB* III, 104₉₋₁₂ et 120₂₅₋₂₇.
 122. *SW* IX, 1-181 (473-7).
 123. *SW* VIII, n° 2, 3, 6 et 24 ; pour les passages éliminés du texte définitif, n° 49, 50 et 51.
 124. Quatrième partie, §§ 44 et 55.
 125. *SB* III, 109₁₁₋₁₈.
 126. *SW* IX, 7₂₂ ss.
 127. 32.
 128. 28.
 129. 50₁₄ ss.
 130. 29₁ ss.
 131. 49₁₈ ss.
 132. 38-49, 56-71 et 131 ss.
 133. 71-115.
 134. *Particularschreiben an Herrn Zunftmeister Bürkly von Zürich über den von Herr Helfer Lavater in Motion gebrachten Vorschlag, die Satz und Ordnungen E.L. Ehegerichts der Stadt Zürich betreffend*, *SW* IX, 239-278.
 135. Cpr. *SW* III, 400₂₈ ss et IX, 115₁₀ ss.
 136. *SW* IX, 181₁₇₋₂₀.
 137. *SW* IX, 243₃₂.
 138. *SW* IX, 21₃₆₋₄₀.
 139. 22₁.
 140. *SW* IX, 172₃₀ ss.
 141. *SW* IX, 492-6. Voir *infra*, IIe Partie, chapitre III.
 142. *Memorial ad "Über Verbrechen und Straffen"*, *SW* IX, 183-192.

143. *SW* IX, 185-6.
 144. 186₁₂₋₁₃.
 145. 186-7.
 146. 187₃₇₋₈.
 147. *Mémoire über Eigentum und Verbrechen*, *SW* IX, 193-204.
 148. *SW* I, 280₂₉₋₃₀. - Voir aussi l'épisode du *Chant du Cygne* où Pestalozzi raconte qu'il a refusé de vendre sa propriété du Neuhoof à son ami Battier, qui voulait ainsi lui venir en aide (*SW* XXVIII, 244-5).
 149. *SW* IX, 195-6 et aussi 217-9.
 150. *SW* IX, 189₁ ss ; 196₁₇ ss ; 197₂₇ ss.
 151. Deuxième partie, § 25, et quatrième partie, § 51.
 152. *SW* IX, 187₆₋₁₀.
 153. *SW* IX, 190-1.
 154. *SW* IX, 191₂₇₋₃₀ ; contre le *Natureigentum* d'origine divine, *SW* IX, 189₃₅₋₁₉₀₃ ; sur la "folie de tout 'contrat social' imaginaire", *SW* IX, 201₃₃₋₄ et *SW* I, 197₆ ss.
 155. *SW* IX, 209.
 156. *SW* VIII, 296₁₁ ss et IX, 162-3.
 157. *Fragment über den Stand der Natur und der Gesellschaft*, *SW* IX, 205-237.
 158. *SW* IX, 185₁ ss et 188₁ ss (par contre, 195₁₁ ss).
 159. *SW* IX, 185₁₄ ss ; 197₁₂ ss ; 200₃₀ ss ; 224-5.
 160. 207₁₁ ss.
 161. 221-3.
 162. 221₁₇ ss.
 163. 214₁₂ ss.
 164. 229₁₄ ss.
 165. *Bemerkungen zu gelesenen Büchern*, *SW* IX, 297-435.
 166. *SW* IX, 302₄₄ ss ; 309₁₂ ss ; 312₂₀ ss ; 317-8 ; 331₂₉ ss ; etc.
 167. 301-304 et 383-4.
 168. 306-7 et 322-4.
 169. 316-7, 318-9, 377-82.
 170. 354-5.
 171. 305-6 et 313-5.
 172. 343₃₀₋₃₂ ; 356-9 ; 364₂₅ ss.
 173. 309₂₂₋₂₅.
 174. 310₃₄₋₃₆.

175. 311⁷⁻⁹.
176. 334³⁷⁻⁴⁰.
177. 359¹⁵⁻¹⁶.
178. 312^{28 ss} et 352^{1 ss}.
179. 350 ss.
180. 324-343.
181. 328⁴²⁻⁴⁶.
182. 329¹⁰⁻¹⁴.
183. 413-435.
184. 414-5, 418-21, 426-7.
185. 427^{37 ss}.
186. 391³⁶⁻³⁷.
187. 433-4.
188. 434³⁻⁸.
189. *SW I*, 196¹⁴⁻¹⁵ (sur la date de ce fragment, voir *SW IX*, Vorwort).
190. *SW IX*, 434³⁵⁻⁴².
191. 434⁴⁶⁻⁴⁸.
192. 435¹⁶⁻¹⁸.
193. 435³⁶⁻⁴⁰.
194. *SW IX*, 309³⁶⁻³⁷.
195. *SW IX*, 453¹⁷⁻¹⁹.
196. Über die Entstehung der sittlichen Begriffe in der Entwicklung der Menschheit, *SW IX*, 437-470.
197. 446⁶⁻⁸.
198. 439^{1 ss}.
199. 456-7.
200. 447-8.
201. 450^{29 ss}.
202. 461^{18 ss}.
203. 465 ss.
204. 467-8.
205. Memorialia über die Civilbildung an den Herzog Leopold von Toskana, *SW X*, 1-18.
206. *SW II*, 18-19.

DEUXIEME PARTIE

L'EDUCATION COMME

DEPASSEMENT DE LA CONTRADICTION

ENTRE NATURE ET SOCIETE.

NAISSANCE DE LA METHODE

"Le début et la fin de ma politique,
c'est l'éducation".
(Pestalozzi, 1815).

L'étude des textes inédits élaborée en marge de la grande construction des années quatre-vingts nous a révélé que, l'édifice à peine achevé avec la publication de la quatrième partie de Léonard et Gertrude, celui-ci se trouve déjà menacé jusque dans son fondement par de nouvelles interrogations. On comprend que, dès 1787, l'architecte ne résiste pas au désir de rebâtir l'ouvrage de fond en comble : la seconde version, profondément remaniée, paraît en 1790/2.

Si la nouvelle mouture prend en compte les perspectives qui se sont dégagées de la réflexion des années 1785/7, elle s'efforce également d'intégrer le sens de deux événements qui, de près et de loin, vont toucher en ses points les plus sensibles la personne de Pestalozzi. C'est d'abord le destin de son fils Jakob, dont l'effondrement psycho-physiologique pourra être interprété comme le non le plus cruel de la nature au rêve que le père nourrissait à propos de l'être qu'il avait le plus cher. Vient encore le grand ébranlement de 1789 : s'il ne paraît pas surprendre dans un premier temps celui qui n'a jamais parlé que de liberté pour le peuple, le spectacle des débordements révolutionnaires va cependant bientôt le conduire à pousser ses interrogations jusqu'à celle de la possibilité même d'une réalisation naturelle de la liberté démocratique. Dès lors, la construction nouvelle de Léonard et Gertrude, qui ne remettait pas en cause une telle possibilité, est à son tour menacée dans son fondement : l'inachèvement d'une quatrième partie laisse entendre que l'entrepreneur a déjà quitté le chantier (*Chapitre I*),

Renonçant en effet à écrire le roman de sa politique, Pestalozzi, stimulé par Fichte, va désormais s'employer à élaborer la philosophie de sa politique. L'accouchement est des plus pénibles : le contempteur de toute sagesse éclairée ne s'arrache qu'à grand regret à la singularité de son destin. L'enfant paraît en 1797, dans une indifférence presque générale, sous le titre : Mes

recherches sur la marche de la nature dans le développement du genre humain. C'est l'oeuvre maîtresse de Pestalozzi, l'axe autour duquel sa réflexion bascule d'un univers dans un autre, le livre qui ouvre la grande époque de Pestalozzi, celui vers lequel il faudra constamment revenir si l'on veut saisir le sens de son action et de sa réflexion à venir (*Chapitre II*).

Le résultat le plus sensible de la réflexion qui aboutit à l'ouvrage de 1797 est que l'idée d'éducation se dégage avec une pureté et une vigueur inégalées à l'horizon du nouvel univers. Elle devient même, par-delà la rupture de l'Etat chrétien qu'enregistrent les *Recherches*, l'élément autour duquel se reconstruit la structure sociale et reprend force l'élan chrétien. Celui qui ne fut jamais, au Neuhof, qu'un père et un maître d'industrie, se fait désormais éducateur (*Chapitre III*). L'idée d'éducation va pouvoir maintenant prendre corps dans une Méthode, dont l'ouvrage de 1801 *Comment Gertrude éduque ses enfants* tracera les contours, et qui s'enrichira des expériences pédagogiques de Stans, de Burgdorf et d'Yverdon (*Chapitre IV*).

C H A P I T R E I

C H R I S T I A N I S M E E T P O L I T I Q U E

A peine posée la clef de voûte du grand édifice de 1782/7, Pestalozzi s'est mis à l'ouvrage en vue de reconstruire l'ensemble : les deux premières parties de la version complètement remaniée de *Léonard et Gertrude* paraissent en 1790, la troisième en 1792, et le romancier travaille, en 1793, à l'élaboration d'une quatrième partie. La machine romanesque grippe cependant, en même temps que dérape dans la confusion et dans le sang le grand élan de 1789, auquel le "citoyen d'honneur" de la Révolution française avait spontanément adhéré. La nécessité s'impose alors à Pestalozzi d'une réflexion globale sur les événements français, qui va le conduire à une nouvelle révision, mais cette fois plus lourde de conséquences, de ses conceptions, par le renoncement définitif au postulat qui en avait constitué jusqu'ici le fondement. Cependant, avant d'évoquer la façon dont Pestalozzi a vécu le grand drame historique, il est nécessaire que nous nous penchions d'abord sur un autre drame, plus discret, intime même, mais qui a dû marquer non moins

profondément sa sensibilité, dans l'en-deçà des mots et des phrases : le destin de Jakob.

Le destin de Jakob ou la trahison de la nature

Le 13 août 1770 est le seul jour où Pestalozzi, d'habitude très absorbé par son travail agricole au Birrfeld, confie au journal régulièrement tenu par Anna ses sentiments à propos d'un événement important de son existence : la naissance de son fils (1). Ces lignes nous révèlent un homme brusquement soulevé, devant la menace qui pèse sur la vie de la mère comme sur celle de l'enfant, par un profond sentiment de culpabilité à l'égard des autres, de sa compagne d'abord, dont il a négligé les exhortations répétées au perfectionnement intérieur, de ses amis, qu'il a traités avec déloyauté, à l'égard de Dieu surtout, que l'homme d'action aux prises avec la fange de ce monde avoue ne plus savoir prier : "Ah ! J'ai oublié le Seigneur mon Dieu, et dans l'angoisse de mon coeur, je n'ai pas prié Celui qui nous a tous formés dans le sein maternel et donne vie à tout ce qui respire. Pardonne, Père ! Ah, je ne suis pas digne de t'appeler Père..." (2). L'événement ayant trouvé une issue heureuse, le maître du Neuhof va percevoir d'un coup, à travers la présence de son enfant encore dans l'immédiateté de la nature, la possibilité pour lui-même d'une régénération intérieure, qu'il ne tiendra qu'à lui d'actualiser par une oeuvre d'éducation épousant le pur développement du noyau naturel initial et dont il lui faudra rendre des comptes au Créateur : "Envoie ton Esprit d'en haut ! Donne-moi à présent de nouvelles forces, crée en moi un coeur nouveau, une ardeur nouvelle, une force nouvelle ! Oh, horreur ! Mon fils, mon fils ! Négligé par moi, infidèle à ton destin, tu te dresserais un jour devant mon Juge contre moi, en accusateur de celui qui devait te conduire par des chemins sûrs ?... Je préférerais n'avoir jamais vu ton visage, avoir été englouti dans les profondeurs de la mer avant de t'avoir vu. Dieu me garde de semer en ton âme aucun vice, toi, mon enfant chéri !" (3). L'éducation du fils devrait être ainsi, pour le père, l'occasion de reprendre le chemin de

l'existence authentique qu'il n'aurait assurément pas dû quitter si les "circonstances" ne l'en avaient pas détourné.

L'éducation de celui qu'on appelle plus volontiers Jean Jacques, telle que l'étude du fragment du Journal de 1774 nous l'a laissé entrevoir, reste inspirée de bout en bout par le souci du père de maintenir, à travers les exigences d'une nécessaire formation à la vie en société, l'innocence originelle de l'enfant, entretenue dans la pure relation de coeur à coeur : "Qui punit l'innocence, note-t-il, perd le coeur" (4). Nous avons eu également l'occasion de montrer comment tout l'édifice pédagogique du Neuhof était construit sur le principe de la relation fondamentale entre le père et ses enfants sur fond de bonne nature : la *Wohnstube* de Jaqueli est identique à celle des autres enfants (5). Il n'est pas jusqu'à l'univers politique qui ne soit compris, à l'époque, comme l'ultime extension de la cellule familiale, à tel point que notre citoyen de Zurich en viendra à préférer aux régimes aristocratiques de son pays, dont la dégénérescence lui semble inéluctable, les petites monarchies allemandes éclairées, les seules où soit encore possible cette régénération du peuple par le père dont *Léonard et Gertrude* nous présentera le modèle (6). L'édifice trouve enfin son achèvement, par-delà l'échec du premier institut, dans la croyance restaurée en la relation filiale qu'entretient chaque humain avec son Créateur : "Foi en Dieu, tu n'est pas suite et résultat d'une sagesse formée, tu es pur sens de la simplicité, oreille de l'innocence attentive à l'appel de la nature, que Dieu est Père" (7). Cette grande idée trouvera son incarnation romanesque dans le personnage de Gertrude, mère de toute grâce à Bonnal, source de toute bonté, elle-même reliée par la prière à la Source de tout bien, qui baignera à son tour l'oeuvre paternelle du seigneur Arner : l'action de Gluphi, qui semble apporter une dissonance dans cette harmonie, ne visera en définitive qu'à fournir à l'homme les moyens de réaliser ce qui est de toute éternité inscrit dans sa nature. Son action explicitera simplement à l'extérieur ce que Gertrude a déjà réalisé au coeur de sa maison, où les enfants de Rudi travaillent à côté de ses propres enfants (8).

Autant dire que Pestalozzi, à travers tous ces développements,

ne sort pas vraiment de la relation première qui unit le père ou la mère à l'enfant de sa chair et de son sang, que l'éducation selon la nature, qui demeure le maître-mot de l'époque, est essentiellement conçue en référence au mode le plus naturel de relation que puisse avoir un être humain avec son semblable, et qu'en définitive, le lien qui unit le père du Neuhof tant avec son enfant selon la nature qu'avec ses enfants par adoption permet à ce grand coeur de s'élargir aux dimensions du monde... sans jamais sortir de soi. Nous aurions scrupule à démasquer de la sorte la générosité naturelle de Pestalozzi, si toute sa réflexion des années 1785/7, jusqu'à la reconnaissance du ressort intéressé de toute démarche humaine, ne constituait pas une critique implicite du mode d'action développé jusque-là. C'était déjà toute l'ambiguïté de la position de l'éducateur du Neuhof au milieu de ses jeunes tisserands : il aurait aimé qu'ils ne fissent avec lui qu'un seul coeur, alors que le sentiment de leur force, éveillé et aiguïté par le travail productif, les écarte au contraire de la maison de leur "père nourricier" pour les porter vers leur propre intérêt, qui est ailleurs. La visée désintéressée de Pestalozzi n'est pas ici à mettre en cause, pas plus que ne doit l'être la volonté démocratique de l'auteur de *Léonard et Gertrude* : il n'empêche que la forme d'action paternaliste qu'il développe ou suggère produit, et ne peut que produire, l'effet inverse du but recherché, la communauté naturelle de tous dans la liberté autonome de chacun. Et s'il fallait aller au fond du malentendu de toute cette période, on renverrait à l'attachement viscéral de Pestalozzi au principe d'un développement de l'autonomie humaine dans le mouvement même de l'humaine nature, pour autant que demeurerait inviolé le fond d'innocence originelle qu'elle recèle : "La nature, écrit-il ainsi dans le *Schweizerblatt* de 1782, a enveloppé les dispositions supérieures de l'homme comme dans une coquille ; si tu brises cette coquille avant qu'elle s'ouvre d'elle-même, tu découvres alors une perle trop jeune et tu détruis le trésor de vie que tu aurais dû conserver pour ton enfant" (9).

Pestalozzi en arrive ainsi, à travers la notion d'état de nature, l'appel réitéré au "sentiment d'humanité", l'invocation d'une "pureté" et d'une "innocence" qui auraient existé "à l'origine", à

sacraliser, pour ainsi dire, l'enfance au point d'en faire la quintessence d'une humanité coïncidant en son être et en son devoir d'être : "L'homme, écrit-il encore dans le *Schweizerblatt*, s'il doit (*soll*) devenir ce qu'il doit (*muss*) être, doit (*muss*) être comme enfant et faire comme enfant ce qui le rend heureux comme enfant" (10). Tout se passe à la limite comme si, en prenant un enfant dans ses bras ou en serrant un homme contre lui, Pestalozzi se donnait d'un coup toute l'humanité (11). Il aurait assurément pu, comme le Rousseau des *Lettres à Malesherbes*, rêver d'une fusion telle avec le genre humain que la rencontre effective des hommes réels fût devenue inutile et même préjudiciable à la pureté de l'idée qu'il se faisait d'eux. Dès lors cependant qu'il prenait le parti d'agir en réalité, il n'échappait pas au risque de voir les mauvaises gens, et plus particulièrement les enfants ingrats, méchants, cruels, investir la plus chère de ses représentations : les textes de 1785/7 enregistrent, en marge de l'unanimité restaurée dans le roman, la réalité d'une méchanceté naturelle du sauvage comme de l'enfant (12). Mais c'est encore trop peu : la nature ne veut pas seulement un aménagement, elle veut une rupture de la plus chère des idées de Pestalozzi à propos de ce qu'il a de plus cher au monde, son fils Jakob.

Cette rupture interviendra en fait au terme d'un enchaînement de circonstances qui conduiront Pestalozzi au fond du malheur. Il est encore plein de son illusion lorsqu'au printemps 1782, il présente à Petersen, le précepteur des enfants Battier, son fils Jakob comme le pur produit d'une éducation que le père a su maintenir, contre vents et marées, dans la voie de la nature : "Mais, ajoute-t-il, mon cher, les situations sont extraordinairement rares en ce monde où une telle idée ne serait pas en soi une folie évidente ! Un seul enfant d'un voisin, conduit d'une autre façon, aurait détruit mon oeuvre et l'aurait rendue impossible, et je me serais soumis avec patience et résignation à mon sort s'il m'avait fallu le faire prier, lire et écrire dès sa troisième année..." (13). Les numéros du 15 et du 22 août 1782 du *Schweizerblatt* reviennent encore, anecdotes à l'appui, sur l'éducation de Jakob, que le père se plaît à voir vivre *ungekränkt* et à composer un petit poème (14).

Lorsque, cependant, les numéros du 12 et du 26 septembre, puis du 6 octobre de la même revue reviennent sur le thème de l'éducation considérée d'un point de vue général, on ne peut s'empêcher d'interpréter la charge appuyée de Pestalozzi contre le caractère artificiel de la "formation académique", accusée "d'arracher imprudemment et violemment les enfants des hommes à l'attachement qui les lie à la condition et à la profession de leur maison paternelle", comme un plaidoyer *pro domo* à une époque où les pressions se font les plus vives, surtout de la part d'Anna, pour que le père accepte que son enfant quitte le Neuhof et reçoive une formation professionnelle traditionnelle (15). L'allusion au débat familial autour de l'éducation de Jakob, avec les conséquences qu'entraîne pour les conceptions éducatives et philosophiques du père l'éloignement de son fils, est à peine voilée dans l'Épître à Phryné du 17 octobre, où, tandis qu'il clame l'insuffisance de l'amour, Pestalozzi donne ce conseil : "Phryné, si tu as un jour un enfant et qu'il a plus de sept ans, ne le laisse plus jouer à colin-maillard, car c'est le jeu le plus terrible sur terre... Jeune fille, apprends à ton enfant à penser de bonne heure à l'origine du mal et à se garder du mauvais amour, jusqu'à ce qu'il soit mûr et sage comme toi... alors, jeune fille, il pourra apprécier les rares exceptions de l'amour noble où l'on garde tous ses cinq sens" (16). Pareillement, la façon dont le romancier raconte, au terme de la seconde partie parue en 1783, comment le méchant Hummel s'est pris de haine pour son unique fils, un être "bon et pieux", mais "toujours maladif et chétif", "qui n'avait pas de forces pour travailler" et devait mourir à l'âge de dix ans, n'est sans doute pas étrangère au sentiment de culpabilité qui commence à se développer, dans l'année 1782, au cœur d'un homme qui a été jusqu'ici, comme il l'avoue lui-même à Petersen, "plus père qu'éducateur" (17).

En janvier 1783, nous retrouvons Jakob à Bâle, dans la famille du commerçant Battier, où il est éduqué par Petersen en compagnie des enfants de la maison. La lettre que le père fait parvenir à son fils le 6 du même mois révèle tout l'ampleur du sacrifice consenti par le rêveur du Neuhof : "Mon enfant, écrit-il, tu es tout pour moi sur cette terre. C'est pour l'amour de toi que je prends plaisir à mon existence, c'est pour l'amour de toi que tout travail m'est léger

et c'est pour l'amour de toi que j'ai souffert plus que j'ai presque pu supporter" (18). On remarquera que dans la correspondance pédagogique que Pestalozzi échange à partir de cette date avec Petersen, il est rarement question de Jakob et que, lorsque le père en parle, c'est presque pour s'excuser auprès du précepteur de la gêne que lui cause le caractère difficile de son fils (19). En octobre de la même année, l'enfant est placé à Mulhouse dans une "académie préparatoire de commerce", où ils s'accommode mal des contraintes de la discipline, d'autant qu'il éprouve les plus grandes difficultés à apprendre. C'est à cette époque que Pestalozzi écrit à Petersen : "Je vous remercie pour la nouvelle concernant Jaqueli, que les erreurs que j'ai faites dans sa conduite n'ont pas d'autres suites graves pour lui" (20). En janvier 1785, Jakob entre en apprentissage dans le commerce de Battier : il apparaît vite que, malgré sa bonne volonté, le garçon ne parviendra pas à grand-chose dans le métier. C'est de Bâle que Pestalozzi reçoit encore une lettre où l'enfant lui confie en toute naïveté que c'eût été assurément son malheur s'il était demeuré une année de plus chez son père... (21).

Un jour de 1786, la nouvelle parvient au Neuhof : Jakob est saisi de convulsions, vraisemblablement d'origine épileptique. La lettre que le père lui adresse alors mêle le désir de prendre sur lui le poids de la douleur de son enfant et le geste d'abandon du père terrestre, qui ne dissimule plus son échec dans l'éducation de son fils et invite celui-ci à s'en remettre à son "Père du Ciel qui peut suppléer à tout ce qui a manqué" (22). Le retour très récent de Jakob au Neuhof est signalé dans une lettre du 30 avril 1787 à Mûnter (23). Prières, magnétisme, physiognomonie : tous les moyens mis en oeuvre pour soulager l'enfant, et jusqu'aux interventions mystérieuses de Cagliostro qui faisaient merveille à l'époque, sont sans effet durable. Jakob ira de crise en crise et passera au Neuhof, soigné par la femme dévouée que sa mère lui trouvera et rendant dans ses meilleurs moments quelques menus services, les années qui le séparent de la mort le 15 août 1801.

Ce destin ne pouvait manquer de bouleverser celui qui avait placé tant d'espérances dans la réussite de l'éducation de son unique

enfant. Des témoignages concordants indiquent en fait que tous les éléments d'une crise semblable à celle qu'avait engendrée l'effondrement du Neuhof se trouvent réunis dans le temps qui suit le retour de Jakob au Neuhof. La rumeur publique fait une nouvelle fois son oeuvre : ne murmure-t-on pas que le traitement éducatif auquel l'enfant a été soumis conformément aux principes du père, n'est pas étranger au mal qui le consume ? Pestalozzi s'en veut d'avoir confié son fils en des mains étrangères, et le reproche s'insinue bientôt en lui que son ami Battier ne s'est pas bien occupé de Jakob. Anna, pour sa part, vérifie dans la réalité cette crainte qui la torturait déjà fiancée, que l'extrême émotivité du père pourrait agir défavorablement sur la constitution de leur enfant. Comme pour lui donner raison, Heinrich entre à cette époque dans des crises telles que ses amis craignent une nouvelle fois pour sa santé mentale. Un mur d'incompréhension se dresse entre les deux époux. Pestalozzi ne supporte bientôt plus le spectacle de sa *Wohnstube* déchirée par les cris de son fils : il quitte la maison, erre désespéré à travers la campagne, abandonnant à sa compagne la "sanglante détresse" (24).

Il faudrait relire les textes écrits par Pestalozzi dans les années 1786/7 en ayant à l'esprit le drame qui se joue autour de Jakob. C'est ainsi que, dans la discussion de l'article de Selle sur la liberté et la nécessité des actions humaines, l'allusion au "paralytique qui demeure nécessairement en arrière" ou à l'existence d'hommes "qui vivent complètement sans développement (de leurs dispositions)" est liée, sinon à une certitude, au moins à un sentiment du père (25). Et la façon dont l'auteur du fragment sur l'origine des concepts moraux reconnaît la réalité d'une inertie naturelle en l'homme, n'est-ce pas déjà une concession de l'être naturellement actif qu'est Pestalozzi au pouvoir de la nature de résister, voire de faire échec à la plus noble des idées que le plus généreux des pères nourrit pour son enfant ? (26). Le pessimisme qui imprègne les écrits de l'époque, avec la reconnaissance d'un égoïsme foncier de l'homme et la mise en question de tout univers idéal, n'est pas non plus sans relation avec l'expérience, vécue par Pestalozzi à propos de son fils, d'une humanité que la nature *peut* refuser de conduire jusqu'à son achèvement. Le destin de Jakob pré-

cipite ainsi la procédure de divorce engagée par Pestalozzi, depuis son échec du Neuhof, avec sa compagne des origines, la "bonne nature".

Le drame vécu par Pestalozzi devait inévitablement prolonger ses effets dans sa conception de l'éducation, pour autant que tout l'édifice était construit sur le lien naturel qui unit le père à son enfant. Nous en serions réduits ici aux hypothèses si, dans une ode autobiographique écrite en 1808 et adressée à la comtesse Franziska Romana von Hallwil, Pestalozzi, alors en pleine réussite d'Yverdon, ne devait revenir sur les événements de 1787 et surtout mettre explicitement en relation son immense déception de père et son attitude d'éducateur (27). Après avoir évoqué "l'horreur la plus profonde" qui le saisit ce jour où il vit revenir son enfant, "méconnaissable, déchiré, n'étant plus lui-même et marchant à la rencontre de la mort dévastatrice", puis décrit la détresse qui s'abattit alors sur le Neuhof et en tint éloigné le père, accablé de reproches ; après avoir enfin raconté cette étrange scène où, alors qu'une nouvelle crise, la troisième dans la même journée, arrachait à l'enfant des cris effroyables, le père, poussé par une force irrésistible, s'était jeté à genoux devant son fils et avait crié vers Dieu avec une telle violence et une telle puissance que l'enfant en avait été ébranlé et que le mal s'était calmé d'un seul coup pour des mois, Pestalozzi poursuit :

"Mère, Dieu a achevé son oeuvre en moi,
Il m'a formé dans le sein maternel
pour le service de l'amour et de la foi.
C'était ma nature,
j'étais incapable de douter,
j'étais incapable de rire,
j'étais incapable de haïr,
j'étais incapable
de me soucier du lendemain.
Il me fallait croire,
il me fallait aimer,
il me fallait laisser gouverner Dieu,

je ne prévoyais pas
ce dont je devais me soucier,
quelque plaisir que je prisse
à me soucier du lendemain.
Si fort que fût pour moi l'appel du monde,
si grande que fût la confusion
qu'il jetait dans ma tête
et si fort qu'il appelât et entraîna à son service
ma grande faiblesse,
je ne valais rien, je n'avais rien valu.
Et c'est vrai,
c'était comme si Dieu
avait versé dans mes veines
une résistance éternelle, un poison éternel
contre ce service.
J'étais, avant de voir le monde,
mal formé (*verbildet*) pour son service,
comme peu d'hommes le sont
par leur nature physique organique,
à cause de la contradiction
qui existe en moi-même,
et par la disharmonie
de ma rare faiblesse en tout
ce que le service du monde exige,
et mon enthousiasme pour l'amour
et pour le dévouement,
pour le sacrifice et pour l'amour.
C'est ainsi que ma nature était
mal formée pour le service du monde,
que je voulusse ou non,
il me fallait lui rester fidèle.
Je ne pouvais autrement
et je lui restai fidèle,
et Dieu me sauva" (28).

L'intérêt de ce texte est qu'il nous fait toucher du doigt
le passage qui s'opère, au centre même de la personnalité de
Pestalozzi, d'une démarche d'éducateur qui épousait cette personnalité

même, ne faisait qu'un avec le mouvement de son amour et de sa foi
et se croyait immédiatement adéquate à ce qu'en attendait le monde,
à une attitude certes toujours fidèle à l'appel de la nature, mais
intégrant cette fois une inaptitude non moins naturelle de l'éduca-
teur à oeuvrer spontanément dans le sens de ce que requiert le
"service du monde". Le non de la nature à l'épanouissement de l'être
qu'il avait le plus cher conduit Pestalozzi à prendre désormais en
compte, dans sa démarche d'éducateur, un pôle de "résistance éter-
nelle", la présence d'un "poison éternel" (ce "poison" que le père
se reproche, quelques vers plus haut, d'avoir versé dans le corps
de son fils), qui met en question l'adéquation naturelle de toute
action de formation au but qu'elle poursuit. Le "miracle" par lequel
Pestalozzi a su commander au mal en son fils manifeste encore que
l'homme peut invoquer contre la nature qui s'égare absolument une
force "divine" capable de la maîtriser malgré tout. De ce combat
avec l'ange que le père a vécu au coeur même de la relation à son
enfant, il ressort finalement que l'oeuvre d'éducation, si elle con-
serve bien une attache fondamentale avec la nature, se développe dé-
sormais *aussi* d'une certaine façon contre la nature, et d'abord contre
celle de l'éducateur, fût-il le plus généreux des pères : qu'elle
doit être désormais perçue comme un *devoir* proprement humain en et
malgré la nature.

Etre éducateur, c'est donc *autre chose* qu'être père : c'est
à la limite, comme finira par l'admettre Pestalozzi, faire le bien
de son enfant sous la contrainte du non que peut imposer la nature
à l'épanouissement "naturel" de celui-ci. Le malheur de Jakob fut
que son père, aveuglé par son idéal éducatif, s'est aperçu trop tard
que la réalité naturelle pouvait récuser la plus belle et la plus
généreuse des idées pensée pour elle : "Le mal est irrémédiable,
confiera en 1793 Pestalozzi à Fellenberg. Mon fils manque d'éduca-
tion dans ce domaine (économique). Je suis parvenu trop tard à la
maturité d'un jugement solide et juste sur cet objet..," (29). A
Jakob lui-même, son père écrira en 1796 : "Cher enfant ! Le monde
est ce que tu veux..." (30). Mais l'aveu le plus profond de la por-
tée de son échec, c'est Nicolovius, ce jeune homme dont le père déçu
selon la chair eût aimé faire un fils selon l'esprit, qui le recueillera
en décembre 1792 : "Ah, mon Dieu, s'exclame alors Pestalozzi à

propos de Jakob, il est la victime de ma foi aveugle en l'humanité" (31). L'ange, cette fois, n'a pas arrêté le bras sacrificateur du père. Mais la naissance de l'éducateur en Pestalozzi n'était-elle pas au prix d'un déchirement du lien le plus naturel qui l'unissait à un autre homme, désir né de son désir ? Son achèvement d'homme par l'éducation eût-il été concevable sans la ruine, d'une façon ou d'une autre, du rêve paternel et paternaliste en lui ? *Gott hat mich vollendet* : Dieu a achevé son oeuvre en moi... (32). Ne fallait-il pas, d'une façon générale, que cet amour que Pestalozzi avait totalement et aveuglément investi dans le service du monde, quittât le monde, que l'univers perde son âme afin que l'éducateur trouve la sienne ?...

Léonard et Gertrude II ou l'univers vidé de son âme

De la première version de *Léonard et Gertrude* à la seconde qui paraît en 1790/2, il y a tout l'abîme qui sépare le roman d'un monde fondamentalement sensé de la froide description d'un univers qui a perdu son âme (33). Les personnages peuvent être les mêmes et les trois parties de la seconde édition peuvent nous permettre de parcourir *grosso modo* la succession des événements et des chapitres qui formaient la trame des quatre parties de la première édition : il n'empêche que nous assistons à rien de moins qu'à la débâcle de l'univers de l'*Abendstunde* qui avait inspiré le roman des années quatre-vingts. L'effondrement de la clef de voûte de cette cathédrale qu'était *Léonard et Gertrude première version* (LG I) au terme de l'action de sape tôt engagée contre les principes qui soutenaient l'édifice, va conduire, dans *Léonard et Gertrude deuxième version* (LG II), à une révision complète du rapport des hommes entre eux et à leur humanité, de leurs conceptions, de leur fonction et de leur action au regard de ce qui doit être désormais produit.

Le ton nouveau est donné d'entrée. Alors que le premier chapitre de LG I s'ouvrait sur le coeur de Gertrude et sur sa profonde foi en Dieu vers laquelle elle invitait son infortuné compagnon à se

tourner afin que tout aille mieux, les premières pages du texte de 1790 décrivent sobrement et objectivement la situation, nous mettant d'entrée en présence tant du mal, avec l'apparition immédiate de Hummel et surtout par la lecture de la sombre lettre de Bylifsky à Arner, que du bien, manifeste ici non plus dans le *pathos* de Gertrude, mais dans son esprit de décision : les "enfants des hommes" côtoient, dès le premier chapitre, les "enfants de Dieu" (34). On notera encore qu'il n'est plus soufflé mot du grand principe religieux qui soutenait l'héroïne de 1781 : si Gertrude prie encore, sa démarche n'est plus présentée comme l'expression d'un principe universel à effet quasiment infaillible, mais comme le recours d'un individu donné dans une circonstance particulière (35). La foi ne garantit plus au coeur pur l'accès, à travers et malgré les déceptions de ce monde, à une humanité pure : elle est désormais l'expression religieuse de la force, propre à chaque homme, d'affronter la mauvaise réalité de ce monde dans le but de la rendre plus humainement satisfaisante.

Le fondement ainsi révisé, tout ce qui figurait l'humanité sublime dans LG I s'évanouit dans LG II. Gertrude, la première, se voit dépouillée de sa fonction idéalisante de mère de toute humanité à Bonnal, et les paragraphes qui, en 1783, la célébraient au centre de sa *Wohnstube* et évoquaient à son propos l'image du soleil, "mère universelle qui couve la terre", ont disparu du texte de 1790 (36). De même, lorsqu'elle s'entretient avec Léonard comme avec ses enfants, plus d'envol extatique sur la terre devenant ciel dès lors qu'on agit bien et que l'on prie bien : le *labora et ora* ne suffit plus (37). Le pasteur Ernst perd également l'essentiel du rôle qu'il jouait dans la première moitié de LG I : sa prédication du jour du Pâques, qui s'inspirait du Sermon sur la Montagne et s'achevait sur un hymne à l'amour, se réduit, dans le texte correspondant de 1790, à la description sèche et précise du mal qui ronge la communauté bonnaloise et à une mise en accusation, sans fioritures théologiques, du principal responsable (38). La belle unité du long retour sur l'existence de Hummel, qui avait permis au pasteur d'achever en point d'orgue la première moitié, toute marquée d'intériorité, du roman, se trouve ici brisée en plusieurs récits de faits, tandis que la suite des paragraphes "religieux" qui avaient introduit

à l'homélie finale à travers une méditation sur l'immortalité, sur la bonté de l'homme et sur le vrai culte de l'Eternel, ont maintenant disparu (39). Disparues également, ces discussions théologiques, eussent-elles pour objet le non-sens de tout discours théologique, que *LG I* affectionnait (40).

A l'inverse, l'auteur de la version de 1790 manifeste à l'endroit de la superstition une compréhension que l'on n'attendait plus du romancier des années quatre-vingts, toujours prompt à dénoncer les déviations de la vraie foi identifiée à la pure action (41). La comparaison des dernières pages de la seconde partie de *LG I* avec celles de la troisième partie de *LG II* est, à cet égard, très significative : si la pauvre Kienastin s'éteignait alors en victime innocente d'une façon non pratique d'enseigner la religion, son erreur théologique ne l'empêche plus désormais de mourir dans la joie et dans la reconnaissance pour les bienfaits reçus (42). On remarquera encore que les paragraphes de 1781 qui évoquaient le destin nécessairement malheureux du sans-Dieu sont absents du texte de 1790 (43). A la *Kindlerlehre* de 1785 qui décriait comme une idolâtrie tout "attachement de l'homme à une quelconque représentation de Dieu et des choses divines" et invitait les enfants à la pure action de charité envers le prochain, répond le titre très significatif du texte de 1790 : "Le but suprême de la religion de l'homme est l'équilibre harmonieux de ses forces", suivi de la dénonciation de l'exalté qui rompt cet équilibre en se faisant une image de Dieu non plus seulement "dans la tête", mais aussi désormais "dans les mains" (44). Les prétentions de la religion de l'action (de la *pure* action) sont maintenant aussi vigoureusement dénoncées que l'étaient autrefois celles de la religion de la représentation (du *pur* savoir) : le *Tun* comme le *Wissen* sont maintenant dégagés du "milieu divin" et renvoyés à l'*usage* que chacun fait de son savoir comme de son action dans le sens du "vrai service de l'Invisible" (45).

La religion, qu'elle soit de contemplation ou d'action, ne saurait donc plus être "tout en tout" (46). La formule de 1785 : "Dieu n'est, pour les hommes, que par les hommes le Dieu des hommes" est reproduite dans la version de 1790, mais elle prend ici une

nouvelle dimension au sens où la prétention de pure *praxis* que dissimulait la formule de 1785 se trouve à son tour implicitement dénoncée en 1790 : quoi qu'il pense et fasse, l'homme ne peut plus faire abstraction du caractère fini, particulier, intéressé, de sa démarche (47). La grande illusion qui avait porté la première expérience du Neuhof, et que la perspective sur-naturelle développée par l'*Abendstunde* et illustrée par *LG I* avait d'une certaine façon renforcée, a maintenant vécu : celui qui prétend réaliser l'autonomie humaine dans ce monde en oubliant que son action en ce sens demeure celle d'un individu particulier, ancré dans une condition et lié par un intérêt, en direction d'autres individus naturellement rétifs à cette façon, forcément perçue comme intéressée, de faire leur bonheur en leur lieu et place : celui-là marche immanquablement à l'échec. La réalisation de l'autonomie ne peut plus s'inscrire dans le prolongement naturel de l'action la plus généreuse de l'homme le plus désintéressé, car il est désormais impensable qu'une démarche humaine, fût-elle la plus sublime et la plus divine, fasse l'économie de l'intérêt qui la porte. Ce qui s'effondre dans *LG II*, à travers la critique de la religion elle-même engagée dans la réflexion des années 1785/7, c'est donc moins une vérité religieuse en tant que telle, que Pestalozzi ne s'était d'ailleurs donnée dans l'*Abendstunde* que dans la mesure où il en avait *besoin*, que l'idée d'une pure universalité humaine qui ne ferait qu'un avec la particularité de chaque individu humain et vers laquelle celui-ci n'aurait qu'à faire retour dans son action pour que s'instaure en ce monde une belle harmonie humaine. *LG II* met en oeuvre la grande vérité de 1787 : "L'homme n'est capable ni de moralité ni de vérité indépendamment de son intérêt" (48).

Ce qui est dit pour la vérité vaut pour le droit qui garantit l'ordre social : "Les concepts de droit et d'injustice, écrivait encore Pestalozzi dans le fragment sur l'origine des concepts moraux, ne se découvrent que pour autant que le droit et l'injustice me deviennent importants (que pour autant que mon intérêt *me* [rend] ces concepts [importants])" (49). C'est donc sur fond de droits et d'injustices *déjà établis* que l'homme accède, à travers l'insatisfaction qu'il éprouve devant la situation de fait, à la conscience du droit, et plus précisément d'abord de son propre droit par rapport à l'ordre