

établi, puis seulement du droit de l'autre dans la mesure où il fait obstacle à l'accroissement de mes droits (50). Il s'ensuit que le gouvernant ne pourra plus se comporter en réformateur providentiel, en régénérateur radical de la société, en "père" d'un peuple qu'il prétendrait faire naître d'un coup à la liberté et au droit, alors que son action s'engage sur fond de monde déjà sensé selon le droit. Sa dépendance par rapport aux intérêts déjà en place est telle qu'il ne peut plus sérieusement espérer tout modifier d'un grand élan paternel auquel répondrait un grand mouvement fraternel. La magie politique disparaît dans *LG II* en même temps que la magie religieuse.

Cette mutation de la fonction politique se manifeste, dans les textes de 1790/2, par une suppression systématique des mots, des comportements, des scènes et des exposés théoriques qui illustraient, dans la première édition, le lien paternel unissant le seigneur Arner à ses sujets. Sans épiloguer outre mesure sur la tasse de thé que le maître du château n'offre plus à Gertrude lorsqu'elle lui rend visite, on remarquera que Pestalozzi dépouille l'homme politique de son attitude de père-législateur-prédicateur et qu'il réduit considérablement dans son nouveau texte toutes les manifestations, processions et fêtes populaires qui constituaient, dans la première mouture, une façon de "culte politique" autour du "bon" seigneur gouvernant "parfaitement" (51). Au plan des principes politiques, on comparera la façon dont Arner comprend sa tâche dans le texte de 1783 et dans celui de 1790 : s'il prétendait alors suivre Gertrude sur "les chemins du soleil qui engendre le monde", s'il comprenait sa mission comme une façon d'entretenir et de faire prospérer le "jardin" des "enfants de Dieu" confié à ses soins par le Créateur en personne, et s'il lui suffisait pour cela de "reconnaître" et de "suivre" fidèlement "la Loi de Dieu qui est au-dessus des princes et des nobles", on note que l'image du soleil n'est pas reprise dans le nouveau texte et que, s'il est encore question de jardin confié aux gouvernants, il ne l'est absolument plus de "Loi divine" qu'il leur faudrait suivre pour rendre le peuple heureux (52). Le texte remanié s'achève en outre sur cette précision, absente de la première édition : "Dans le fond, c'était une façon de dire que la sagesse et la force dans l'acquisition et la conservation de la

propriété sont le fondement du bonheur de l'homme vivant en société (53). On retrouve ici le concept de propriété positive dont Pestalozzi en est venu à faire, dans sa réflexion marginale des années quatre-vingts, le pivot de l'action politique : la propriété positive, c'est la réalisation de l'intérêt particulier, l'intérêt fait réalité, à partir duquel seulement et en direction duquel finalement l'action politique doit se développer. Nonobstant sa fonction politique, Arner est un propriétaire parmi d'autres.

Cette désacralisation du pouvoir a pour résultat de faire apparaître le seigneur de Bonnal, dans sa seconde incarnation, moins comme un gouvernant charismatique que comme un technicien de la politique, appelé à travailler au perfectionnement de la cité à côté d'autres individus, ses "amis", Glulphi et Rollenberger, auxquels se joint bientôt le pasteur (54). Plus de mission, mais un *métier* qu'il lui faut apprendre en s'exerçant à ruser avec la rétivité naturelle des individus en présence des exigences du bien commun et à tirer parti de toutes les circonstances pour proposer, puis faire passer dans la réalité des réformes capables de réduire la part de déraison sociale qui suscite l'insatisfaction des individus (55). Définissant les qualités du bon gouvernant, le texte de 1787 exigeait de lui "toute la sagesse d'un législateur connaissant profondément la nature humaine, ou, si vous préférez (car les deux choses sont vraies), la piété d'un ange de vertu qui s'est acquis l'adoration pour conduire l'homme..." : le texte correspondant de 1792 ne parle plus que de "toute la sagesse d'un législateur connaissant profondément l'homme, afin de lui rendre agréable, au milieu de la contradiction permanente de ses premiers instincts, la soumission aux besoins de l'ordre public" (56).

La façon de déplacer ainsi l'accent d'une sagesse politique d'essence religieuse vers une simple prudence du gouvernant visant à rendre "agréable" un processus dont l'un des ressorts échappe à l'action politique, renvoie elle-même à une différence fondamentale dans l'exposé des "philosophies" qui sous-tendent l'action de l'Arner de 1785/7 et celle de l'Arner de 1790/2. Certes, il est toujours question de l'homme tel qu'il sort des mains de la nature, "sauvage, fainéant, ignorant...", mais la nouveauté est qu'il est tout cela

aussi "dans le tourbillon et sous la pression de la vie en société" (57). Nous trouvons enregistré ici le résultat de la réflexion des années quatre-vingts sur les rapports entre l'état naturel de l'homme et son état social, qui doivent être désormais pensés de façon concomitante. Il s'ensuit que, si la société garde mission de "transformer (*umstimmen*) l'homme au plus profond de son être" en le dirigeant "sur la voie d'un ordre qui contredit les premiers instincts de sa nature", il faut encore, ajoute le texte de 1792, que l'homme "ne devienne pas sauvage à l'intérieur d'une chaîne qui limite avec une dureté inexorable les premières tendances de sa nature et commence à faire de lui, avec une rigueur de fer, quelque chose d'autre que ce vers quoi ses tendances naturelles l'arrachent avec toute la violence d'attraits involontaires" (58). Il s'agira désormais, pour l'homme politique, de rendre l'homme heureux à travers, et malgré, la contrainte politique, en ayant conscience que le moteur du progrès humain demeure l'insatisfaction des individus en présence de la moindre lacune de l'ordre social et en usant essentiellement, face à cette insatisfaction appelée à proliférer, de l'arme de la conviction (59). Il n'est plus question d'attendre de l'Etat la satisfaction achevée des besoins fondamentaux de l'homme, mais tout au plus un art de "guérir" la plaie sans cesse ouverte au flanc de l'organisation sociale par l'insatisfaction naturelle des individus (60). Concrètement, il s'agira moins, en 1792, de légiférer, comme en 1787, dans le but de réintroduire l'instinct sexuel sous le joug de la contrainte sociale, que d'endiguer à l'aide de la loi ses "débordements", en agissant à la fois sur "les fondements de la nature humaine et de l'organisation sociale" (61).

La rupture de l'univers religieux comme de l'univers politique va conduire à une remise en question du rapport entre le christianisme et l'Etat tel qu'il était présenté dans la première version du roman. Tous les passages qui manifestaient la connivence entre le pasteur et le seigneur de Bonnal sont systématiquement biffés dans la seconde édition (62). Le texte de 1787 s'achevait sur un partage des tâches entre les deux hommes : le gouvernant modelerait l'Etat, les yeux fixés sur la "Loi de Dieu", tandis que le pasteur s'emploierait à conforter cette oeuvre en usant de tout

l'arsenal religieux pour convaincre "le fils de la liberté et le roi de la rapine" que l'ordre social qui lui est imposé est bien le meilleur pour lui (63). Dieu et l'Etat auraient ainsi à être servis "sur les mêmes autels", et le responsable politique aurait alors toute raison de s'en prendre vigoureusement à "l'esprit clérical" (*Geist der Pfafheit*) et à sa racine idéologique, le savoir superstitieux, dans la mesure où l'un comme l'autre détournent l'homme de son véritable intérêt, qui est politique (64). Pas de divergence essentielle entre le véritable homme d'Etat et l'authentique homme de Dieu : l'un et l'autre travaillent au bonheur de l'humanité, le premier en s'appliquant à modeler l'expression extérieure de ce bonheur à travers l'élaboration de la loi commune, le second en s'attachant à façonner son expression intérieure à travers la satisfaction de l'individu en présence de cette loi (65). La synthèse des deux démarches se trouve réalisée dans "l'examen de conscience public" des différents corps sociaux devant la communauté de Bonnal rassemblée autour de son pasteur et de son seigneur (66).

Ces exposés subissent, dans l'édition de 1792, les plus profondes modifications (67). Au thème de la religion comme "achèvement" (*Vollendung*) de l'oeuvre politique se substitue d'entrée celui de la religion comme "contre-poids" (*Gegengewicht*) mis au service de l'individu dans son mouvement de résistance à l'emprise de l'ordre social (68). Le christianisme continue certes à combler la "lacune" laissée par l'ordre politique, mais il est décisif de percevoir que cette lacune n'est plus, dans la nouvelle mouture, celle qui séparerait un ordre social donné d'un ordre idéal qui serait taillé à l'exacte mesure de l'insatisfaction de l'individu à l'endroit de la société établie, mais qu'elle correspond désormais à une insatisfaction essentielle, naturelle, de l'individu en présence de tout ordre établi dans la mesure où celui-ci ne peut satisfaire par nature ce que le premier recherche naturellement à travers lui. Le christianisme perd ainsi son titre de "premier vainqueur des tendances sauvages de la race indomptée", un vainqueur dont l'Etat ne ferait qu'exploiter et prolonger le triomphe sur cette terre, pour s'identifier au combat même, désormais infini, qui oppose en l'homme le désir particulier d'une humanité

achevée et cette humanité donnée, forcément toujours inachevée dans la mesure où elle laisse prise à l'insatisfaction des individus. La "crainte du péché", et non plus seulement celle de Dieu, qui autorisait encore une théologie négative, exprime désormais le mieux, dans son rapport à la foi, l'attitude d'une humanité foncièrement inadéquate, du fait même qu'elle est réelle, à ce qui est recherché par chaque homme à travers elle : la foi jointe au sens du péché permet à l'humanité de se comprendre essentiellement, au delà de ce qu'elle est et en-deçà de ce qu'elle doit être, comme humanité à faire par chacun et par tous (69). Plus question non plus de condamner la "superstition" au nom d'une "vraie" foi délimitée par l'exigence politique, comme si la religion était capable de produire une représentation et comme si la politique était en mesure de développer une action naturellement adéquates à ce qu'attend l'homme de l'une et de l'autre : comme si toute représentation et toute action ne s'enracinaient pas dans l'intérêt qu'y prend chacun eu égard à ce qu'il en attend (70). Les corps sociaux apparaissent encore, dans la version de 1792, pour "l'examen de conscience public", mais on remarquera que le seigneur comme le pasteur n'interviennent plus dans cette démarche et que Pestalozzi ne pose plus, comme il le faisait en 1787, une correspondance de fait entre le modèle d'attitude présenté pour chaque catégorie et le devoir qui incombe à celle-ci dans la réalité (71). Les hommes, tels qu'ils sont et là où ils sont, feront ce qu'ils doivent et ce qu'ils pourront en fonction des circonstances qui se présentent.

L'univers des années quatre-vingts a donc bel et bien, dès 1790, perdu son âme politico-religieuse. Le paysage de *Léonard et Gertrude* est maintenant constitué par un ensemble d'hommes ancrés dans leurs intérêts et assumant dans le même temps une fonction sociale qui les oblige à composer avec les intérêts d'autrui. C'est un monde aux équilibres toujours incertains, à la cohésion toujours menacée par l'insatisfaction naturelle de l'homme. Sa législation établie, Arner ne se fait aucune illusion sur ce qui en adviendra : "Il voyait les hommes, écrit Pestalozzi, d'une manière quasiment générale toujours perdre de nouveau les pures vertus sociales dans la mesure où ils jouissent d'un surcroît d'avantages dans la vie

en société, et il ne pouvait pas se dissimuler que le germe de la destruction de son oeuvre et de tout bien possible par l'exercice des vertus sociales reposait dans la nature de l'homme elle-même" (72). Non que la responsabilité de l'homme politique ne soit plus engagée dans la construction d'un tel univers voué à l'instabilité : elle l'est plus que jamais, non plus cependant au sens de celle d'un père qui répondrait une fois pour toutes de ses enfants, mais bien plutôt à la façon d'un artisan qui aurait à répondre, d'abord techniquement, du résultat de son travail (*Kunstwerk*) en face d'hommes qui, de leur côté, n'attendent plus leur salut du seul Etat, mais y voient désormais un simple moyen en vue de satisfaire plus sûrement leurs besoins fondamentaux (73). Le désir humain a irrémédiablement fait éclater le *cosmos* de l'Etat chrétien.

Le seul qui tire bénéfice de cette débâcle et en acquiert même un "supplément d'âme", c'est Gluphi, dont le nom s'enrichit d'une lettre pour la circonstance et devient Glulphi. Nous avons pu suivre, dans le roman des années quatre-vingts, la naissance du personnage au coeur d'une humanité sensée de fait en Gertrude, mais désormais désireuse de se forger, par l'éducation et par la législation, les instruments proprement humains de la réalisation de ce sens ; nous avons encore pu suivre la façon dont l'oeuvre de Gluphi s'était en définitive sagement inscrite à sa place, subordonnée, dans l'univers politico-religieux restauré de Bonnal. S'il était bien question, à l'école de Gluphi, de donner à l'enfant l'instrument décisif de son autonomie grâce au métier, ce métier, et l'autonomie dans laquelle il était censé installer l'individu, n'avaient pas tardé à se révéler, dans la dernière partie du roman, essentiellement liés à l'ordre objectif/subjectif défini par l'Etat, lui-même appuyé sur la religion. La réalité de l'éducation ne s'était ainsi dégagée dans l'univers des années quatre-vingts, que pour retourner finalement à l'apparence, dans la mesure où toute réalité demeurerait, en dernière analyse, d'ordre politico-religieux.

Ce qui frappe dans la version remaniée de 1792, c'est que, dans la réforme d'Arner, l'éducation ne joue plus un rôle subordonné par rapport au politique et au religieux, mais qu'elle est citée

cette fois à l'égal de la justice et de la religion, comme l'un des *trois* moyens qui doivent coopérer en vue de régénérer la société. Bien plus, lorsque les trois moyens sont évoqués, c'est l'éducation qui est systématiquement citée en première place (74). La distinction et la conjonction des tâches incombant à l'éducation, à la justice et à la religion sont présentées en ces termes :

"1) *L'éducation*, utilisée comme un moyen en vue de former tous les membres de la communauté sociale, par une formation à la classe sociale et à la profession adaptée à leur situation et à leur condition, à la sagesse et à la force dans l'acquisition, l'accroissement et la conservation de la propriété.

"2) *La justice*, comme un moyen pour empêcher toutes les formes d'action qui vont à l'encontre des purs principes de la communauté civile et de la cohésion sociale, et pour diriger en particulier dans les limites essentielles de l'ordre social ceux qui, parce qu'ils occupent un rang plus élevé que d'autres dans l'échelle de l'ordre social, pourraient penser qu'ils n'ont pas besoin de l'union avec les moins forts.

"3) *La religion*, comme un moyen, au milieu de la brutalité des affrontements qui, avec l'égoïsme inhérent à notre nature, se produisent toujours même sous les meilleurs institutions civiles, en vue de maintenir envers et contre tout pur et sain le sentiment de solidarité de toutes les classes sociales entre elles" (75).

On saisit le sens et l'importance du rôle de l'éducation dans son rapport à la démarche de l'homme d'Etat et à celle de l'homme Dieu : dans une société où désormais ni la justice, toujours relative à un état donné de satisfaction (ou de non insatisfaction) des besoins naturels des individus, ni la religion, toujours relative au degré de manifestation des égoïsmes naturels à l'encontre des structures sociales établies, ne peuvent avoir le dernier mot, l'éducation va opérer la synthèse des deux démarches en alimentant d'une part, par le moyen de l'accession à la propriété, la "force" de chacun des membres de la communauté sociale, et en favorisant d'autre part, autour du processus d'acquisition, la "sagesse" nécessaire pour que le développement de la force individuelle ne tourne pas au détriment de l'ensemble et, en définitive, de chacun. La confrontation, reconnue désormais inhérente à l'essence de la société,

entre les désirs les plus particuliers de l'homme et les exigences de la vie en société, devrait trouver ainsi, par l'éducation, le moyen, non pas de se supprimer ni même simplement de s'atténuer, mais de *se faire naturelle* par la maîtrise lucide de tout ce qu'implique pour l'homme et pour le bonheur de sa vie en société, cette confrontation. La clef de voûte du roman des années 1790/2, c'est désormais l'éducation.

Les objectifs, les méthodes et l'esprit de l'éducation, tels que les concevait Gluphi en 1785, vont se trouver modifiés avec Gluphi. Le but de son école ne sera plus seulement l'apprentissage du métier, mais "l'acquisition, l'accroissement et la conservation de la propriété" (76). C'est, à vrai dire, moins une négation qu'un approfondissement de l'objectif de 1785. Le métier permettait alors à l'individu de se transformer, pour son plus grand bonheur, en "citoyen utilisable", et l'éducation telle que la concevait Gluphi pouvait apparaître au ministre d'Etat Bylifsky, venu en visite, comme "en accord à la fois avec la nature intérieure de l'homme et avec sa situation réelle d'être vivant en société" (77). Cette double préoccupation n'échappe pas non plus à Gluphi, mais la façon dont se trouvent désormais libérés, dans sa "philosophie", le ressort naturel *et* le ressort social de l'homme, va logiquement le conduire à faire glisser l'objectif de l'éducation du métier, trop unilatéralement social, vers l'acquisition de la propriété, qui, conformément à la réflexion marginale des années 1785/7, permet à l'homme d'investir sa force dans sa dimension à la fois particulière et sociale (78).

Il s'agira donc, pour Gluphi, de partir de la situation sociale réelle des enfants, telle qu'elle est matérialisée dans leur état actuel de propriétaires en puissance, ou, si leurs parents ne possèdent rien, dans la nécessité de devenir un jour, d'une façon ou d'une autre, eux aussi des propriétaires. Aucun métier n'aura, de ce point de vue, de privilège : la visite liminaire que fera Gluphi chez le riche agriculteur Linderberger, puis chez l'opulent industriel Meyer, lui permettra de vérifier que l'éducation en la nature, prônée par le premier, et la formation purement technique, préconisée par le second, ont l'une et l'autre leur "lacune" (79). Si les

enfants de Linderberger n'ont à juste titre d'autre salle de classe que la grange et les champs, leur "sauvagerie naturelle" les prépare assurément mal à affronter les bouleversements à venir, ou simplement les incertitudes que laisse déjà percer la richesse ambiante : seul le bétail est florissant... (80). Quant à Meyer, qui réclame de l'Etat et de l'éducation une intervention énergique en vue de régler le développement sauvage du profit industriel, Glulphi craint que cette forme de "sévérité éternelle", si elle peut parvenir à dompter "le fou, le scélérat et le vaurien", ne le tranquillise pas vraiment, dans la mesure où ses intérêts les plus réels seraient, sous couvert de "devoir", foulés aux pieds (81). La critique de la naïve suffisance de l'éducation en la nature rejoint ainsi celle de l'orgueil inconscient d'une éducation qui devrait tout à la technique humaine : la nature comme les hommes sont devenus incertains.

La *Wohnstube* de Gertrude ne pourra donc plus, comme en 1785, offrir à l'école et à la façon de faire essentiellement technique du lieutenant la garantie de conformité avec la "nature intérieure" de l'homme. Il ne lui suffit plus, en 1790, d'aimer et de contraindre : il lui faut désormais user adroitement de l'amour comme de la contrainte pour obtenir des enfants ce qu'elle veut. On la voit ainsi réaliser la synthèse du travail agricole et du travail industriel, mais aussi et surtout la synthèse de l'attitude de Linderberger, en ce qu'elle laisse le premier jour les enfants de Rudi se mêler librement au travail, aux jeux et à la prière de ses propres enfants et qu'elle leur fait miroiter l'argent gagné par les siens, et de l'attitude de l'industriel Meyer, en ce que, les enfants engagés dans le travail, elle ne lâche pas prise et fait patiemment front aux plaintes, aux récriminations, à la haine, à la révolte même (82). Le calme revenu, Gertrude pousse encore son avantage en s'efforçant d'ancrer la bonne volonté des enfants dans "la foi en Dieu et en leur Sauveur" et dans "la crainte du péché" : "Et c'est alors, poursuit Pestalozzi, qu'elle priait les enfants de l'excuser pour l'attitude sévère qu'elle avait dû manifester à leur endroit. Les enfants pleuraient. Et la bonne Gertrude disait : dans la mesure où vous suivez Dieu, je n'aurai plus rien à vous dire..." (83).

Entrant dans la maison de Gertrude, Glulphi pourra encore s'exclamer que l'école qu'il cherche est déjà réalisée chez elle : la formule recouvre désormais une réalité tout différente de celle de 1785. On notera que Gertrude parle moins ici de l'ordre obtenu que des résistances qu'elle a rencontrées chez les enfants de Rudi : "C'est naturel, commente Glulphi, ils devaient nécessairement se fâcher contre elle" (84). D'où vient, poursuit-il, que les enfants ne lui tiennent pas rigueur de sa sévérité ? C'est qu'elle a su, répond-elle, et sait encore, le moment propice, détourner leurs sentiments de sa personne pour les diriger vers Celui qui juge leurs actions dans le secret de leur coeur (85). Non plus le Dieu cosmique de l'*Abendstunde*, célébré dans le cantique de 1785 comme "le soleil qui reconforte et réjouit l'oeil, le front, l'âme entière", mais l'Etre à propos duquel les enfants chantent désormais : "C'est sur Dieu et non sur mon conseil que je veux construire mon bonheur..." (86). Tel est, reconnaît Glulphi, "le centre de toute la force de cette femme" : l'éducation à la foi en Dieu liée à la crainte du péché lui permet de faire en sorte que l'enfant renonce à son désir égoïste et se plie à la volonté d'autrui, sans qu'il ait cependant l'impression de renoncer à soi-même dans l'opération (87). Un jeu de forces s'instaure ainsi entre l'éducateur, l'éduqué et Dieu, qui ne fait que reproduire en réalité le mouvement par lequel l'homme, créé d'une part "avec des sentiments de plaisir, de paix, de liberté et d'autonomie assurée", se voit par ailleurs "de tous les côtés foulé aux pieds et malmené dans la vie en société" : à moins de désespérer de son propre sens, il n'a alors d'autre recours que de "posséder au plus profond de lui-même un solide contre-poids à ces situations" (88). Cette foi en Dieu, poursuit Glulphi, repose assurément en notre nature, mais elle est tout autant, chez l'homme, un "résultat technique (*eine Folge der Kunst*) de son progrès social" : elle peut donc faire, à l'inverse de la foi-illumination de l'*Abendstunde*, l'objet d'une éducation (89).

La nouvelle école de Bonnal devra prendre en compte toute la complexité des situations particulières dans la perspective de la propriété à acquérir, à augmenter et à conserver. Glulphi divise ainsi les enfants du village en trois sections, auxquelles correspondent trois formes d'éducation très différentes (90). Les enfants assurés

d'une solide propriété n'auront pas besoin d'une longue scolarité : ils apprendront surtout à introduire "la réflexion, l'efficacité, l'ordre et le sens des rapports" dans leur façon d'aborder les problèmes qui se présentent à eux, afin de ne pas se laisser prendre au piège de satisfactions momentanées et d'être capables de s'élever jusqu'aux perspectives les plus larges sur leur métier. Ces enfants destinés à la terre ne devront pas pour autant perdre de vue tout le parti qu'ils peuvent tirer, en vue d'accroître leur propre bien-être, du développement de l'industrie au coeur même des campagnes : Glulphi les invite même à s'informer "sur la possibilité de relier un certain travail industriel à leur situation de paysan" (91). Cette possibilité devient une nécessité pour les fils de paysans endettés, qui devront absolument assainir leurs affaires et se garder de négliger "le moindre petit profit secondaire" (92). Mais c'est aux enfants qui ne peuvent espérer aucune propriété d'aucune sorte que Glulphi se consacrera de préférence, en s'inspirant de l'exemple de Gertrude. Il veille en priorité à ce qu'ils se choisissent, eux-mêmes ou leurs parents pour eux, un métier capable de leur assurer le pain quotidien : ce métier sera industriel, mais au lieu de s'y atteler immédiatement comme en 1785, l'enfant s'essayera d'abord librement à l'une ou l'autre forme de travail, et l'apprentissage d'une seconde activité sera vivement encouragé. Chaque enfant dispose encore d'un petit lopin de terre où il plante ce qu'il veut, tandis que Margreth, l'aide de Glulphi, se contente de cultiver sur un grand terrain tout ce que les enfants ont sur leur lopin. On pratique également l'élevage de quelques bêtes (93).

En procédant de la sorte avec les uns et les autres, Glulphi est parfaitement conscient du mécanisme social qu'il met en branle : "De même, écrit Pestalozzi, qu'il cherchait à pousser les enfants des riches propriétaires terriens à placer sous leur dépendance, d'une manière juste et reposant sur l'avantage réciproque, le peuple de l'industrie et tous les habitants vivant sans propriété foncière, ainsi s'efforçait-il, à l'inverse, d'amener les enfants des pauvres à travailler à l'encontre du but naturel des premiers et à se mettre en position, par une formation appropriée et multiforme, de se rendre indépendants des riches paysans et de pouvoir subvenir eux-mêmes aux besoins fondamentaux de leur existence" (94). L'instituteur de Bonnal

sait qu'il ne peut éveiller et aiguïser des appétits qu'au détriment d'autres intérêts, et qu'il les aiguïsera d'autant plus que les besoins seront grands : les plus pauvres sont, dans son école, les plus intéressés et les plus actifs (95). L'animosité générale à son endroit sera d'autant plus forte, bien plus dure et plus sourde que celle qu'avait su vaincre d'un coup, par une action exemplaire, le Glulphi de 1785 (96). L'homme, s'il réclame plus de justice, n'apprécie assurément guère qu'on touche aux intérêts établis qui sont ou seront un jour les siens.

La formation intellectuelle demeure, dans le projet scolaire de 1790, entièrement subordonnée à l'apprentissage du métier, mais la souplesse introduite dans celui-ci n'est pas sans conséquence sur la façon dont est désormais conçue et élaborée la formation de l'intelligence (97). On apprend toujours à lire, à compter et à chanter par coeur sans quitter son travail, tandis que quelques heures de l'après-midi sont consacrées à l'écriture (98). Nouveau est ici, dans le souci de toujours de relier la formation intellectuelle au travail manuel, le fait que Pestalozzi accepte désormais qu'un enfant puisse être moins doué pour une forme d'activité que pour l'autre, encore qu'il lui faille cultiver les deux (99). Le calcul demeure en bonne place, mais alors qu'il s'identifiait, en 1785, avec "le lien de la nature qui nous garde de l'erreur dans la recherche de la vérité", il est plus simplement présenté, dans la perspective de 1790, comme "la meilleure façon d'exercer l'intelligence des enfants et de les former à recevoir en eux la vérité" (100). La table de multiplication sera désormais plus examinée à fond (*durehdacht*) dans la complexité de ses structures qu'étudiée comme telle (101). Autant dire que le calcul n'est plus, à travers son évidence et sa clarté, l'incarnation du bonheur de l'individu au centre d'une contrainte sociale si bien réglée qu'elle irait de soi : il est désormais l'instrument souple entre les mains d'un éducateur qui doit viser, par-delà l'illumination de l'évidence, l'appropriation par l'enfant du processus qui conduit à cette évidence.

Ce souci d'aborder désormais l'enfant, par rapport aux objectifs de l'éducation, plutôt du point de vue de sa démarche vers ceux-ci que de celui de leurs effets mécaniques chez lui, se retrouve

surtout dans la formation morale (102). Celle-ci était, en 1785, strictement sociale, y compris dans sa dimension religieuse : il fallait essentiellement que l'enfant ait, dans ses rapports avec les autres, un comportement correct (103). Le Glulphi de 1790 continue certes à exiger de ses enfants l'acquisition de solides habitudes de propreté, d'ordre et de politesse, mais il attache désormais tout autant d'attention à la façon dont les enfants, quelle que soit leur condition sociale et si pure que soit leur bonne volonté, s'envient, se jaloussent, se blessent mutuellement sans aucun ménagement et adoptent, dès que des intérêts ou des besoins sont en jeu, des attitudes associables contre lesquelles le plus beau des discours sur la justice demeure impuissant (104). Il perçoit même que ces "prétentions de notre nature égoïste et insociable" sont si fortes qu'elles risqueraient de faire échouer "la plus sage formation professionnelle" s'il ne trouvait pas un moyen de faire contre-poids à la malignité naturelle de l'enfant : ce moyen, ce sera celui dont usait déjà Gertrude, l'éducation "à l'adoration de Dieu et à l'innocence de la foi" (105). Et le résultat ne se fait pas attendre : "Il le vit, écrit Pestalozzi : la foi des enfants jointe au signe sacré de l'innocence et de la crainte du péché fondait leur égalité d'âme, assurait leur volonté, leur donnait de la force sur eux-mêmes, empêchait les occasions sans nombre de colère, de violence et de mauvaise humeur, et éveillait en eux de toutes parts les sentiments opposés de noblesse, de bienveillance et de bonne volonté, et les protégeait ainsi de l'endurcissement vers lequel le tourbillon des circonstances de ce monde, l'âpreté de la contrainte professionnelle, la violence des collisions autour de la propriété, et d'une façon générale le heurt éternel de nos sentiments naturels les plus intimes contre tout ce qui existe, finissent par amener l'homme en général" (106). Et le romancier ajoute : "Dans ces progrès de sa démarche humaine, ne l'entravaient ni ses doutes personnels en tout, ni la superstition de Margreth..." (107).

Glulphi qui doute de tout, et avoue ailleurs être aisément surpassé dans la maîtrise de soi par des gens très simples : nous sommes assurément loin de l'image du lieutenant de 1785 et de "son sentiment de soi sans limites" (108). Le *Selbstgefühl* est, cette fois, le fait de l'homme riche de la nature, Linderberger, et de l'homme

riche de l'industrie, Meyer : l'instituteur, dans la mesure où il est dégagé de l'illusion naturaliste et industrielle, dépouille l'attitude du démiurge pour devenir un individu parmi d'autres, avec ses rêves et ses faiblesses, qui n'a plus la prétention de verser l'humanité dans un autre moule, mais se contente désormais de mettre son savoir-faire au service d'une humanité dont il croit avoir compris les ressorts profonds. Glulphi peut se poser maintenant comme éducateur *en face de* l'homme d'Etat et de l'homme de Dieu, qui se trouvent eux-mêmes engagés, à travers chacun des deux aspects contradictoires de la nature humaine qu'ils représentent, dans une concurrence sans issue.

Nous en revenons ainsi à la coopération des trois moyens, éducation, justice et religion, dans le but de "rendre heureux dans sa condition réelle l'homme vivant en société" (109). Mais nous n'échappons pas non plus à la question qui se pose par-delà l'univers romanesque : quelle forme va bien pouvoir prendre, dans la pratique et dans la réalité, une telle collaboration de trois démarches dont l'une se développe à la faveur de la contradiction qui mine les deux autres ? La question vise en particulier l'homme politique, dans la mesure où c'est bien le seigneur Arner qui prétend coordonner les trois instances : à moins qu'il ne soit Dieu, ce qui est moins concevable que jamais dans le nouveau contexte, peut-il songer sérieusement à régenter un processus dont l'un des ressorts lui échappe radicalement ? S'il s'agit bien, comme le reconnaîtra encore le ministre Bylifsky en visite chez Glulphi, d'ancrer les hommes dans la propriété positive et de promouvoir dans le même temps, pour l'intérêt de chacun et de tous, "l'unification de leurs forces et de leur volonté", et si tout se joue en définitive dans la formation des propriétaires au "sens du service" (*Dienstfähigkeit*) qui leur permettra "d'harmoniser leur situation et leur condition avec les exigences des finances et les besoins des institutions publiques auxquelles ils sont soumis", on voit difficilement comment l'action politique en elle-même pourrait promouvoir une telle *Dienstfähigkeit*, alors que l'appréciation du "service" dans la perspective du bien commun dépend tout aussi essentiellement des individus et de la volonté d'autonomie qui les anime à travers et malgré l'organisation sociale ? Le Ministre n'a désormais plus aucune

raison de conseiller au maître d'école de ne pas laisser paraître sa connivence avec l'homme politique : le dépérissement de l'Etat est déjà théoriquement inscrit dans la façon dont Glulphi comprend sa propre action (110). La ruine de la prétention de l'Etat à réaliser l'essence du Christianisme et celle de la prétention du Christianisme à trouver sa réalisation dans le monde fangieux des intérêts humains ouvrent sur la nécessité, pour l'homme d'Etat et pour l'homme de Dieu, de se faire désormais essentiellement *éducateurs* : elles ouvrent sur la royauté divine de l'éducateur.

Ces perspectives dépassent cependant l'horizon de l'ouvrage de 1790/2, où il ne cesse d'être question de maintenir dans l'unité de vision d'une cité utopique, version améliorée de la cité réelle, les trois démarches qui la font cependant éclater jusque dans ses fondements. Il faudrait un nouvel effort de réflexion qui permette à l'éducation de rompre les ultimes attaches qui la retiennent encore dans la matrice originelle de l'humanité. Ou une nouvelle indication de la nature elle-même : grâce à Dieu, l'histoire va fournir cette indication à Pestalozzi.

La course insensée des sans-culottes ou le fond de l'illusion politique

Pestalozzi a vibré à l'unisson du cri de 1789, Celui qui avait d'entrée tout risqué dans une expérience qui devait mettre entre les mains des plus démunis les moyens, d'abord économiques, de s'affranchir de la sujétion sociale, était le mieux préparé à comprendre le mouvement de libération d'un peuple. On se souvient encore des propos séditieux qu'avait tenus, dans la dernière partie, parue en 1787, de *Léonard et Gertrude I*, le représentant du christianisme en présence du peuple de Bonnal que la maladie d'Arner privait pour un temps de son "père" : "Vous êtes éduqués, s'était écrié le pasteur, aidez-vous vous-mêmes !... Apprenez donc, pauvres gens, apprenez à pourvoir vous-mêmes à vos besoins : personne n'y pourra à votre place !" (111). Pestalozzi en personne demeurait, depuis

l'origine, cet obstiné de la particularité, de la singularité, dont les actions, les propos et les écrits en vue de réformer l'organisation sociale semblaient dans le même temps distiller un poison subtil qui la rongait jusqu'en ses racines : Criton ne parvenait jamais à faire oublier en lui Thyrsis.

Mais Criton gardait raison : en fils de la cité de Zwingli, Pestalozzi n'avait jamais pensé que la liberté pût un jour se réaligner contre l'ordre. Si l'auteur de *Christoph und Else*, par exemple, ne manquait pas une occasion de placer les gouvernants devant leurs responsabilités, il mettait également en garde le peuple contre la tentation de la révolte, dont l'histoire apportait la preuve qu'elle avait le plus souvent abouti pour lui à une régression dans la marche vers plus de libertés et plus de droits (112). On pouvait encore lire, dans le *Schweizerblatt* de la même année 1782, ce jugement sur les révolutions qui avaient, en Angleterre d'abord, secoué l'Europe : "Toutes les révolutions doivent nécessairement, dans un premier temps, provoquer du désordre, dans la mesure où elles affaiblissent, privent de leur force et défont pour l'homme les liens de son état précédent ; mais elles ne cessent d'en renouer de nouveaux, qui l'amènent toujours finalement 'à peu près' là où il était précédemment, c'est-à-dire, à ce que, lorsqu'il se comporte bien sur la nouvelle voie, il devienne heureux sur la nouvelle voie comme il l'était sur l'ancienne" (113). Dans le même sens, surtout depuis qu'il a pris la mesure de l'importance de la condition réelle des hommes pour la réalisation de leur forme autonome, Pestalozzi multiplie les attaques contre les "discoureurs de liberté" qui font miroiter la belle idée devant les yeux du peuple, mais se désintéressent totalement des moyens qui lui permettraient d'y accéder (114).

On retrouve dans la seconde version de *Léonard et Gertrude* l'écho des événements qui secouent la France, Ceux-ci ne sont sans doute pas étrangers au durcissement de l'attitude du peuple de Bonnal, encore que le déferlement des intérêts après la rupture du bel univers de 1780 suffise à expliquer l'endurcissement général des coeurs dans le roman. Conséquence encore de cette rupture : Pestalozzi ne se départit pas de sa méfiance à l'endroit de tout

rêve de liberté. C'est ainsi qu'au milieu de l'effervescence qui agite le village, il fait dire à Arner : "C'est vrai, c'est un rêve, et un rêve corrupteur pour le peuple, la façon dont on proclame maintenant : l'homme est libre. L'homme n'est pas libre. Le roi est un esclave et le citoyen sert. Il ne naît pas libre, l'homme, il naît enfant afin d'être formé par la soumission et l'obéissance à ce degré de liberté et de bonheur auquel sa situation, sa condition et ses forces lui permettent de prétendre avec sagesse à l'âge mûr. Que l'on appelle la noblesse au devoir..." (115). Dans la troisième partie du roman parue en 1792, la législation d'Arner s'attaque désormais au crime et à la révolte : "Humanité et sagesse économique, note simplement Pestalozzi à propos de cette dernière, uniront suffisamment l'intérêt des gouvernants et du peuple pour qu'il n'y ait pas besoin d'autres lois contre la révolte" (116). Une lettre de février 1790 adressée à une personnalité politique de Zurich renvoie dos à dos "les prétentions des membres du gouvernement" et "les prétentions de la masse" (117). La façon encore dont Pestalozzi prend position, à la faveur de notes de lecture, sur l'ouvrage de son compatriote Jakob Heinrich Meister, paru anonymement à Paris en 1791, *Des premiers principes du système social, appliqués à la révolution présente*, montre jusqu'à quel point, dans le bouillonnement général, l'auteur de *Léonard et Gertrude* demeure fidèle à ses idées du moment sur l'égalité, la liberté et surtout la propriété (118).

Fin 1791, Pestalozzi s'inquiète cependant, dans sa correspondance avec Nicolovius, du "cours effroyable" pris par les événements à la suite de la fuite manquée de Louis XVI, et surtout du développement de l'intolérance qui, jusqu'en Suisse où l'on aurait plutôt tendance à vivre "léthargiquement heureux", entrave toute réflexion sereine sur la situation (119). D'un voyage à Leipzig en 1792 pour une affaire d'héritage, Pestalozzi revient avec l'impression d'une société aussi troublée que ne le serait une fourmilière dans laquelle un gamin s'amuserait à retourner son bâton, et les propos des intellectuels et des philosophes en vue sur la liberté lui ont laissé un arrière-goût de pourriture : "La rudesse avec laquelle, ici et là, les idées de liberté se manifestent en Allemagne, note-t-il au bas d'une lettre écrite vers la fin de son séjour, m'indispose. Dieu nous

garde de l'égoïsme habillé en liberté, des professeurs qui rabaisent la noblesse dans le but de briller plus que les nobles, et des éducateurs qui, égarés par ces idées, perdent tout sens de la modestie et de la bonté sans prétention ! Cet effet visible des idées nouvelles de liberté sur bien des catégories sociales me fait mal, et je crains que nous devions guérir de nouveau par l'obéissance de grandes blessures que la liberté nous fera" (120).

Le 26 août 1792, Pestalozzi figure au nombre des dix-huit étrangers que l'Assemblée législative française distingue en leur conférant le titre de citoyens français (121). Dès lors, comme il l'écrit le 15 septembre à Fellenberg, l'éducateur suisse se sent investi de la mission "de dire avec succès au peuple français, dans la tempête de ses passions, la vérité qui devrait maintenant lui tenir à coeur" (122). La même lettre nous permet encore de lire le premier jugement d'ensemble sur l'évolution des événements, à une époque où, à l'intérieur comme à l'extérieur de ses frontières, la Révolution française prend un tournant décisif : "D'ici là, écrit-il au fils du sénateur bernois qu'il se propose de rencontrer en novembre, le destin de la France sera d'une façon ou d'une autre scellé de telle sorte que, si elle est écrasée, on pourra juger plus librement que maintenant de l'intérêt que l'humanité a dans le destin de ce royaume, et, si elle n'est pas écrasée dans l'intervalle, elle trouvera grâce même pour celles de ses fautes qui font actuellement les ravages les plus déraisonnables. Le monde sera gagnant dans tous les cas, et la France, si elle est digne de la liberté, la conquerra sûrement. Mais, de même qu'un individu ne peut habituellement atteindre l'autonomie économique de sa maison que par un gros effort de tension de ses forces, ainsi en est-il des Etats. Droit de l'homme et droits du peuple ne sont que du vent pour quiconque n'en est pas digne. C'est ainsi que je suis tranquille pour l'ensemble de l'humanité. Quoique la coalition des princes décide contre le royaume dans lequel le plus haut degré d'abominations princières a rabaisé trop profondément l'humanité pour qu'elle puisse s'élever sans abominations humaines des bancs de ses galères jusqu'au plus beau trône d'Europe, les droits des hommes et la bénédiction de la liberté demeurent les mêmes, et l'Europe, par quelques chemins que ce soit, se persuadera à coup sûr de cette vérité" (123). On ne saurait relier

plus d'intérêt pour la signification de l'événement à plus de détachement à l'égard du fait historique lui-même.

Pestalozzi est d'ailleurs bien inspiré de prendre explicitement ses distances par rapport à sa seconde patrie, car les guerres de propagande qu'elle entreprend après Valmy font craindre au solitaire du Neuhof qu'il ne passe, dans son propre pays, pour un ennemi de l'intérieur : il fait alors savoir à bon escient qu'il n'a de rapport, direct ou indirect, avec aucun Français, qu'il a toujours voulu le maintien de l'ordre civil, que ce n'est pas de sa faute si ses efforts pour sauver, avec *Léonard et Gertrude*, le "pur aristocratie" n'ont récolté qu'ingratitude, que la patrie n'a, en un mot, pas de citoyen plus fidèle : "Mais, ajoute-t-il aussitôt, mon jugement sur ce qui est le véritable bien de l'humanité ne doit rien ni aux Français, ni aux Suisses" (124). La correspondance de décembre 1792 montre qu'il n'a pas encore renoncé à l'espoir de se rendre en France pour faire profiter sa nouvelle patrie de son expérience de "vieux républicain" et d'éducateur du peuple, ou au moins pour détourner la fureur des révolutionnaires contre sa chère Suisse, Zurich et Berne confondues (125). Quoi qu'il arrive, précise-t-il cependant à Nicolovius, il ne déviara pas de sa ligne : "Peu m'importent les calomnies, je ne m'écarterai pas d'un cheveu, parmi les démocrates, de ma vieille vérité et je présenterai l'union de tous les hommes de bonne volonté (*aller Guten*) en vue de promouvoir la paisible sagesse de jouissances familiales restreintes comme l'unique pilier de toute vraie liberté" (126). Mais la France ne s'occupe que de ses phantasmes politiques.

L'année 1793 semble marquer, pour Pestalozzi, avec l'éloignement de la perspective d'un voyage à Paris, une reprise de l'activité littéraire (127). Une correspondance du début juillet le montre attendant d'un jour à l'autre de Leipzig la nouvelle que "[ses] feuillets sont imprimés" (128). Dans l'importante lettre qu'il adresse à Nicolovius le 1er octobre de Richterswil, où il s'est retiré pour plusieurs mois chez son cousin Hotze, nous apprenons qu'il songe à l'élaboration d'une quatrième partie pour *Léonard et Gertrude* et qu'il compte également écrire une "Chronique de Bonnal" qui remonterait jusqu'au XI^e siècle (129). Il se dit, le 15 novembre 1793,

"content de l'avancement de [son] travail", il annonce que son vieux manuscrit est entre les mains d'un copiste" et il ajoute, en faisant allusion au philosophe allemand qu'il rencontre à cette période : "Fichte dit également que je dois faire précéder l'impression de cet écrit de celle de la philosophie de ma politique" (130). Une lettre du 20 janvier 1794 à Lavater évoque de nouveau le mystérieux écrit, que son auteur ne parvient pas à faire imprimer en Allemagne et dont il donne le titre, *Du climat politique de l'humanité européenne. Un témoignage de l'époque*, tout en ajoutant : "Non, cher Monsieur Lavater, le livre n'est pas profond ; il est ardent, mais superficiel. Je vais remédier à ce défaut, si Dieu le veut, avec les feuillets que je travaille maintenant. Ceux-ci vont sans comparaison plus profondément. Ils le doivent également ; car j'ose leur donner ce titre : *Intervention de la nature humaine parmi les opinions actuellement en lutte sur le droit civil de l'humanité*" (131). Les *Recherches* de 1797 sont déjà en gestation.

Il importe cependant, avant de voir naître l'enfant en sa forme philosophique, de suivre le développement de l'embryon à l'époque où il garde encore d'étroites attaches avec les événements français, et de mesurer en particulier le rôle qu'a pu jouer la réflexion sur ces événements dans l'ensemble du développement des conceptions de Pestalozzi, et singulièrement à partir du point où la seconde version de *Léonard et Gertrude* les avait portées. Il importe, en d'autres termes, de mettre le doigt sur la raison, liée à ces événements, qui a conduit Pestalozzi à quitter les perspectives de 1792 pour se mettre en route vers celles de 1797. Pour ce faire, nous disposons du texte, demeuré inédit, que Fellenberg, Hotze et Lavater ont eu entre les mains et dont l'Édition Critique nous restitue, sous le titre *Oui ou non ? Opinions d'un homme libre sur le climat politique de l'humanité européenne dans les classes supérieures et inférieures*, une esquisse incomplète, datée de février 1793, puis une version complète, écrite dans les derniers mois de la même année (132). L'avant-propos de cette version précise cependant que Pestalozzi avait rassemblé ses idées "vers la fin de l'année précédente" et que, s'il les publie seulement maintenant, "en modérant quelque peu les passages les plus forts", c'est qu'il a préféré

attendre que "l'Autriche et la Prusse contiennent avec succès et *ad hominem* l'ivresse de la liberté", pour s'exprimer "complètement et sans déguisement" (133).

Pestalozzi résume ainsi les sentiments qui l'ont porté entre 1789 et 1792 : "J'ai pris la part la plus fervente aux événements du temps. Toute la vivacité de mon intérêt de jeunesse pour le bien-être des hommes et le droit des hommes se renouvela de nouveau en moi. Je comparai le cours des choses avec mes idées de jeunesse, rêvai, nourris de grandes espérances, me trouvai trompé, regardai de nouveau autour de moi, trouvai mon erreur plus grande, recherchai avec impatience si et où je pouvais trouver satisfaction, ne la trouvai nulle part, parlai et fus mal compris" (134). Tout indique donc qu'il y a bien eu, pour Pestalozzi, une période où les événements allaient dans le sens de ce qu'il recherchait depuis toujours, bientôt suivie d'une autre où leur cours inattendu a jeté le plus grand trouble en sa personne comme en ses idées. Nul doute non plus qu'au moment où il écrit ces pages qui, souligne-t-il, visent essentiellement à "*réfuter des erreurs qui donnent à l'atmosphère la plus profonde de l'humanité sociale une direction erronée et pourraient ainsi saper les fondements du bien-être civil*", Pestalozzi a déjà surmonté ce trouble (135).

L'idée autour de laquelle s'organisent les développements de *Ja oder nein ?* se trouve résumée à l'aide des formules les plus frappantes dans la correspondance de 1793 : "Les princes sont aussi égoïstes que leurs mutins" (à Nicolovius), "la vertu ne cuirasse jamais à la longue le despotisme, aussi peu que l'anarchie" (à Fellenberg), "la sauvagerie aspirant à une liberté animale est la même sur les trônes et dans les chaumières" (à Hotze)... (136). La démocratie absolue rejoint dans la même aberration l'absolutisme monarchique : de ce principe, le spectacle de la France monarchique, puis révolutionnaire, offre, pour des raisons d'histoire (la grande ombre du Roi-Soleil), de mentalité (l'invincible "légèreté d'esprit des Francs"), de religion (la fatale révocation de l'Edit de Nantes) et de formation (la divinisation insensée de Voltaire) propres à ce pays, l'illustration la plus coupable en même temps que la plus inconsciente (137). Et si le reste de l'Europe n'y prend garde, et en

particulier les pays qui ont conservé l'essentiel de leurs anciens droits et libertés (Pestalozzi cite l'Angleterre, la Hollande, la Suisse et les villes libres de l'Empire), elle n'échappera pas à l'embrassement général des "prétentions de puissance absolue" (*Allmächtsansprüche*) qui soulèvent le dernier des savetiers après avoir porté le prince aux nues (138).

Chemin faisant dans l'écrit de 1793, nous retrouvons des thèmes chers depuis toujours, ou devenus chers à Pestalozzi : son parti-pris pour le peuple et pour la force populaire (*Volkskraft*) en face de gouvernants qui portent toute la responsabilité de leur politique, l'idée que les discours romantiques des "philosophes de la liberté" ne trouvent d'écho que dans la mesure où le peuple, insatisfait de la situation présente, est à la recherche d'un nid plus confortable, la nostalgie de l'ordre féodal qui garantissait à chaque groupe social des droits et des libertés, la toute-puissance de l'égoïsme naturel de l'homme, la divergence fondamentale entre le christianisme et la politique, une confiance inébranlable en "la bonne mère nature" en même temps que le refus de tout fatalisme historique... (139). La liberté est encore définie, comme elle l'était en 1779 dans le texte *Von der Freyheit meiner Vaterstatt*, à la mesure de la volonté et de la capacité que manifeste l'homme "d'écarter les obstacles que les aberrations du gouvernement ont pu placer sur le chemin de son bien-être civil" (140). Et à la question qui surgit maintenant : "Mais pourquoi alors des flots de sang coulent-ils lorsqu'un peuple veut être libre ?", Pestalozzi apporte cette réponse aussi claire que brutale : "Les tendances naturelles de l'humanité demeurent éternellement plus fortes que la sagesse sociale des hommes. L'homme en possession de la supériorité physique ne se laisse pas limiter même dans l'abus de sa puissance, jusqu'à ce qu'il le doive (*bis er muss*). Le plus fort tient toujours l'assujettissement des plus faibles pour son droit, jusqu'à ce que le plus faible devienne le plus fort, et cela arrive généralement par le fait qu'il rend, par les aberrations de ses prétentions, le plus faible furieux et qu'il fait sentir, dans cette situation, des forces qu'il ne connaissait pas auparavant" (141). Le processus de la Révolution française montre que, loin de maîtriser ces manifestations de la volonté de puissance, le régime démocratique les fait au contraire proliférer

derrière les grands idéaux proclamés de liberté et d'égalité.

La grande question de la liberté devient alors celle-ci : "Qu'est-ce qui assurera la force légale du peuple face au danger de succomber aux visées égoïstes du pouvoir suprême ?". Assurément aucune forme de gouvernement, dans la mesure où Pestalozzi conclut de ses analyses que "la recherche du despotisme est inscrite dans toutes les formes possibles de gouvernement" (142). Que tous se retrouvent un en un par l'intermédiaire du monarque ou que tous se retrouvent un en tous par l'intermédiaire de la "volonté générale", le résultat est le même : le pouvoir demeure aux mains de gens naturellement intéressés, qui, derrière le faste monarchique comme derrière le culte démocratique, sont naturellement portés à étouffer dans le carcan d'un "système égalitaire" (*Gleichmachungssystem*) l'égoïsme tout aussi naturel, tout aussi légitime, des autres et de chacun. En définitive, l'exaltation du *Volksrecht* tourne, à l'instar de l'exaltation du *Königsrecht*, au détriment de l'intérêt véritable du peuple et de sa liberté (143).

Mais s'il en est ainsi, si l'illusion d'une régénération de chacun en et par la totalité sociale rejoint l'illusion du salut de tous en un, qu'advient-il désormais du projet fondamentalement politique que Pestalozzi nourrit depuis sa jeunesse patriotique, qui était encore au fond de cette expérience où le maître du Neuhof s'était paternellement employé à installer, grâce au métier, chacun de ses pensionnaires dans l'autonomie, puis qui s'était enrichi, dans l'*Abendstunde* et dans *IG I*, de la perspective que seul le Père de toute humanité pouvait, par-delà les déceptions de l'histoire, combler le désir d'achèvement de chacun, qui continuait enfin de fournir le cadre à l'intérieur duquel l'Arner de 1792 s'efforcerait de coordonner la triple démarche capable d'assurer le bonheur de l'homme au sein de la société ? L'action, réelle ou simulée, de l'éducateur s'appuyait, depuis l'origine, sur le principe d'un accord naturel entre la volonté de chacun et la volonté de tous : qu'en advient-il maintenant que l'histoire bat en brèche un tel principe ? Cela garde-t-il encore un sens d'écrire le roman d'un nouvel Etat, et *a fortiori* d'espérer mettre en place la structure sociale enfin capable de combler l'insatisfaction des individus, alors que toute organisation

politique se révèle désormais liée à un état donné d'équilibre entre les égoïsmes particuliers et qu'elle n'exprime rien de plus que la façon dont ces intérêts coexistent à un moment historique de leur développement ? Le rêve politique, ou plus exactement la forme politique qu'avait prise depuis le début le rêve de Pestalozzi, s'effondre : l'auteur de *Léonard et Gertrude* n'échappe plus à une révision, cette fois décisive, de ses concepts fondamentaux, à la nécessité de quitter son univers de toujours pour prendre pied dans un autre univers.

Si cette rupture ne prend pas à l'époque, chez l'intéressé, un aspect dramatique, c'est qu'elle a été en réalité préparée de longue date à travers les cassures qui ont marqué le développement de sa réflexion depuis l'échec du Neuhof. Les contradictions qui ont précipité la ruine de cette première expérience n'ont en effet jamais cessé de travailler la réflexion subséquente : si la foi avait été libérée, par exemple, dans le but de reconstituer, par-delà l'échec historique, un univers de la satisfaction pour tous et pour chacun, elle avait dans le même temps aiguisé l'insatisfaction naturelle de l'homme et éloigné d'autant plus une réalité que celui-ci prétendait pourtant d'autant mieux dominer. Pestalozzi ne pouvait empêcher à terme un engoutissement de la démarche religieuse dans l'intérêt que chaque croyant y prend essentiellement, et, par voie de conséquence, l'effondrement de tout son système en son sens politico-religieux de fait. Dans la mesure où il demeurerait fidèle à ses options de départ, il lui fallait enregistrer au plan de la théorie la débâcle qui avait d'abord été celle de son expérience pratique.

Pestalozzi peut ainsi présenter, dans sa lettre du 1er octobre 1793 à Nicolovius, son état d'esprit du moment, qui n'est autre que celui de Glulphi, comme le point d'aboutissement d'un long combat en lui entre la vérité du christianisme et "la fange du monde" (144). Après avoir, écrit-il, répondu aussi généreusement qu'aveuglément à l'appel de l'idéal chrétien, il n'a pas tardé à s'apercevoir que "la fange du monde à travers laquelle [il] devait se frayer un chemin, avait un autre ordre qu'[il] ne comprenait pas et pour lequel [il] n'était pas formé", et c'est ballotté entre l'idée chrétienne et la réalité mondaine, et plus précisément entre un rêve précoce

d'éducation et des déboires économiques, qu'il a passé une bonne partie de son existence (145). Il a cru un moment, avec Gluphi, pouvoir éclairer jusqu'au fond cet ordre qui lui résistait, et réduire en particulier, dans son action éducative, la perspective de "l'ennoblissement intérieur le plus pur" de l'homme à "sa formation pour les besoins essentiels de sa vie terrestre", mais il a immédiatement eu le sentiment du caractère aussi illusoire qu'unilatéral d'une telle démarche (146). Le voici désormais, plus que jamais ancré dans la réalité de ce monde, mais plus que jamais désireux également d'y faire passer l'idéal "de foi et d'amour" qui le porte depuis l'origine : la nouveauté est que Pestalozzi sait désormais, en 1793, qu'il n'existe plus en fait de lien synthétique entre les deux ordres, que l'humaine réalité est fondamentalement *autre chose* que l'idéal humain. C'est dans la mesure où le christianisme s'identifiait pour lui, depuis le début, avec la réalité d'un tel lien, qu'il s'affirme désormais "non chrétien", mais d'autant plus croyant qu'aucun monde ne se referme plus sur sa foi : "Je crois, conclut-il, que le christianisme est le sel de la terre ; mais si hautement que j'estime ce sel, je crois cependant que l'or et les pierres et le sable et les perles ont leur valeur indépendamment de ce sel, et que l'ordre et l'utilité de ces choses doivent être pris en considération indépendamment de celui-ci. Je crois en effet que toute la fange de ce monde a son ordre et son droit indépendamment du christianisme, et, ami, tandis que ma vérité se limite à la recherche de ce droit et de cet ordre, je sens pleinement les limites de mon point de vue" (147). Le christianisme n'est plus *rien* aux yeux de Pestalozzi, sinon, en un sens purement formel, "l'avatar le plus pur et le plus noble de l'idée de l'élévation de l'esprit au-dessus de la chair" ou encore "le seul moyen possible [...] de parvenir, par le développement intérieur des plus purs sentiments d'amour, à la domination de la raison sur les sens" (148). Pestalozzi n'appartient plus au monde chrétien.

Comme il n'appartient plus à son incarnation politique, qu'elle soit de forme monarchique, démocratique ou aristocratique. Il continue certes à s'intéresser aux événements, qui manifestent le mouvement de la liberté en ce monde, mais, dans la mesure où leur sens est ailleurs, dans la totalité d'une humanité qui n'est plus

essentiellement politique, il ne s'y intéresse pas plus qu'il ne faut : "Nous devons donc, écrit-il à Fellenberg dans sa lettre du 15 novembre 1793 où il évoque également le destin de Jakob, nous retirer de tout ce qui arrive et rechercher pour nous-mêmes, au milieu des horreurs auxquelles nous n'avons aucune part, les fondements de la vérité indépendants de tous les événements, des fondements qui, marqués d'aucun signe, ni de la fureur démocratique, ni de la fureur aristocratique du temps, trouvent de préférence accès chez ceux dont la situation et la condition sont particulièrement appropriées à l'avancement de la vérité humaine d'intérêt commun..." (149). L'Europe peut sembler, à l'aube de l'année 1794, marcher vers l'abîme, et l'Etat français se dissoudre dans la course insensée des sans-culottes : "Qu'importe à l'homme d'Etat ?..." (150). L'essentiel n'est-il pas qu'entre la prétention anarcho-chrétienne des sans-culottes et l'indispensable ordre social, il y ait place pour une "ouverture morale" (*ein sittliches Lùkklassen*) qui permette à l'homme de se réaliser dans sa singularité d'enfant de Dieu en, et malgré, l'ordre social ? (151). N'est-il pas temps d'abandonner le rêve de liberté pour, comme Pestalozzi en donne le conseil aux Français, *devenir libres, se faire libres, se rendre dignes de la liberté* ? (152)...

Mais si la liberté en soi ne peut être dite, si elle *se forme* essentiellement à la mesure des *obstacles* qui se dressent pour chacun sur le chemin de son bonheur social, ne faut-il pas plus que jamais se garder des "dommages du récit chimérique" qui fait "regarder toutes les choses dans le monde réel de leurs seuls côtés attirants et n'avoir absolument aucun oeil pour les *difficultés* et les *mauvaises conséquences*" (153) ? Ne faut-il pas renoncer à écrire le roman du droit civil de l'humanité ? Cette interrogation sur la forme même du discours de la liberté est sans doute pour beaucoup dans le fait que le projet, évoqué par Pestalozzi dans sa lettre du 1er octobre 1793 à Nicolovius, de donner une quatrième partie à son roman de 1790/2, n'est pas allé au delà de l'alignement de "notions directrices" : comment en effet, alors que l'anarchie se développe à travers tout le pays, que "l'esprit de Hummel est général", et que l'on constate par ailleurs "l'impossibilité *morale* (souligné par Pestalozzi) de trouver aide chez les gouvernants", la "mise en scène"

d'une nouvelle cohésion humaine a-t-elle encore un sens ? (154). Ne faut-il pas plutôt écrire, à propos du droit civil de l'humanité, "un drame sans règles et sans acteurs", où tous les concepts, et d'abord ceux qui ont été jusqu'ici les plus chers à Pestalozzi, seraient systématiquement posés à distance de l'intéressé et froidement analysés dans leur enchaînement objectif ? (155)...

N'est-il pas temps, pour Pestalozzi, de quitter le terrain du roman politique, de sa politique romanesque, pour s'engager, comme Fichte l'y invite, sur la voie de la philosophie de sa politique ?

DEUXIEME PARTIE - CHAPITRE I

1. *SW* I, 81-3.
2. 82₂₉₋₃₃.
3. 82-3.
4. *SW* I, 130₃.
5. *SW* I, 168₇₋₉.
6. *SB* III, 94-5 et 246₁₋₁₀.
7. *SW* I, 273₂₆₋₂₉.
8. *SW* III, 53 ss et 501₂₇ ss.
9. *SW* VIII, 286₂₄₋₂₈.
10. *SW* VIII, 273₂₀₋₂₂.
11. *SB* III, 83₂₂ ss.
12. *SW* IX, 358₆₋₉ ("Il faut détecter les sources des crimes du peuple dans le processus des fautes de l'enfant...") et 466-7 (l'apparition des "enfants des hommes").
13. *SB* III, 131₃₁₋₃₆.
14. *SW* VIII, 245-7 et 252-6.
15. *SW* VIII, 272-3. Sur le rôle d'Anna, voir K. Silber, *Anna Pestalozzi-Schulthess und der Frauenkreis um Pestalozzi*, p. 66-7.
16. *SW* VIII, 310₁₆₋₂₂.
17. *SW* II, 378₂₁ ss et *SB* III, 141₁₅₋₁₆.
18. *SB* III, 155₂₀₋₂₃.
19. *SB* III, 162₃₀₋₃₁ ; 166-7 ; 170₃₄₋₃₉.
20. Lettre du 8 novembre 1783, *SB* III, 182₁₄₋₁₆.
21. Cité par K. Silber, *op. cit.*, p. 68.
22. *SB* III, 237-9.
23. *SB* III, 242₇₋₈.
24. K. Silber, *op. cit.*, p. 70-71.
25. *SW* IX, 416₄₄₋₄₈ et 419₂₂ ss.
26. *SW* IX, 439 ss.

27. *SW XXI*, 167₁₆ ss.
28. *SW XXI*, 170₃₄ - 172₁.
29. *SB III*, 304₂₈₋₃₀.
30. *SB III*, 334₁₄.
31. *SB III*, 290₃₃₋₃₄. Cpr. *SB III*, 296₂₁ : "Ah, si vous étiez mon fils !".
32. *SW XXI*, 170₃₄.
33. *SW IV*.
34. Cpr. *SW II*, 13-20, et *IV*, 3-8.
35. Cpr. *SW II*, 15₁₄ ss et *IV*, 4₂₁ ss.
36. Cpr. *SW II*, 279-280 et *IV*, 163.
37. Cpr. *SW II*, 50-1 et 55-6, et *IV*, 28-9.
38. Cpr. *SW II*, 118-124 et *IV*, 66-69.
39. Cpr. *SW II*, 361 ss et *IV*, 136 ss et 197-8.
40. Cpr. *SW II*, 124 ss et *IV*, 69-72 (disparition de Joost) ; l'entretien d'Arner avec les deux frères piétistes (*LG I*, IVe Partie, § 46) est également supprimé dans *LG II*.
41. La discussion du § 87 de la Première Partie de *LG I* sur la sottise de la superstition n'apparaît plus dans la seconde édition (*SW IV*, 118).
42. Cpr. *SW III*, 229-236 et *IV*, 331-338.
43. Cpr. *SW II*, 159-160 et *IV*, 91.
44. Cpr. *SW III*, 231 ss et *IV*, 331 ss, en particulier 334₈₋₁₂.
45. *SW IV*, 334₃₄₋₃₅.
46. *SW IV*, 332₂₃₋₂₅.
47. Cpr. *SW III*, 232₇ ss et *IV*, 334₂₆ ss.
48. *SW IX*, 445₂₉ ss.
49. 446₂₅ ss.
50. 447₆ ss.
51. Cpr. *SW II*, 212 et *IV*, 126. L'épisode de la plantation des arbres et de la fête populaire (*SW III*, 147-151) est supprimé dans le texte de 1790 (*SW IV*, 164) ; la fête d'Arner (*SW III*, 363 ss) est dépouillée de tout faste politico-religieux (*SW IV*, 402-4).
52. Cpr. *SW II*, 281-2 et *IV*, 163-4.
53. *SW IV*, 164₁₉₋₂₂.
54. *SW IV*, 116.
55. Voir la lettre, absente de *LG I*, d'Arner à Bylifsky, *SW IV*, 131-2.
56. Cpr. *SW III*, 332₆ ss et *IV*, 389₃₄ ss.

57. Cpr. *SW III*, 330₃₁ ss et *IV*, 388₂₁ ss.
58. Cpr. *SW III*, 331₁₂ ss et *IV*, 389₁ ss.
59. *SW IV*, 390₈ ss.
60. Cpr. *SW III*, 374₁ ss et 407₁ ss.
61. Cpr. *SW III*, 407-412 et *IV*, 419-423.
62. *LG I*, Ie Partie, §§ 84, 87, 94 ; IIe Partie, §§ 6, 7, 51 et 69 (fin) ; IVe Partie, §§ 33, 48, 57 ss.
63. *SW III*, 416 ss.
64. 419 ss.
65. 427 ss.
66. 430 ss.
67. *SW IV*, 424 ss.
68. Cpr. *SW III*, 427 et *IV*, 424.
69. *SW IV*, 424₅₋₇ et 426₁₀₋₁₁.
70. *SW IV*, 426-9.
71. Cpr. *SW III*, 430 ss et *IV*, 429 ss.
72. *SW IV*, 435₃₋₉.
73. *Mittel*, 434₁₂ ; *Kunstwerk*, 434₂₉.
74. *SW IV*, 382-3 ; 410-1 ; 434₇ ss ; 440₁ ss.
75. 440₃₋₂₁.
76. *Erwerbung und Äufnung*, *SW IV*, 201-2 et 223₂₇₋₂₈ ; *Erwerbung und Erhaltung*, 226₃₅₋₃₆ ; *Erwerbung, Äufnung und Erhaltung*, 270₃₅₋₃₆ ; *Erwerbung, Äufnung und Vereinigung*, 373₁₃₋₁₈.
77. *SW III*, 318-9.
78. *SW IX*, 217 ss.
79. *SW IV*, 202 ss.
80. 202-205 et 223-224.
81. 205-211 et 224₅ ss.
82. 213-5.
83. 215₂₃ ss.
84. 221₂₈₋₂₉.
85. 222₄ ss.
86. Cpr. *SW III*, 55₂₈ ss et *IV*, 220₁ ss.
87. 222₂₂₋₂₃.
88. 224-6.
89. 226.
90. 271-6.
91. 271-2.

92. 272-3.
 93. 273-5.
 94. 275₃₂ - 276₂.
 95. 277₁₁ ss.
 96. 287 ss.
 97. Cpr. *SW* III, 175-7 et IV, 276-281.
 98. *SW* IV, 276₅ ss.
 99. 276-7.
 100. Cpr. *SW* III, 175 et IV, 279.
 101. Cpr. III, 176₂₅₋₂₆ et IV, 280.
 102. *SW* IV, 277-8 et 281-7.
 103. *SW* III, 168-172.
 104. *SW* IV, 281-3.
 105. 283₂₁ ss.
 106. 284₂₂₋₃₃.
 107. 284₃₄₋₄₆.
 108. Cpr. *SW* III, 263-4 et 224₂₁ ss.
 109. *SW* IV, 434₇ ss.
 110. Cpr. *SW* III, 318-320 et IV, 372-5.
 111. *SW* III, 312-3.
 112. *SW* VII, 216 ss.
 113. *SW* VIII, 201₂₇ ss.
 114. *SW* IX, 160 ss, 209 ; I, 197-8 ; X, 69-71.
 115. *SW* IV, 245₇ ss.
 116. *SW* IV, 423₃₀ ss.
 117. *SB* III, 255-6.
 118. *SW* X, 67-72.
 119. *SB* III, 265₁₄ ss et 269₁₆ ss.
 120. *SB* III, 279-282.
 121. Voir A. Rufer, Pestalozzi, die französische Revolution und die Helvetik, Haupt, Berne, 1928, p. 17 ss.
 122. *SB* III, 283₈ ss.
 123. *SB* III, 282₂₀ - 283₄.
 124. Lettres du 24 octobre et du 16 novembre 1792 à Fellenberg, *SB* III, 283-4 et 285-6.
 125. Lettres de décembre 1792 à Fellenberg, aux autorités françaises, au Président de la Convention Nationale, à Nicolovius, *SB* III, 286-291.

126. *SB* III, 290₁ ss.
 127. *SB* III, 294₁₁ ss.
 128. *SB* III, 297₄₋₅.
 129. *SB* III, 302₁ ss.
 130. *SB* III, 303₁₃ ss.
 131. *SB* III, 312-3.
 132. Ja oder Nein ? Äusserungen über die bürgerliche Stimmung der europäischen Menschheit in den oberen und unteren Ständen, von einem freyen Man, *SW* X, 77-104 (Entwurf) et 105-170.
 133. *SW* X, 106-7.
 134. *SW* X, 105-6.
 135. 106₂₉₋₃₂.
 136. *SB* III, 302₁₈ ; 303₂₆₋₂₇ ; 309₄₋₅.
 137. *SW* X, 112 ss.
 138. *SW* X, 147 ss.
 139. Respectivement : *SW* X, 142₃₀ ss et 144-5 ; 108₁ ss et 130-1 ; 112₁₂ ss ; 117₁₃ ss et 143₂₃ ss ; 126-8 ; 120-1, 133₃₈ ss et 143₈ ss.
 140. Cpr. *SW* X, 144₂₅ ss et *SW* I, 205₁ ss.
 141. *SW* X, 145₁₅₋₂₆.
 142. *SW* X, 157₃₃ ss.
 143. 158-9.
 144. *SB* III, 298-302.
 145. 299₁₆ - 300₆.
 146. 300₇₋₂₁.
 147. 300₂₂ - 301₂₂.
 148. 300₂₉₋₃₆.
 149. *SB* III, 306₁ ss.
 150. Gefühle bym Jahrwechsel 1794, *SW* X, 171-192. - "Was kümert den Mentschen der Staat ?...", 192₂₁ ss.
 151. Über Sansculottismus und Christentum, *SW* X, 263-7.
 152. *SW* X, 160₂₃ ss.
 153. Ideen und Note zu Rangierung der Freiheitsbegriffe (fin 1793), *SW* X, 193-6. - Bemerkungen zu gelesenen Büchern (1793/4), *SW* X, 217₅₋₈.
 154. *SW* IV, 549₆ ss (584).
 155. Dazwischenkunft der Menschennatur zwlischen den Zeitstret der Menschen über sein bürgerliches Recht. Ein Drama ohne Reglen und ohne Acteurs, *SW* X, 196-200.

X

C H A P I T R E I I

L A N O U V E L L E H U M A N I T E D E S

R E C H E R C H E S

Si Pestalozzi devait un jour, à son corps défendant, obtenir droit de cité chez les philosophes, il le devrait sans aucun doute à son ouvrage de 1797 : Mes Recherches sur la marche de la nature dans le développement du genre humain (1). Mais il lui faudrait d'abord faire appel du jugement rapide que les penseurs en titre portèrent sur cette oeuvre lorsqu'elle parut (2). Il est vrai que l'auteur ne faisait rien pour attirer leurs bonnes grâces : son parti-pris d'originalité, manifeste à travers le refus de "partir d'un quelconque principe philosophique déterminé" et la volonté de "ne tenir aucun compte du degré d'illumination de l'époque", pouvait assurément les faire sourire (3), et il achevait sans doute de se déconsidérer à leurs yeux en ne renonçant pas à publier la même année un livre de... fables, destinées à illustrer son ouvrage élémentaire et que le pédagogue tenait pour plus aptes à trouver le chemin du coeur de l'homme

que la "froide philosophie" (4). Sans parler, une nouvelle fois, de ce style inimitable, qui allie les formulations les plus rigoureuses à d'impétueux déferlements d'images et risque de faire apparaître, aux yeux du lecteur pressé, l'ensemble de l'ouvrage comme un "gali-matias" insignifiant (5). Il reste que la portée des *Nachforschungen* ne saurait échapper à celui qui a suivi jusqu'ici, dans ses implications philosophiques, le cheminement de l'action et de la réflexion de Pestalozzi. L'ouvrage de 1797 fait en effet basculer l'une comme l'autre d'un univers dans un autre : les contradictions dans lesquelles elles se débattaient jusqu'ici se dénouent enfin, et la question, de nouveau posée en ce moment crucial, du sens de l'homme et de son action, reçoit une réponse nouvelle, en-deçà de laquelle Pestalozzi ne reviendra pas dans ses entreprises, dans ses méditations comme dans les débats à venir (6).

L'homme social et son insatisfaction

Les fils qui relient l'ouvrage de 1797 à toute l'expérience antécédente de Pestalozzi sont d'abord d'ordre biographique. Dès 1785, à l'époque où il rédige la quatrième partie de *Léonard et Gertrude*, Pestalozzi confie à Zinzendorf qu'il travaille à l'élaboration d'une "théorie générale de la véritable conduite des hommes", et il use à ce propos du terme de *Nachforschungen* (7). Les textes fragmentaires et les notes de lecture de la seconde moitié des années quatre-vingts, en particulier le fragment *Sur l'origine des concepts moraux dans le développement de l'humanité*, peuvent être considérés comme autant de travaux préparatoires à l'ouvrage de 1797 (8). Mais c'est avec l'élaboration de l'écrit sur la Révolution française, *Ja oder Nein ?*, que les *Recherches* gardent les attaches les plus étroites, au point que l'on hésite, dans la correspondance de 1793, à rapporter telle allusion à l'un ou l'autre ouvrage (9). La lettre du 20 janvier 1794 à Lavater indique bien que les deux oeuvres sont écrites dans le prolongement l'une de l'autre : si l'écrit de 1793 est "chaud, mais superficiel", le livre qui est en chantier ira "sans comparaison plus profondément" (10). Un fragment, daté de la même

époque, qui porte pour titre *Intervention du sentiment humain dans la dispute de quelques opinions sur le droit animal, social et moral de notre nature* et est dédié au peuple français, montre tout ce que le texte de 1797 doit aux événements de 1789, mais aussi toute la difficulté qu'a Pestalozzi pour s'arracher à la chaleur et à la vivacité de ses impressions du moment en vue de tirer la leçon générale des événements (11). Son intervention, en 1795, dans la révolte de Stäfa, prélude à l'ébranlement de 1798 en Suisse, ne sera pas non plus sans laisser de trace dans le texte de 1797, où sera reproduit un passage d'un texte rédigé en cette circonstance très délicate par le citoyen de Zurich (12). Les notes, remarques et textes fragmentaires esquissés entre 1795 et 1797 ne sont pas non plus sans lien avec l'ouvrage qui s'élabore (13).

Que Pestalozzi éprouve la plus grande peine à dégager l'ouvrage de sa propre sensibilité, nous en avons pour preuve son témoignage lui-même : "C'est incroyable, écrit-il à Fellenberg dès novembre 1793, combien le moindre passage d'éclaircissement est chez moi le résultat d'un travail pénible et pesant" (14), et le *Wie Gertrud* de 1801 évoquera les "trois années de peine incroyable" que lui a coûtée la rédaction des *Recherches* (15). De ce labeur incessant témoignent encore les nombreuses esquisses qui nous sont restées, en particulier celle intitulée *Révision du livre 1795 et éclaircissement sur un possible malentendu*, où Pestalozzi se bat véritablement avec lui-même pour arracher le livre à ses propres entrailles (16). Enfin, l'ouvrage à peine paru, on ne s'étonnera plus de voir son auteur songer déjà à lui donner une seconde partie, qui devrait lui permettre, encouragé par l'intérêt manifesté par Herder et Wieland à l'endroit de l'ouvrage publié, "de développer avec plus de précision et d'appliquer de façon plus déterminée les points de vue de [son] livre" : le projet, dont l'Édition Critique nous restitue quelques esquisses fragmentaires sous le titre *Über Barbarei und Kultur*, n'aboutira pas (17).

Le résultat est à la mesure de l'effort fourni : "les concepts les plus essentiels", écrit Pestalozzi dans la *Révision* de 1795, qui n'ont cessé de "tournoyer en moi-même des années durant, dans l'éclat aveuglant de vives impressions unilatérales, sans lien ni ordre, sans cohésion nette et sans point de vue clair sur l'ensemble", sont enfin

domptés (18). Avec les *Nachforschungen*, écrivait-il encore dans le *Wie Gertrud*, s'est enfin réalisée l'intention "de me mettre en accord avec moi-même sur la marche de mes idées les plus chères et de mettre mes sentiments naturels en harmonie avec mes représentations du droit civil et de la moralité" (19). Le résultat est là, savouré dès la première page de l'ouvrage : celui qui prétend avoir souffert comme peu de mortels sans doute des "contradictions qui semblent exister dans la nature humaine", peut désormais, au terme d'un long chemin de peine, s'asseoir, "finissant et épuisé", "mortifié et blessé au plus profond de [lui-même]", mais heureux de la joie innocente d'un enfant qui ne poserait la question des questions que parce qu'il en possède déjà la réponse :

"Que suis-je, et qu'est le genre humain ?

"Qu'ai-je fait ? et que fait le genre humain ?

"Je veux savoir ce que la marche de ma vie, telle qu'elle fut, a fait de moi ; je veux savoir ce que la marche de la vie, telle qu'elle est, fait du genre humain.

"Je veux savoir de quels fondements mon activité, et de quels points de vue mes idées les plus essentielles partent à proprement parler, et doivent à proprement parler partir dans les circonstances où je vis.

"Je veux savoir de quels fondements l'activité de ma race, et de quels points de vue ses idées les plus essentielles partent à proprement parler, et doivent à proprement parler partir dans les circonstances où elle vit" (20).

Dans les lignes qui suivent, Pestalozzi insiste sur la nécessité de considérer ces pages comme le simple résultat auquel les expériences de sa vie l'ont conduit, mais il affirme dans le même temps sa conviction que "la plus grande partie des hommes qui vivent portent en leur sein les fondements de [sa] vérité et de [ses] erreurs" : "Je suis convaincu, poursuit-il, que ma vérité est vérité du peuple, et que mon erreur est erreur du peuple. Le peuple, à vrai dire, n'exprime pas les principes que j'ai atteints ici, mais moi non plus, je ne les ai pas exprimés, alors que, depuis très longtemps déjà, ils avaient mûri en moi sous la forme de sentiments certains. J'ai porté la question : que suis-je ? des années durant indécise en moi, jusqu'à ce

qu'enfin, après de longues et longues recherches, les phrases suivantes semblent contenir le fil par lequel je pourrais retrouver avec certitude le chemin de la nature dans chaque développement du genre humain et le suivre de son début jusqu'à son achèvement" (21).

C'est dire que celui qui aborde la lecture des *Recherches* dans l'idée qu'il s'agit d'une simple élaboration de concepts, d'une construction philosophique théorique qui vaudrait en soi, mutile d'entrée l'intention de son auteur. L'avertissement en est clairement donné dans la *Révision* de 1795 : constatant que toutes les lectures et relectures de l'ouvrage n'ont pu gommer son caractère trop unilatéralement personnel, Pestalozzi s'avoue au bout du compte dans l'impossibilité de corriger ce défaut, tant il est lié à la façon dont il voit les objets de ce monde et à la vivacité de son individualité, et il conclut que "le livre ne serait plus ce qu'il doit être, si son caractère unilatéral était totalement effacé" (22). Cette dernière phrase ne doit jamais quitter l'esprit du lecteur des *Nachforschungen*, même si elle introduit une relation d'incertitude dans la compréhension de l'ensemble de la construction : les *Recherches* sont d'abord l'oeuvre d'un *sujet*, d'un individu qui ne fait oeuvre d'objectivation de ses concepts "les plus chers" que parce qu'il trouve *intérêt* à une telle démarche. Ici, comme dans l'*Abendstunde*, Pestalozzi ne cesse de se parler à lui-même de lui-même à travers ce qu'il a personnellement vécu, tout en demeurant convaincu que chaque homme se retrouvera dans son langage dans la mesure où il se retrouve d'abord dans son expérience.

Que recherche à vrai dire Pestalozzi depuis que sa première expérience s'est brisée contre ce monde ? Une compréhension de l'univers humain qui permette l'expression et l'action de sa personnalité autonome en vue de produire, dans l'ensemble du genre humain, l'autonomie. Il a très longtemps cru que la nature, illuminée par la sur-nature, travaillait spontanément en ce sens et qu'il suffisait de la bonne volonté des uns et des autres pour que les désirs particuliers, un moment distraits de leur cohésion naturelle, retrouvent leur point d'ancrage dans une cité comblant leur insatisfaction, sinon en ce monde, du moins dans l'autre. Nous avons cependant pu suivre la façon dont ce postulat s'est laissé miner par le mouvement de la réflexion

de Pestalozzi lui-même, avant de se faire définitivement emporter dans le même temps où la réalité historique fournissait elle-même l'indication que la spontanéité libérée des individus, loin de produire la belle humanité escomptée, introduisait au contraire un nouveau despotisme, le despotisme de la liberté. L'Etat chrétien a vécu : les sans-culottes en ont été les fossoyeurs inconscients.

C'est cet échec, qui est d'abord, pour Pestalozzi, l'échec de la plus chère de ses idées, celle d'une régénération de l'Etat en et par la liberté, qui va constituer le "fondement" (*Grundlage*) de ses *Recherches*, au même titre que l'échec du Neuhof avait été au point de départ de la démarche de l'*Abendstunde* (23). Et l'on pourra voir, dans la première partie de l'ouvrage de 1797 comme dans le recueil de fables qui paraît la même année et doit précisément illustrer les points de départ (*Anfangsgründe*) de sa réflexion de l'époque, s'étaler à souhait la grande contradiction : celle d'une humanité fondamentalement inadéquate à la réalité de sa notion en ce qu'on peut imaginer pour elle de plus achevé objectivement, dans l'Etat régi par le droit (*Staatsrecht*), et subjectivement, dans l'élan religieux (*Religion*) (24). Pestalozzi pose ainsi devant lui, comme devant chaque homme, les deux éléments qui avaient constitué jusqu'ici la structure la plus intime de sa réflexion, laissant ainsi déjà entendre que l'Etat comme la religion ne sont plus désormais les formes ultimes en et par lesquelles l'homme est pensé, mais tout au plus des formes par le moyen desquelles l'homme se pense. A la déclaration de non-christianisme de la lettre du 1er octobre 1793 à Nicolovius, répond ici l'aveu que "le rêve qui a englouti ma vie a disparu ; le droit de la société ne me satisfait pas, l'état de la société ne m'accomplit pas" (25). Ni le droit ni la religion ne parviennent plus à combler l'insatisfaction de l'homme, l'un comme l'autre ne peuvent plus faire l'économie de l'intérêt que chacun y prend : on se souvient ici des phrases du fragment de 1787 sur l'origine des concepts moraux, où la racine du droit comme celle de la vérité étaient situées dans l'*Interesse* (26). L'homme recherche déjà autre chose en-deçà de ce qu'il pense le plus naturellement.

Le moteur de cette contradiction, c'est l'égoïsme foncier de l'homme, sa *Selbstsucht*, qui pose le moi en face de la nature comme

en face du reste de l'humanité, mais, devant la menace que constitue immédiatement pour chacun l'égoïsme de l'autre, n'échappe pas à la nécessité de se conjuguer avec celui-ci, sans cependant renoncer aucunement à ses prétentions, dans le seul but d'obtenir la satisfaction de ses désirs "plus facilement, plus sûrement et de façon plus apaisante" qu'il ne l'eût fait sans cette union (27). Le moi se trouve ainsi engagé en fait dans l'organisation sociale, mais celle-ci, loin d'apaiser la *Selbstsucht*, alimente au contraire en elle de nouvelles prétentions, qui vont à leur tour entraîner de nouvelles exigences sociales, etc... (28). Dans cette situation apparemment sans issue, l'homme ne désespère cependant pas de voir son désir de bien (*Wohllwollen*) s'achever dans une réconciliation tant avec soi-même qu'avec ses semblables ; mais ce désir n'échappe pas lui-même à l'emprise de la *Selbstsucht*, et s'il se sublime en amour (*Liebe*), puis en religion (*Religion*), c'est encore sous l'impulsion d'une conscience toujours plus aigüe du caractère "sensible et animal" d'une démarche qui présentait cependant, dans son premier mouvement au coeur de l'homme, toute la garantie de pureté (29). Comme le notait déjà Pestalozzi, vers 1785/6, à la lecture des oeuvres philosophiques de Shaftesbury, l'égoïsme, s'il n'est pas le seul ressort de la nature, est bien celui qui domine tous les autres, et il ne leur cède la place que dans la mesure où il est lui-même satisfait : "il se mêle lui-même à la jouissance des autres tendances fondamentales, s'y suspend et s'y insinue à ce point que les autres apparaissent la plupart du temps en nous comme des branches de celui-ci" (30). Pestalozzi s'exclamera devant Nicolovius : "Ah, toute la marche de mon existence est entachée d'égoïsme et de basses inclinations !" (31).

Chaque élément qui constitue l'organisation sociale, dans sa réalité comme dans son idéalité, vibre ainsi et finit par éclater de la contradiction qui l'habite entre une *Selbstsucht* qui l'appelle et la produit, et cette même *Selbstsucht* qui la nie pour se réaliser plus complètement dans une structure sociale plus apte à la satisfaire en tant que telle. Le processus prend naissance dans la conscience, encore obscure, que prend l'homme, dans la détresse provoquée par la rupture de son instinct naturel (*Unbehulflichkeit*), de l'intérêt d'unir ses forces à celles de ses semblables pour affronter la

nature avec plus de succès (*Einsichten*). Il prend consistance dans la prise de possession de la nature (*Besitzstand*), bientôt garantie comme propriété (*Eigenthum*) par un contrat tacite qui consacre l'état social de fait (*Gesellschaftlicher Zustand*). Le mouvement s'accélère avec la prise de conscience de l'injustice de cette situation, la dénonciation de l'arbitraire du pouvoir (*Macht*), sa tentative pour se justifier à travers la mascarade de l'honneur (*Ehre*), qui ne fait cependant que rendre plus insupportable, moins justifiable naturellement, la différence entre la soumission du plus grand nombre et la domination de quelques-uns (*Unterwerfung, Beherrschung*) : cette première grande contradiction de l'humanité sociale, qui consacre en même temps la première grande victoire de la *Selbstsucht* sur l'organisation de la société telle qu'elle s'est constituée naturellement, débouche à son tour sur l'exigence d'une société désormais fondée sur la loi reconnue par chacun et par tous, gouvernés et gouvernants (*Gesellschaftliches Recht*). Les égoïsmes, qui acceptent pendant un temps, celui du système féodal, de jouer le jeu de la loi dans l'équilibre des droits et des devoirs (*Adel*), ne tardent pas à se déchaîner de nouveau en même temps que se rompt, sous l'impulsion du commerce en particulier, cet équilibre précaire : les prétentions des nouveaux enrichis s'enflamment, le pouvoir, qui ne peut être de reste, se gonfle à son tour et son aberration culmine bientôt dans l'appropriation du droit par un seul (*Kronrecht*), qui produit bientôt son contraire absolu, la confiscation du droit par la populace (*Freiheit*) : tout projet social est alors ressenti comme l'expression d'une tyrannie naturelle de l'homme (*Tyranei*), et le genre humain, pris au piège de l'organisation qu'il a produite, ne semble plus avoir d'autre issue que la révolte vide ou la somnolence sociale (*Auf-ruhr, Erschlaffung*). Le processus s'achève sur le "pressentiment", subtilement exprimé à travers la reproduction, infidèle, d'un poème de Goethe, que "toute joie de l'existence s'échoue contre les institutions officielles de l'état de la société", et par une reprise, ponctuée d'interrogations, de l'ensemble du mouvement (*Staatsrecht*).

Cet ordre n'est assurément pas le fruit de la pure imagination de Pestalozzi. Comme il nous presse d'entrée de ne jamais l'oublier, ce processus n'est autre, en fait, que la marche de sa propre existence et la succession de ses propres expériences. On n'a aucune peine

en effet à reconnaître à la lecture des premières pages des *Recherches* les éléments du rêve qui a porté la "grande conception" des années quatre-vingts, avec sa foi centrale en l'existence d'un Etat du droit qui serait capable de réconcilier, par-delà les imperfections de fait de la société, les égoïsmes humains entre eux, en même temps que dans la capacité d'une aristocratie à retrouver la pureté des vertus féodales. La grande désillusion née du destin historique du cri de 1789 est également en bonne place : elle apparaît même, dans son rôle décisif, dès le petit apologue dédicatoire de l'ouvrage, dans la façon dont le noble d'une part et celui, d'autre part, qui a préféré travailler au sein de l'humanité la plus humble, après avoir l'un et l'autre, avec des fortunes diverses, recherché "la vérité pour le peuple", sortent d'un long entretien sur leur expérience à chacun en ayant tous les deux sur les lèvres cet aveu : "Nous étions l'un et l'autre bien intentionnés. Et nous nous trompons l'un et l'autre" (32). Présent est enfin, dans la dernière phrase de la description des *Recherches*, l'état languissant d'une humanité, celle de Pestalozzi dans les "pensées nocturnes" de 1794, qui semble avoir perdu, avec ses illusions sur la réalisation historique de la liberté, sa raison d'exister comme sa raison d'agir.

Il faudrait étudier par le détail chacune des catégories sociales qui constituent l'ossature de la *Grundlage*, en renouant tous les fils qui la rattachent à la réflexion antécédente de Pestalozzi sur le savoir, sur la propriété, sur le droit naturel, sous le pouvoir, etc. Pour nous limiter à l'exemple du savoir (*Wissen*), nous noterons que le péril n'est plus seulement, comme au temps de l'*Abendstunde*, qu'il s'échappe de la sphère des choses humaines, mais tout autant qu'il s'y laisse engluier comme dans une "fange insondable" : la connaissance n'a plus ainsi de lieu naturel, elle est immédiatement prise dans le mouvement intéressé de rapprochement des hommes et tout aussi vite emportée par la prétention égoïste, prétention dont le récit de la faute originelle dans la Genèse fournit la première et permanente expression ("Ainsi en fut-il au début, et ainsi en est-il toujours") (33). L'analyste scrupuleux de la première partie des *Recherches* aurait encore à montrer comment, les catégories sociales établies dans leur distinction, tout se mêle de nouveau dans la façon dont chacune est traitée, comme dans une symphonie où la succession

rigoureuse des mouvements n'empêcherait pas le thème de l'un de resurgir au beau milieu du thème de l'autre, sans oublier la présence de thèmes qui annoncent déjà les développements postérieurs à la *Grundlage* (34). Là où le lecteur pressé serait tenté de parler de confusion, nous parlerons plutôt d'une surprenante élaboration qui s'efforce de brasser, à chaque point de vue pris sur l'ensemble, toutes les composantes d'une réalité multiforme.

Ce qui vient d'être dit au sujet des formes extérieures de la réalisation de l'humanité, vaut également pour ses formes intérieures. Celles-ci ne sont d'ailleurs pas pensables hors du rapport dialectique qu'elles entretiennent avec celles-là. C'est parce que le *Wohlwollen* s'est brisé, et continue à se briser, contre les obstacles (*Hemmungen*) que constituent, pour le pur désir d'humanité, les institutions sociales de ce monde, que l'humanité sociale a pu progresser, par l'effort (*Anstrengung*) et l'activité (*Betriebsamkeit*), à travers et malgré ces institutions, dans le sens de la réalisation d'un bien-être (*Behaglichkeit*) dont la nature ne peut assurément frustrer l'homme : la leçon de l'échec du Neuhof se trouve ici enregistrée (35). Comme est encore enregistré, dans la façon dont l'amour humain (*Liebe*) est présenté comme indissolublement lié à l'obéissance et à la crainte, le chemin qui mena Pestalozzi de l'extase de l'*Abendstunde* à la poigne de Gluphi (36). Et si, désespérant de l'amour humain devant la profondeur de son propre égoïsme, l'homme n'a plus d'autre recours que "le coup d'audace le plus téméraire de la nature", le *salto mortale* hors de lui-même, il faudrait encore retrouver derrière les formules très balancées de Pestalozzi toute la profondeur de sa réflexion des années 1785/7 sur la religion, ses prétentions et ses illusions : toute la réalité, tant objective (révélation) que subjective (foi, prière) du christianisme appartient désormais à l'humain, à la "fange de ce monde", et aucune de ses manifestations n'échappe à la limitation "des représentations sensibles et des désirs animaux", tandis que sa substance, ce que la lettre à Nicolovius appelait son "noyau", ce par quoi la religion est vraiment *göttlich* (divine) et pas seulement *gottesdienstlich* (de l'ordre du service *humain* de Dieu), ne fait qu'un désormais avec le simple désir de l'homme de s'élever au-dessus de la nature sensible, un mouvement dont chacun est le seul maître et juge : "La substance de

la religion, résume Pestalozzi, n'est rien d'autre que le jugement intérieur de moi-même sur la vérité et l'être de moi-même. Elle n'est rien d'autre que l'étincelle divine de ma nature et de ma force de me juger, de me maudire et de m'acquitter moi-même en moi-même" (37).

Ses analyses achevées, Pestalozzi en pétrit de nouveau la substance pour façonner "l'image de l'homme telle qu'elle se présente aux yeux de [son] individualité", image bientôt complétée par celle "de la proche dissolution des Etats" (38). Cette reconstruction imaginaire lui permet de rendre mouvement et vie à une humanité, et d'abord à son humanité, qui courait le risque de se laisser réduire à l'assemblage de quelques catégories. Chemin faisant de l'homme à l'état naturel jusqu'à sa rencontre de l'autre, puis de l'élaboration de l'Etat à sa décomposition, Pestalozzi apporte quelques précisions intéressantes : que les hommes "sentent", avant même de savoir et d'entreprendre, "ce dont ils sont capables une fois réunis" ; le rôle central de la parole dans le passage, chez l'homme, de l'animalité à l'humanité, qui est immédiatement légalité ; la place décisive de la classe moyenne (*Mittelstand*), désignée comme "la moelle du pays"... (39). S'il bondit à plaisir d'images en images et déploie en particulier tout son talent dans la description pathologique de l'Etat au bord de sa dislocation, toute la profusion demeure cependant solidement maîtrisée dans les limites d'une idée exprimée de la façon la plus heureuse par cette formule : "L'homme est une haute merveille dans les ténèbres cahotiques de la nature inexplorée. Dans un retour éternel, il tue son bonheur par la prétention de son droit, et son droit par la prétention de son bonheur. C'est ainsi qu'il va, malheureux et sans droit, et porte la responsabilité de son épuisement en lui-même" (40). Il n'en va pas autrement des Etats : "Les Etats prospèrent et se corrompent comme l'homme, ils ne sont rien que l'homme lui-même, dans la façon dont il prospère publiquement, et se corrompt publiquement, dans la façon dont, réuni aux autres, il utilise sa force pour son bien ou pour sa corruption" (41).

La "marche de la nature" conduit ainsi le genre humain dans une impasse : le désir d'humanité de chacun n'est pas naturellement adéquat à l'humanité qui se constitue. Parvenue à ce terme, l'humanité

historique est désormais condamnée à refaire éternellement le cercle qui la fera passer, "selon les grandes lois d'airain de notre existence", d'une espérance de bonheur à une espérance de droit, d'un ordre social plus satisfaisant à une insatisfaction plus sensible en présence de cet ordre (42). La nature n'offre plus la garantie d'une synthèse *a priori* entre le bonheur particulier et la loi commune : l'univers de l'Abendstunde est définitivement rompu.

Est-ce à dire maintenant que le "développement du genre humain" s'achève avec cette marche de la nature ? Nullement. En vérité, tout commence seulement maintenant pour l'homme : "La nature a fait complètement son oeuvre : à toi de faire aussi la tienne !" (43).

L'homme comme oeuvre de soi-même

Nous entrons dans la partie centrale des Recherches, *Das Wesen meines Buchs*, préparée par une transition à partir de ce qui précède, une première présentation, puis une longue élaboration du point de vue essentiel, et suivie de l'énoncé de quelques résultats immédiats qui découlent du nouveau point de vue acquis (44). Pestalozzi semble beaucoup se répéter dans ces pages : à y regarder de plus près cependant, on remarque que les grands thèmes sont introduits, amplifiés, développés avec un art consommé de symphoniste. Rien, dans cette présentation pourtant très mouvante, n'est laissé au hasard.

Il en est ainsi de la transition de la *Grundlage* vers le point de vue fondamental du livre (45). Pestalozzi a donc, par le constat même que l'homme ne pouvait s'accomplir en fait absolument ni dans sa particularité ni dans son universalité, trouvé la vérité, devenue, à travers l'image qu'il s'est donnée de la décomposition de l'humanité sociale, sa vérité. Ce chemin, l'auteur des Recherches n'a pu que le parcourir seul, à travers la singularité de ses expériences : "Il doit en être ainsi (*Es soll also seyn*). Mon image de l'homme ne doit être, comme mon livre, rien que la vérité qui repose en moi, sinon ce

serait un tissu de mensonges contre moi-même et contre mon but"(46). Parvenu à ce résultat pour son propre compte, Pestalozzi n'échappe pas alors à la question qui a préoccupé les philosophes de tous les temps : comment se fait-il que certains hommes, en l'occurrence lui-même, accèdent ainsi à la vérité et s'assurent du même coup "un degré de bien-être social et de dignité morale", alors que le reste de l'humanité continue à gémir dans les douleurs de l'absence éternelle de droit ? La question est cruciale pour celui qui n'a jamais voulu vivre que pour le service des autres : "Il me faut ici trouver la lumière, ou bien l'impression que la marche de mon existence a faite sur moi demeurera jusqu'à ma tombe un chaos devant mes yeux" (47). Il ne sera jamais question, pour le fils de Zwingli, de se sauver seul.

La réponse à la question ainsi posée, Pestalozzi la formule en ces termes qui concluent un ample développement : "L'homme est privé de droits et en plein désarroi parce qu'il ne fait rien de la vérité et du droit" (48). Et il ne lui vient pas à l'idée de faire usage de l'une comme de l'autre parce que, comme Pestalozzi en a fait la malheureuse expérience pendant toute la période précédente, il demeure prisonnier d'une double illusion, d'un double idéalisme, l'un objectif, qui lui fait penser que "les circonstances font l'homme", et l'autre subjectif, selon lequel au contraire "l'homme fait les circonstances, a en lui-même une force de les diriger diversement selon sa volonté" (49). En réalité cependant, lorsque l'homme se regarde tel qu'il est effectivement (*wirklich*), et non plus seulement tel qu'il se voit idéalement ("*Soviel sah ich bald..*"), il observe que, s'il est bien ce qu'il est par la contrainte sociale (les "circonstances", le non-moi), il ne peut s'empêcher de poser, en tant qu'individu (*Ich*), la question du bien pour lui d'une telle situation, mais il est de nouveau dans l'impossibilité de se référer, pour juger de ce bien, à un état d'où la contrainte serait évacuée (50). Puissance de la sensibilité (*Sinnengewalt*) et contrainte sociale (*Zwang*) : les deux instances s'appellent et se provoquent ainsi mutuellement, à l'avantage de l'homme, sans que l'une ne puisse remporter sur l'autre une victoire décisive (51). La volonté de l'homme est donc *naturellement* liée aux "circonstances", elle garde une racine animale (*thierischer Wille*), et si l'homme veut être plus que

son animalité - et il ne peut, sans renier sa nature, renoncer à dépasser la part seulement sensible de son être -, il lui faut se rendre maître de ce guide naturel, de ce guide en et selon la nature, qu'est la volonté. Il lui faut comprendre qu'il n'a plus d'autre issue que d'*agir* sa volonté dans sa détermination sociale : "Vérité et droit ne sont pour notre race, dans la mesure où elle agit seulement animale, où elle est simple force physique, à la vérité absolument rien. Vérité et droit ne lui sont quelque chose que pour autant qu'elle s'en fait quelque chose, que pour autant qu'elle n'agit pas selon sa seule animalité, qu'elle n'est pas pure force physique" (52).

De l'*usage* de cette volonté naturellement ancrée dans le monde des déterminations, l'homme, qu'il soit voyant ou aveugle, libre ou esclave, honnête ou canaille, est intégralement responsable (53). De ce point de vue, toutes les aberrations sociales se valent : celle du roi qui, sous prétexte d'autorité de l'Etat, cède à son penchant à la tyrannie, comme celle de l'homme du peuple qui, sous couvert de liberté et d'égalité, ne résiste pas à la tentation de l'anarchie ; celle du patricien qui, derrière le mot d'aristocratie, dissimule toujours plus mal son penchant à l'oligarchie, puis, sa prétention démasquée, parle de respect du rang social, alors qu'en réalité il resserre, par l'administration, son emprise sur les individus ; celle du marchand et de l'artisan, avides de monopoles, comme celle des intellectuels qui s'abandonnent aux délites empoisonnés du "bavardage affamé de leurs âmes impuissantes", comme celle des prêtres enfin, qui, à travers leurs discours sur "le repos en Dieu", le "sacerdoce royal", la "sainte fidélité au devoir" et "l'imitation d'un homme", cachent leur volonté perverse de dominer le peuple en l'endormant, d'investir les structures sociales dans le but de ravalier les sujets au plus bas degré de la sujétion (54). Puisse l'homme prendre conscience que de l'usage de chacune de ces fonctions sociales, produites par la nature dans la simplicité de son mouvement, chacun est désormais responsable devant les autres, eu égard à la liberté qu'il garde d'utiliser cette fonction au bénéfice de son seul égoïsme !

Pestalozzi peut maintenant donner une première présentation

systématique de son point de vue fondamental :

"Il m'est devenu toujours plus clair que l'homme, ou bien plutôt moi-même, je me représente la vérité et le droit d'une façon essentiellement différente, lorsque je sens, pense et agit tel que l'homme sans contrainte ni violence sent, pense et agit toujours, ou lorsque je sens, pense et agit tel que l'homme apprend à sentir, à penser et à agir par l'art et la contrainte de la vie civile.

"Ou bien enfin, lorsque je sens, pense et agit comme je dois (*soll*) lorsque je reconnais mon indépendance intérieure par rapport à mes désirs animaux et à mes prétentions sociales comme le fondement de mon jugement sur la vérité et le droit.

"Il m'est apparu de plus en plus clairement que la vérité et le droit se présentent à moi dans une lumière inégale, selon que je reconnais mon instinct, ou que je reconnais mes prétentions civiles, ou que je reconnais l'accord avec le plus noble et le meilleur que je puisse reconnaître, comme le fondement en moi-même de mon jugement sur la vérité et le droit. Je crus maintenant qu'il me faudrait chercher la solution des contradictions qui semblent exister dans ma nature, dans la différence essentielle de représentation de la vérité et du droit dont ma nature est capable" (55).

La façon dont chaque homme se représente le monde (*Wahrheit*) comme celle dont il marque sa prétention à son endroit (*Recht*) impliquent ainsi chez lui la mise en oeuvre de trois démarches "essentiellement différentes" : l'une qui me fait tout considérer et tout entreprendre en fonction de mon égoïsme, la seconde par laquelle je ne puis échapper à la nécessité de prendre en compte, dans cette considération et dans cette action, le "contrat" qui me lie aux autres, la troisième qui m'arrache à la contradiction des deux précédentes et me permet de juger de l'une et de l'autre du seul point de vue de leur influence sur mon "ennoblissement intérieur" (56). Chacun est donc triple en soi-même par rapport à soi-même, selon qu'il se regarde comme un être animal, comme un être social ou comme un être moral, et selon qu'il agit selon un droit naturel, selon un droit social ou selon un droit moral (57). Trois points de vue peuvent être ainsi pris sur l'homme : celui de l'état de nature

(*Naturstand*), qui correspond à la situation de notre concupiscence sensible sans tenir compte (*ohne Rücksicht*) des exigences sociales ; celui de l'état de société (*gesellschaftlicher Zustand*), qui considère ces mêmes désirs en tenant compte (*mit Rücksicht*) de ces exigences ; celui de l'état moral (*sittlicher Zustand*), qui les traite du seul point de vue (*bloss in Rücksicht*) de "l'accroissement de ma dignité intérieure" (*meine innere Veredelung*) (58).

Pestalozzi va maintenant développer amplement chacun de ces trois états de l'homme (59). La lecture de ces analyses révèle cependant vite où se situe leur centre de gravité : dans l'état social. On en voudra pour première preuve la manière dont la description de l'état de nature nous introduit très vite dans le contexte social, et la façon dont la présentation du troisième état nous renvoie constamment au second (60). L'état de nature comme l'état moral sont en fait repoussés, dans l'analyse de Pestalozzi, aux deux limites extrêmes d'une humanité qui est essentiellement sociale : il serait plus exact de parler à leur propos de deux points de vue pris sur la situation de l'homme dans l'état de société, l'un exprimant ce qu'il recherche à travers son insatisfaction d'individu sensible à l'endroit de la réalité sociale, l'autre exprimant ce qu'il est naturellement en droit d'attendre de cette même réalité compte tenu de son insatisfaction.

Deux abstractions certes, mais deux abstractions qui permettent à l'homme de donner sens à la réalité sociale à partir de la totalité de ce qu'il est, et veut être en et malgré cette réalité. De ce point de vue, l'état naturel, dans la pureté de sa non corruption, et l'état moral, dans la perfection d'une humanité où la corruption serait enfin surmontée, s'appellent mutuellement : l'homme n'en viendrait même pas à envisager, et encore moins à réaliser, la possibilité de son achèvement s'il n'avait pas déjà en lui l'image d'une innocence première, que le contact avec la réalité sociale serait venu corrompre *ensuite* (61). Le mal, que représente le donné social du point de vue de la réalisation de ma nature sensible, est mal nécessaire dans la perspective de la réalisation d'un bien qui n'échappe pas à la nécessité d'être à la fois mon bien et celui de mes semblables. C'est tout cela qui veut être suggéré à travers le

jeu dialectique des trois états.

Les principes fondamentaux du système de Rousseau ne sont donc pas reniés, mais aménagés pour laisser place à ce contre quoi, à vrai dire, le Genève avait élaboré sa construction : la réalité sociale en même temps que la possibilité d'une action sur cette réalité. Nous retrouvons en effet l'état de nature des *Discours*, compris comme "le degré suprême d'intégrité animale", où l'homme est "pur enfant de son instinct" et se montre "plein de bienveillance" pour tout ce qui l'entoure, nature, animaux, autres hommes : "C'est ainsi qu'il vit sur la terre entière lorsqu'il trouve la jouissance sensible sans effort et la sécurité sans soucis" (62). A l'autre extrême, c'est l'univers du *Contrat Social*, où l'homme fait naturellement de ce qu'il doit la loi de ce qu'il veut et où il se retrouve soi-même par-delà la mutilation sociale (53). Mais l'un comme l'autre états, qui se déploient chez Rousseau sur les ailes de l'imagination, ne durent pas plus ici que l'instant d'une représentation.

L'état de nature d'abord : à peine posé, il se corrompt. Une phrase de la *Grundlage* nous en avait déjà averti : "le temps de mon innocence animale passa comme un instant, ma corruption animale fut soudain là et dura longtemps..." (64). Dans l'analyse du *Naturstand*, Pestalozzi multiplie les interrogations : un tel état est-il seulement "pensable" ? Existe-t-il, concrètement, un moment où l'état d'enfance de l'homme est "tout à fait pur" ?... A la seconde question, il répond : "Il existe à vrai dire un tel état, c'est l'instant où l'enfant vient au monde. Mais aussitôt que cet instant est là, il est passé. Avec le premier pleur est franchi le point d'où part à proprement parler l'innocence animale de l'enfant. A partir de ce premier cri, l'enfant, à chaque sentiment d'un besoin insatisfait, d'un désir inassouvi, d'une douleur quelconque, s'éloigne toujours plus de ce point à l'infini..." (65). Il s'ensuit - et c'est la réponse à la première question - que l'homme, s'il est bien habité par l'idée d'un tel état d'innocence, ne peut pas, dans la réalité de son existence, le "connaître", mais doit se contenter de le "pressentir" (*ahnden*), d'en avoir, écrit encore Pestalozzi, "une sorte de conscience" (66).

La présentation de l'état moral obéit au même mouvement de position de sa définition, puis d'un reflux qui, de formule en formule, vide la définition de sa substance. Il est en effet proclamé d'entrée que l'homme possède en lui-même une force de se représenter et de saisir toutes les choses de ce monde indépendamment de sa concupiscence animale et de son conditionnement social, que cette force est, au plus profond de sa nature, autonome, qu'elle ne doit rien ni à la part animale ni à la part sociale de son être (67). Nous apprenons cependant, quelques lignes plus loin, que l'homme, compte tenu de sa situation, ne peut être "purement moral", c'est-à-dire, qu'il est dans l'incapacité "de sentir, de penser et d'agir indépendamment de [sa] nature animale et de [sa] condition sociale" (68). Pestalozzi en vient bientôt à dire que, même si la pure moralité était possible, il ne serait pas souhaitable pour l'homme qu'elle se réalisât (69). Et il finit par proclamer : "La propriété immaculée de l'innocence n'est pas le lot de l'homme mortel, il l'a perdue dès le premier pleur au sein de sa mère, et meurt avant de l'avoir restaurée en sa poitrine. Il la voit aux deux limites de son existence, et vit en leur milieu, ballotté par la tempête de sa faute ; c'est ainsi qu'un navigateur voit au sud et au nord un endroit brillant derrière les nuages, tandis qu'il est ballotté sur son bateau par la tempête de la mer et du ciel, au point de sombrer" (70).

Cette tempête, entre le ciel de l'humanité achevée et la mer des réalités humaines, c'est la condition de l'homme dans l'état de société. Il y entre dans la corruption de son état naturel, lorsque, coupé le cordon de l'instinct qui le liait harmonieusement au reste de l'univers, il lui faut désormais conquérir sa jouissance par l'effort et sa sécurité à travers les soucis, que sa bienveillance fait place à l'égoïsme et au désir de dominer, de violer et de tuer, qu'il doit, pour subsister, atteler le boeuf à la charrue et se lever avant le soleil pour toucher ses intérêts (71). Et c'est précisément la corruption de sa nature qui le pousse à se rapprocher de ses semblables, dans la mesure où, d'une part, la perte de l'innocence première le précipite immédiatement dans un état de guerre, générateur d'insécurité et bientôt de lassitude, et qu'il ne tarde pas, d'autre part, à sentir tout l'avantage qu'il pourrait tirer, pour son

propre compte, d'un rapprochement avec ses semblables (72). La constitution sociale naît de cette double attitude de l'individu qui accède à l'idée d'un droit et accepte d'entrer dans un contrat dans le but immédiat d'assurer sa propre conservation (*Selbsterhaltung*) et dans l'espoir plus lointain de retrouver cette harmonie avec le reste de l'univers (*Wohlwollen*) qui avait été son lot dans l'état de nature (73).

L'ambiguïté de cette origine marque ainsi l'institution sociale dans tous ses mécanismes. Dans la mesure, d'une part, où elle réside essentiellement "dans les limitations de l'état naturel" et que l'individu n'est pas naturellement porté à accepter ces empiètements, chaque progrès social sera ressenti par lui comme une "mutilation" (*Verstümmelung*) et prendra à ses yeux l'apparence d'une "tromperie" (*Täuschung*), de sorte que la vie en société ne sera dans sa réalité rien d'autre qu' "une poursuite de la guerre de tous contre tous, qui commence dans la corruption de l'état de nature et ne fait que changer de forme dans l'état de société, mais n'en est pas pour autant menée avec moins de passion : au contraire, l'homme la mène dans cet état avec toute la roublardise et toute la dureté de sa nature mutilée et insatisfaite" (74). Dans le même temps cependant, à mesure qu'il voit sa force naturelle consolidée à la faveur de la propriété et protégée par la loi et le gouvernement, l'homme voit s'éloigner toujours plus pour lui la possibilité d'un retour en arrière et s'imposer avec toujours plus de rigueur la nécessité pour chacun de se plier, "qu'il le veuille ou non", à la contrainte sociale (75). De cette contradiction fondamentale qui mine la vie de l'homme en société, Rousseau avait été le témoin impuissant, et l'homme d'action Pestalozzi avait longtemps cru pouvoir la résoudre comme s'il ne s'agissait que d'un nouvel accident dans le cours d'une humanité essentiellement, naturellement sensée : *Léonard et Gertrude* avait vécu, jusque dans sa seconde version, de cette illusion.

La nouveauté de la présentation des *Recherches* - une nouveauté qui, à vrai dire, a fait son chemin en même temps que l'insatisfaction renouvelée du romancier à l'endroit de sa construction -, c'est que la contradiction ainsi vécue ne peut plus être résolue au plan

des termes et des réalités qu'elle met en présence. Le principe qui guide ici les analyses, c'est que l'humanité sociale en est arrivée à un degré d'exacerbation des jouissances sensibles et à un point de raffinement des contraintes communes tels qu'il n'est désormais plus possible de trancher la contradiction ni au profit du seul individu, ni surtout au profit de l'Etat. L'imbrication des intérêts particuliers et de l'intérêt commun est devenue à ce point inextricable que les inégalités entre les individus sont plus sensibles que jamais, mais que toute intervention autoritaire pour les réduire fait pousser aux intéressés des cris d'écorchés vifs. Parvenue à ce moment où l'organisation sociale a tellement fait ses preuves que l'individu ne peut plus sérieusement songer à revenir à la barbarie primitive, et où sa force particulière est à ce point aiguësée qu'il ne supporte pas toute forme tyrannique de pouvoir, l'humanité est désormais condamnée à tourner sur elle-même dans le grand cercle qui la fait passer du bonheur au droit et du droit au bonheur : "Plus grande est cette force (celle qui me pose en face de l'organisation sociale), plus grand est également l'attrait de mon égoïsme animal pour une protection violente de mes prétentions animales. Il s'ensuit que les maux de l'état de société s'accroissent toujours dans la mesure où des forces animales disproportionnées trouvent libre champ en celui-ci" (76).

La principale victime de cette perpétuation de la contradiction historique entre l'individu et sa réalisation sociale, c'est bien évidemment l'Etat, la forme politique en tant que telle, dont Pestalozzi avait longtemps attendu, à travers le bon vouloir et l'action appropriée d'Arner, une régénération radicale de la société. Le centre du développement de l'état social dans les *Recherches* est ainsi occupé par un puissant discours subversif qui prend pour cible toutes les manifestations de l'Etat, dénoncé comme "un labyrinthe de la tromperie" (77). Des hommes qui gouvernent, l'individu n'a rien de bon en soi à attendre : "Toute forme de gouvernement, explique Pestalozzi qui met ici dans le même sac "le royalisme, l'aristocratie et le démocratisme", est, en vertu de son essence, en constante oscillation entre les prétentions égoïstes de notre nature animale et la pureté des besoins publics et de la volonté publique" (78). Monarque ou démocrate, l'homme en place n'a aucune raison de mettre

son égoïsme naturel sous le boisseau, et s'il parle le langage de la confiance et de la bienveillance, il faut s'en méfier doublement (79). L'imposture culmine dans l'idée d'une socialisation qui ferait de chaque individu dans l'Etat "une simple tête, un numéro, un fusil, bref, l'élément mort d'un être n'existant que comme masse" (80). Au "système héroïque de l'esprit de cabinet français", qui tend à contaminer toute l'Europe, il est urgent de substituer une démarche mesurée des gouvernants, qui, dans le respect du vrai sens du droit et de ce que les hommes recherchent à travers lui, ne connaissent "aucune totalité sinon dans les individus, et aucune perfection sociale de la totalité qui soit fondée sur la corruption sociale des individus" (81). Le combat entre l'esprit catholique, qui continue d'inspirer toutes les tendances centralisatrices et égalisatrices, et l'esprit de la Réforme, qui sut ébranler le fondement de cette inspiration, se poursuit au coeur de chaque nation européenne, catholique ou non (82). Il est assurément décisif pour l'Europe "que son existence 'à la Louis XIV', ou plutôt la façon dont on singe celle-ci misérablement et généralement, trouve enfin son terme, et que l'homme dans sa patrie puisse, d'une façon générale, paraître de nouveau devant soi-même et devant ses autorités en tant que Soi-même (*als Er selbst*)" (83).

De ce que les hommes sont naturellement portés à détourner le pouvoir et toute institution sociale dans le sens de leurs intérêts, il ne faudrait cependant pas conclure que chacun n'a plus désormais qu'à retirer son épingle d'un jeu truqué de bout en bout. D'abord, en admettant qu'il puisse la retirer, l'individu, au point de dépendance sociale où il se trouve engagé, n'en rendrait que plus vive la conscience de son malheur (84). Ensuite, il ne faut pas perdre de vue que l'organisation sociale, si elle aiguise assurément les appétits particuliers, permet également, en rapprochant les hommes malgré eux, à leur bienveillance naturelle (*Wohlwollen*) de reprendre vigueur et de se développer à mesure que la *Selbstsucht* est assouvie : celle-ci, tout en demeurant le moteur de l'humanité sociale, creuse ainsi sa propre tombe tant au plan du droit objectif que de la moralité subjective (85). Enfin et surtout, seul un niveau suffisant de droit établi et de liberté assurée va permettre à l'homme de franchir le pas auquel Pestalozzi va maintenant le convier (86).

L'impossibilité dans laquelle l'homme, parvenu à un certain degré de droit et de liberté, se trouve désormais d'incurver de façon décisive la marche de la nature dans le sens de l'intérêt particulier en soi ou dans celui du bien commun en soi, est en effet, pour celui qui ne se résigne pas à abandonner l'humanité dans une impasse, porteuse d'une précieuse indication qui va bouleverser complètement la perspective. Si liberté naturelle et droit social sont appelés à se livrer en l'homme un "combat éternel", si je suis voué, par mon animalité (*als Thiermensch*), à vivre "complètement insatisfait" dans une société hors de laquelle, cependant, il n'est même plus pensable que je trouve mon achèvement, n'est-ce pas, conclut Pestalozzi, que "ma destinée humaine" (*meine Bestimmung*) implique "que je me croie aussi peu achevé au point atteint par ma formation sociale qu'à celui auquel est parvenue ma seule jouissance sensible" (87) ? Et dans cette contradiction portée à son comble, en même temps que dans la nécessité de la résoudre, n'y a-t-il pas un signe, donné par la nature elle-même, que l'homme cesse de la subir dans un ballottement insensé entre le bonheur et le droit, et se décide à l'*utiliser* désormais dans le sens de la réalisation d'une humanité qui ne doit plus rien à la fatalité naturelle ? La "lacune" ouverte par la mutilation sociale au flanc de ma nature animale et la nécessité, qui s'impose tout aussi naturellement à moi, de guérir cette blessure, se conjuguent ainsi pour faire naître en l'homme, du sein même de la contradiction entre sa force animale et sa force sociale, une force nouvelle : sa force *morale* (88). De la ruine de mon besoin d'humanité qui se brise contre les contraintes de l'humanité de fait, et de l'incapacité de cette humanité à réaliser mon besoin en ce qu'il a de plus profond, va surgir un "besoin nouveau" (*ein neues Bedürfnis*), qui prendra la forme d'un "devoir" (*Pflicht*) s'imposant à moi par rapport à la contradiction de ma propre nature : celui "d'éteindre et d'extirper de moi-même toute corruption de ma nature animale et de mon endurcissement social" (89). La "marche de la nature", qui a porté jusqu'à un certain point le "développement de l'humanité", passe désormais la main à cette humanité, afin qu'elle comprenne d'abord cette marche, à la faveur de la limite à laquelle elle se heurte, comme sa propre marche, et, ainsi libérée en principe de la fatalité naturelle, se mette à marcher d'elle-même dans le sens de la réalisation de son achèvement autonome.

Une humanité nouvelle se lève ainsi devant les yeux émerveillés de l'auteur des *Recherches* : "Voici que tu te tiens sublime à cet instant devant moi, toi, ma nature, sur laquelle je pleurais en gémissant. Sur les ruines de mon propre moi, voici que je te souris à nouveau, et sur les décombres de ses ruines, voici que je me reconstruis moi-même pour une vie meilleure" (90). Et Pestalozzi de reprendre l'ensemble du mouvement dans une image : "Sur la tombe de ma bienveillance animale, le droit social relève fièrement et solidement sa dure tête, et il construit sur la tombe de ma force animale gisant affaiblie un grand autel pour lui-même ; mais la déesse qui trônait dans ma nature avant que le droit social n'existât dans le monde, rit de sa façon de faire présomptueuse. De chaque sacrifice sur son autel s'écoule un baume sur la tombe de ma force gisant affaiblie, mais toujours vivante, et voilà que, fortifiée par ces sacrifices eux-mêmes, elle s'éveille à une vie nouvelle. Il n'en est pas autrement en vérité : le droit social, avec toute la dureté de sa nature, foule complètement à ses pieds la bienveillance affaiblie de mon sens animal corrompu et construit son oeuvre sur le fondement de mes instincts anéantis, sans tenir compte des forces fondamentales affaiblies de ma nature ; mais celles-ci, qui trônaient au plus intime de mon être avant que le droit social n'existât dans le monde, reprennent vigueur en moi-même à la faveur de toutes les conséquences de l'ordre civil, et m'élèvent, au milieu de l'apparence de ma plus profonde corruption animale, jusqu'à la force de me dégager de ma corruption pour me reconstruire moi-même" (91).

L'essentiel est ainsi dit lorsque Pestalozzi, conformément au plan qu'il s'est fixé, s'applique à répondre à la troisième de ses questions : "Que suis-je dans l'état moral ?" (92). Il est précisé que, si la force morale se développe bien "au plus intime de ma nature", elle est cependant "autonome", c'est-à-dire que "son être n'est en aucune façon la conséquence d'une quelconque autre force de ma nature" (93) ; qu'elle s'identifie à mon existence ("elle est parce que je suis, et je suis parce qu'elle est") et qu'elle m'est immédiatement accessible à travers le "sentiment" que j'ai de "me perfectionner moi-même lorsque je fais de ce que je dois la loi de ce que je veux" (94) ; qu'elle est "entièrement individuelle", et

que la vigueur de sa manifestation est même inversement proportionnelle à mon degré d'appartenance à un corps social ou à une faction politique (95).

L'intérêt de ces pages est cependant qu'après avoir posé l'existence de la force autonome, Pestalozzi s'emploie à montrer qu'elle ne peut en réalité se développer que sur fond d'hétéronomie, en référence permanente tant avec la détermination naturelle de l'homme qu'avec sa détermination sociale. Si en effet le vrai bonheur, le vrai droit de l'homme doit bien être cherché au plan où il met en oeuvre sa force morale, et si les deux autres plans, celui de l'animalité et celui de la légalité, rejoignent dès lors le domaine de l'apparence (*Schein*), il n'en demeure pas moins vrai que sans la présence effective du joug social d'une part, et sans, d'autre part, "le rêve d'une tromperie" dont je serais la victime dans la société, eu égard à ce que je recherche naturellement à travers elle, je n'aurais jamais pu accéder au point de vue de la moralité, à ce que Pestalozzi appelle sa *Meisterwahrheit* et son *Meisterrecht* (96). Il reste, renchérit-il, que ma force morale ne cesse de s'alimenter à l'antagonisme vivant entre mon désir sensible, sensible à l'injustice d'une société où il voudrait se voir absolument reconnu, et cette organisation sociale, sans laquelle ce même désir serait livré à l'insécurité de la violence naturelle, et il est bien à craindre qu'il en soit ainsi "jusqu'à ma tombe" (97). Il s'ensuit que *ma* vérité et *mon* droit, ainsi reconstruits dans la perspective autonome de *mon* humanité, ne pourront jamais être pure vérité et pur droit, que je ne serai jamais purement moral en ce monde : "La moralité pure, écrit Pestalozzi, est contraire à la vérité de ma nature, dans laquelle les forces animales, les forces sociales et les forces morales n'apparaissent pas séparées, mais au contraire le plus étroitement mêlées les unes aux autres" (98). Le point de vue d'un univers qui serait "uniquement et exclusivement" moral n'est donc pas souhaitable, car, en négligeant les deux autres points de vue, on "saperait le fondement de l'état intermédiaire par la seule pression et par les seules expériences duquel je puis parvenir à la reconnaissance de la vraie moralité qui englobe et perfectionne la totalité de ma nature et de ma condition sociale" (99). En définitive, conclut Pestalozzi, "ma moralité n'est à proprement parler rien d'autre que

la façon dont je relie la pure volonté de m'ennoblir (*mich zu veredelndeln*), ou, pour parler communément, d'agir selon le droit (*Recht zu thun*), à la mesure déterminée de ma connaissance et à l'état déterminé de ma condition sociale, et dont, en tant que père, fils, gouvernant, sujet, homme libre, esclave, je m'efforce purement et honnêtement de rechercher dans toutes ces conditions non tant mon intérêt propre et ma propre satisfaction que l'intérêt et la satisfaction de tous ceux auxquels je suis, selon ma conviction, redevable tant d'attention, de soins, de protection et de droit, qu'aussi d'obéissance, de fidélité, de reconnaissance et de dévouement" (100).

Toute la construction des *Nachforschungen* trouve ainsi sa clef de voûte dans la notion de *Veredelung*, dont nous n'hésitons pas à rendre toute l'originalité en la traduisant par le terme insolite d'*ennoblissement*. La matière du concept est assurément sociale, car la dignité de chacun, sa reconnaissance pleine et entière d'individu n'a pas d'autre lieu d'expression et de réalisation que la société au sein de laquelle il vit. Sa forme demeure cependant individuelle, dans la mesure où, né de l'insatisfaction de l'individu à l'endroit d'un donné social, le concept ne se réalise de nouveau que pour autant que l'individu juge de la conformité de ce donné avec ce qu'il recherche à travers lui comme individu, encore que comme individu inéluctablement engagé dans l'organisation sociale : la forme, en l'occurrence, n'est pas pensable sans la matière, mais c'est bien la première qui donne sens à un monde désormais posé là pour que chacun le rende sensé à travers son action. Le terme de *Veredelung*, tant à travers son préfixe que sa terminaison, implique encore que le processus décrit est toujours en cours, qu'il n'est jamais achevé et qu'il ne le sera probablement jamais en ce monde historique, encore que celui qui a franchi le pas de la moralité prenne pied dans un univers où il n'attend plus rien d'essentiel d'un monde historique qui a en principe achevé sa course : dans un univers qui le fait désormais apparaître à ses propres yeux comme "une oeuvre immuable" (*ein unveränderliches Werk*) (101).

La notion de *Veredelung* exprime ainsi le triple point de vue de l'homme sur lui-même, tel que Pestalozzi le résume en ramassant toute la substance de son livre dans ces trois formules : comme

oeuvre de la nature, ou de la nécessité, comme oeuvre de ma race, ou du monde, comme oeuvre de moi-même, ou de ma conscience (102). Il appartient à chacun de ne plus être, un jour ce tailleur, ce cordonnier ou ce prince qui accomplit sa tâche sociale, tel un boeuf attelé à la charrue, sans en percevoir le sens pour lui, puis un autre jour ce nostalgique inconsolable d'une humanité qui aurait fait l'économie de la mutilation sociale : il ne tient qu'à chacun de cesser d'être ce que Pestalozzi appelle "un demi-homme civil" (*ein bürgerlicher Halbmensch*), pour se faire, à partir de la compréhension du sens même de la question qu'il pose et repose en présence de toute réponse sociale, un homme achevé dans son rôle social, un citoyen accompli dans son humanité (103).

La véritable nature de l'homme ainsi développée, le critère de l'action sensée est du même coup trouvé : l'éducation comme la législation n'auront qu'à se conformer à ce que recherche au fond la nature dans le développement du genre humain (104). Eclairé sur le sens de sa propre insatisfaction sociale, chacun pourra, à la place qu'il occupe dans la société, agir en connaissance de cause et de fin (105). Et Pestalozzi peut, dans une dernière partie de son ouvrage, donner enfin la clef des "contradictions" qui ont été le lot de son existence avant de constituer le fondement de la réflexion des *Recherches* : "Ces contradictions, explique-t-il, ne sont rien d'autre que l'oscillation de mon moi entre moi-même comme oeuvre de la nature et comme oeuvre de moi-même, entre mes prétentions animales et le droit de ma conscience. L'homme social vit et se meut, en tant que tel, en plein coeur de cette oscillation, et la violence avec laquelle les hommes sapent en général ce bonheur et la paix de leur race, repose entièrement sur la tendance animale à se croire achevé au degré de formation où l'achèvement de son moi n'est pas possible, et à demeurer au plan de cette formation sociale". Or, poursuit Pestalozzi, l'homme, conformément à sa nature, ne peut se satisfaire de ce que la société a fait de lui, et il est alors tenté, ou bien de revenir en arrière vers sa violence naturelle, ou bien de se projeter par-delà sa condition sociale, se condamnant, d'un côté comme de l'autre, à une errance éternelle entre son moi sensible et son moi idéal : seul le passage au point de vue moral doit lui permettre de maîtriser enfin ce mouvement perpétuel (106).

De la plus pauvre de contenu à la plus riche, de la moins contraignante à la plus oppressante, de celle dont on ne prononce le nom qu'avec dégoût à celle qui a le plus de prestige historique, toutes les réalités sociales ne sont donc là, au bout du compte, que pour que l'homme se crée lui-même à partir de ce qu'il est, dans sa dimension à la fois naturelle et sociale. De la connaissance la plus spontanée au droit le plus élaboré, du mouvement d'humanité le moins calculé à la démarche religieuse la plus réfléchie, chaque élément de la structure sociale participe dans le même temps du processus par lequel le moi se donne réalité sociale à la faveur de son rapprochement avec autrui, et de la corruption (de "la proche dissolution des Etats") qui mine toute réalité ainsi constituée, eu égard à ce que chacun recherche au fond à travers elle. Chaque structure sociale n'est là, en définitive, que pour que l'homme s'en serve comme *moyen* en vue de promouvoir l'humanité en lui et autour de lui (107).

C'est l'idée qui présidera à la reprise, dans la dernière partie des *Recherches*, des catégories qui avaient constitué l'ossature de la *Grundlage* (108). On notera cependant les modifications sensibles apportées à l'agencement des divers éléments, qui ne s'enchaînent plus ici selon la production de l'histoire, mais sont ordonnés selon la perspective nouvellement acquise sur une réalité sociale que l'homme se doit d'abord de reconnaître en ce qu'elle est, avant de l'utiliser dans le sens de ce qu'elle doit être pour lui : c'est ainsi que le concept de droit apparaît d'abord comme le droit le plus fort (*Recht*), qui ne tarde pas à appeler la contrainte de la loi (*gesetzliches Recht*), puis une technique politique (*Staatsrecht*), que seule la préoccupation morale de l'homme d'Etat et du plus grand nombre possible de ses sujets permettra de sauver de l'insensé (*Wahrheit und Recht*) (109). Les catégories subjectives (*Wohllollen, Liebe, Religion*), qui semblaient, dans la présentation de la *Grundlage*, constituer un recours après la marche du droit jusqu'à l'abîme, sont ici sagement intégrées entre le droit social et le droit moral (110). La révolte (*Aufruhr*) est encore traitée, contrairement au premier exposé, en deux paragraphes, où elle n'est analysée en son fait, comme une possibilité historique toujours ouverte dans une humanité toujours plus sensible à ses déséquilibres internes, que pour être résolument

rejetée comme génératrice de droit : violence naturelle et droit social se posent en adversaires désormais irréconciliables dans un monde offert à celui qui saura se servir de leur contradiction (111).

On remarquera enfin, dans la liste, l'apparition d'une catégorie nouvelle, celle de *Handlung*, correspondant à l'attitude naturelle du marchand "qui considère les travailleurs dépendant de lui comme de simples moyens dans sa main pour faire fructifier ses propres fonds" (112). A vrai dire, la notion était déjà présente dans la *Grundlage*, sous la catégorie de *Adel* (noblesse terrienne), mais elle jouait alors le rôle de fossoyeur de la propriété foncière, constituant le levier qui a "détaché du sol" la propriété pour la placer dans l'or et dans l'argent, a accéléré et démultiplié les prétentions sociales, puis provoqué un gonflement démesuré du pouvoir, avec les conséquences que l'on sait (113). Le fait, présenté comme fatal dans le processus de la *Grundlage*, n'est maintenant reconnu dans sa réalité que pour être à son tour "dépecé" selon le triple principe de la recherche égoïste du profit à partir du travail d'autrui, de la nécessité que se voit imposer l'entrepreneur par l'Etat de considérer ses travailleurs comme des êtres qui sont en droit de prétendre, au même titre que lui, à l'autonomie et à une compensation pour le renoncement à leurs prétentions naturelles, de la liberté enfin, qui demeure la sienne, de traiter les ouvriers non comme des moyens, mais comme autant de fins en soi (114). L'importance de cette reconnaissance du fait, qui rend à son tour possible une appréciation morale à son sujet, ne doit pas nous échapper, comme elle ne semble pas avoir échappé à Pestalozzi lui-même, lorsqu'il reconnaît dans une variante du texte de la *Grundlage* sur la *Handlung* : "L'essence des contradictions qui semblent exister dans ma nature m'a paru se manifester ici dans sa lumière la plus forte" (115). Son grand problème a été en effet, depuis la première entreprise du Neuhof, celui d'hommes qui se dégageaient, grâce au profit industriel, de la dépendance de la nature, mais se plaçaient, dans le même temps, en dépendance beaucoup plus étroite vis-à-vis de leurs semblables : après avoir longtemps cru que la bonne volonté des uns et des autres permettrait de surmonter naturellement l'obstacle, il parvient à cette conclusion, au terme des *Recherches*, que seul le

point de vue moral permet de rendre compte du fait, dans la contradiction de sa dimension à la fois égoïste et sociale, et, partant, d'en maîtriser le sens.

Les *Recherches* touchent à leur but. Après en avoir, une dernière fois, résumé le résultat, puis marqué, une nouvelle fois, que si la moralité repose tout entière sur la liberté de ma volonté, elle demeure pour chacun "le plus intimement liée à sa nature animale et à sa condition sociale", Pestalozzi ramène la démarche des *Nachforschungen* dans les limites de sa propre expérience : ne fallait-il pas que le fruit du Neuhof tombe, encore vert et rongé par le ver de la contradiction, sur le sol de l'indifférence humaine et y pourrisse, pour que les racines de l'arbre qui le portait s'en trouvent fortifiées ?... (116).

Pestalozzi et Fichte

Le chemin des *Recherches* parcouru, le lecteur se surprend à ne plus prendre très au sérieux la volonté, exprimée par l'auteur dès la première page, de ne tenir aucun compte de l'état des lumières philosophiques de son temps : l'intervention dans les grands débats de l'époque est si manifeste au fil du texte qu'il est impossible que Pestalozzi n'en ait pas eu conscience et connaissance. Les *Entwürfe* ne parviennent d'ailleurs pas à dissimuler la façon de défi que l'auteur des *Recherches* lance aux "sages" de son époque (117). Et la provocation est à peine voilée lorsque, dans les dernières pages de l'ouvrage de 1797, Pestalozzi adresse à ses contemporains un appel, qu'il réitérera dans la seconde édition du texte en 1821 : "Et si, écrit-il, dans la connaissance de la vérité et du droit, vous êtes parvenus, par des chemins mieux tracés, plus loin que moi par les sentiers épineux de mon existence, et me privant totalement de tous les moyens offerts par la formation scientifique de l'époque, accordez à ma franchise, accordez cependant à ma sincérité l'honneur de votre attention, et à mon erreur, celui de votre réfutation ! Honorez même ma prétention à considérer que la masse des hommes vivant

actuellement porte les fondements de ma vérité et de mes erreurs, qu'elle est animée en son sein des mêmes sentiments que moi : horez même cette prétention, si elle est injustifiée, de votre réfutation !" (118).

L'allusion se précise lorsqu'on sait qu'un philosophe en titre a, de l'aveu même de Pestalozzi, joué un rôle important dans l'élaboration des *Recherches* : Fichte. Plusieurs indices prouvent que les deux hommes se connaissaient déjà depuis longtemps : à la veille d'un premier séjour à Zurich entre septembre 1788 et Pâques 1789, le philosophe note qu'il a trouvé les questions de philosophie sociale qui l'intéressent "le mieux" traitées dans *Léonard et Gertrude* (119). Mais c'est au cours de l'hiver 1793/4 que, selon le témoignage du fils de Fichte, l'"amitié" entre les deux hommes a "trouvé son accomplissement" : le philosophe est alors à Zurich pour son mariage, le 22 octobre 1793, avec Johanna Rahn, qui est une amie d'Anna Pestalozzi. A cette époque, Pestalozzi séjourne à Richterswil, sur le bord du Lac, dans la maison de son cousin Hotze : Fichte lui rend plusieurs fois visite et les deux hommes ont ensemble de longs entretiens (120). Dans une lettre du 15 novembre 1793, où Pestalozzi fait part à Fellenberg de l'avancement de son travail et de la découverte de ses "fondements politiques", il ajoute : "Et, cher ami, pensez-y ! Fichte a trouvé en ceux-ci les fondements essentiels de la philosophie kantienne" ; quelques lignes plus loin, il rapporte encore le conseil que lui a donné le philosophe "de faire précéder l'impression de cet écrit (il s'agit de *Ja oder Nein ?*) de la philosophie de ma politique" (121). Parlant de Fichte, il écrit encore vers la fin de 1793 : "Ses connaissances me sont, dans mon présent travail, de la plus extrême importance, et je me réjouis d'être déjà convaincu par mon échange oral que le cheminement de mon expérience m'a, pour l'essentiel, rapproché de la philosophie kantienne" (122). Une lettre que Pestalozzi adressera le 10 mars 1809 à Johanna Fichte, évoquera, à propos de son mari, "ces heures où ses vues et sa pénétration dans les miennes soulevèrent tant mon coeur..." (123). Pour sa part, Fichte a été, selon le témoignage de son fils, "saisi" par l'idée d'éducation populaire que Pestalozzi développa devant lui à Richterswil, et lorsqu'il déploiera cette idée dans les *Discours à la nation allemande*, Pestalozzi sera célébré comme l'homme de l'expérience pédagogique, le seul qui soit en

mesure d'indiquer le chemin de la réalisation de cette idée (124).

Jusqu'à quel point, maintenant, cette amitié entre les deux hommes a favorisé une influence du penseur systématique sur celui qui se reconnaissait plus sûrement guidé par le sentiment que par les définitions (125) ? Nous ne croyons pas qu'une réponse satisfaisante à cette question puisse être trouvée en piquant chez le second des tournures ou des expressions, fût-ce celle de *sittlicher Zustand*, dont la paternité pourrait être attribuée au premier. Laisser entendre que Pestalozzi aurait surmonté ses "contradictions" par la magie de quelques emprunts, surtout s'ils sont d'ordre théorique, ce serait non seulement faire peu de cas de la personnalité de Pestalozzi, qui impose sa présence à chaque pas des *Recherches*, mais encore oublier que sa propre réflexion n'a jamais cessé, depuis le Neuhof, d'être engagée dans un processus de révision qui, s'il ne s'est pas alimenté aux sources de la pure théorie philosophique, n'en a pas moins été profond, et que les notions fondamentales des *Recherches* étaient acquises avant les entretiens de l'hiver 1793. Ce serait surtout oublier qu'avant de rencontrer Fichte, Pestalozzi avait lu et pratiqué Rousseau.

Il nous semble que la seule façon de procéder est de confronter l'état respectif de la réflexion des deux hommes à l'époque de leur rencontre et dans la période qui sépare celle-ci de la publication des *Recherches*. Lorsqu'il rencontre Pestalozzi dans les derniers mois de 1793, Fichte est déjà l'auteur reconnu d'un *Essai d'une critique de toute révélation*, paru à Pâques de l'année précédente, puis d'un violent pamphlet contre la censure, *Demande en restitution de la liberté de penser*, bientôt suivi par la première partie de ses *Contributions pour rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, dont il écrira à Zurich, durant l'été 1793, la seconde partie, qui paraît en février de l'année suivante. Entre février et avril 1794, le philosophe tient, dans la maison de Lavater, devant "une demi-douzaine de zurichois triés sur le volet" (dont Pestalozzi n'est pas), une série de cours sur le concept et le système de la philosophie critique, dont l'exposé final nous est resté (126). Le conférencier a dû développer devant ses auditeurs les principes de la *Doctrine de la science* qui constitueront, après son départ pour

Iéna en mai 1794, l'essentiel de son enseignement philosophique et préluèderont à l'élaboration du *Fondement du droit naturel* (1796/7) et du *Système de la doctrine des moeurs* (1798/9). On constate ainsi, dans le chemin qui conduit Pestalozzi de *Ja oder Nein ?* aux *Nachforschungen* et dans celui qui mène Fichte des *Contributions* aux ouvrages sur le droit et la morale, un surprenant parallélisme.

La comparaison du texte que le Suisse corrige et recorrige depuis l'été 1792 tandis qu'il suit le cours des événements français, avec l'ouvrage que l'Allemand entreprend d'écrire sur le même sujet dès la fin de 1792, est déjà très éclairante pour notre propos, dans la mesure où, pour l'un comme pour l'autre, les germes de la réflexion à venir sont déjà présents dans la façon dont chacun interprète l'événement (127). Pour Fichte, le sens de la Révolution française est limpide, aussi clair que sa découverte du principe de l'autonomie à la lecture de Kant : dans l'événement s'est manifestée la transparence de l'Etat à la société dans la liberté. La seule loi qui vaille est désormais celle de la liberté, le *Sittengesetz*, qui ne saurait dériver d'aucun fait ni être contenu dans aucun, et fonde la communauté idéale des sujets humains définie par la pure réciprocité de leurs rapports mutuels (128). Au regard de cette loi suprême, les institutions de ce monde, les Etats réels, s'ils sont appelés à jouer un rôle d'éducation vis-à-vis des hommes qui demeurent enchaînés aux pulsions de leur sensibilité, ne peuvent être essentiellement qu'injustes, fondés sur le hasard et l'oppression, donc illégitimes aux yeux de la raison : ils peuvent donc, et même doivent être renversés (129). Devoir est ainsi fait à chaque être humain, dans la mesure où il se veut libre, de modifier le contrat qui le relie aux autres tant qu'il ne s'y reconnaît pas absolument lui-même.

Les choses, comme nous l'avons vu dans *Ja oder Nein ?* et comme nous le voyons encore dans les *Recherches*, en particulier dans la *Révision* de 1795, sont bien plus complexes aux yeux de Pestalozzi. C'est que le Suisse, lui, s'il est acquis dès le début au principe de l'autonomie, tient désormais tout autant à la positivité historique et sociale, qu'il y tient d'autant plus qu'il l'a

reconquise sur son propre rêve. Il peut, dès lors, sans contradiction, continuer à épouser la cause des hommes opprimés par l'injustice et comprendre le cri de 1789, tout en s'affirmant "diamétralement opposé à l'esprit révolutionnaire", dont la plus grande erreur est de systématiser la liberté au détriment de sa réalisation. Parlant de cet esprit, Pestalozzi écrit dans la *Révision* : "Je cherche au contraire, autant que je le *peux*, à lui faire perdre sa force et à ouvrir les yeux des peuples sur le mensonge de bonheur dont on les berce et vers lequel ils marchent en malheureux somnambules. Est-ce que mon *livre est* pour cela révolutionnaire ? Je pars du principe qu'il est nécessaire que l'homme soit, dès sa jeunesse, amené par la contrainte et par l'effort à sentir, à penser et à agir dans ses affaires essentielles autrement qu'il le fait toujours par nature" (130). Notre détermination, poursuit-il, c'est "l'ensemble de l'état social", le seul capable de donner réalité à la liberté, et l'intérêt que prend légitimement l'homme à la réalisation d'une société parfaite ne saurait cependant être tel qu'il se laisse "engloutir" dans l'idée de celle-ci, en prenant pour une fin en soi ce qui n'est qu'une détermination "intermédiaire", et qu'il en demeure à un plan "*sur lequel il ne peut pas trouver de contentement et pose au contraire d'insurmontables obstacles au véritable ennoblissement de sa nature*" (131). Nous sommes au noeud du débat : si Pestalozzi croit, avec Fichte, que la Révolution française est la manifestation historique du désir de liberté dans l'humanité, il considère, à l'opposé du philosophe allemand, qu'elle porte aussi témoignage de l'inadéquation entre l'idée de liberté et sa réalisation historique, et qu'elle laisse en définitive ouverte pour l'homme la possibilité d'une libre réalisation de la liberté en ce monde : la possibilité d'une auto-éducation de l'humanité.

On ne saurait par ailleurs opposer le jugement des deux hommes sur l'événement sans le rattacher au contexte historique particulier à partir et en fonction duquel chacun développe sa réflexion. Les deux premiers titres publiés par Fichte montrent qu'il n'a pas attendu 1799 et l'*Atheismusstreit* pour prendre la mesure de la contrainte religieuse et politique qui entrave la réflexion libre au sein de la société allemande : le combat exemplaire entre Lessing et le pasteur Goeze se poursuit, et l'enthousiasme de Fichte pour la Révolution

française est à la mesure d'un climat théologico-politique dont Pestalozzi lui-même a pu vérifier la lourdeur lors de son voyage de 1792 en Allemagne (132). Dire que le pédagogue suisse évolue, à la même époque, en toute liberté dans son milieu, serait assurément exagéré : il raconte lui-même comment "quelques femmes de pasteurs du voisinage se signent devant l'hérétique démocrate" et comment il "attend avec calme le jeu de la calomnie qui sera une suite de telles attaques de femmes" (133). Il reste que, si le pouvoir religieux comme le pouvoir politique sont, en Suisse comme ailleurs, à la recherche d'une nouvelle légitimité, et qu'il est plus d'une fois arrivé au Solitaire du Neuhof de faire les frais de cette recherche, le désintéret presque total de Pestalozzi pour la controverse théologique répond à la grande tolérance du milieu réformé suisse, et à l'attitude d'une autorité politique qui a d'autant moins de raison surnaturelle de se poser comme autoritaire, même à Berne (134).

La divergence entre les deux hommes sur la façon de comprendre les événements de 1789 trouve son prolongement dans leur réflexion plus théorique. Une étude comparative des *Recherches* de 1797 avec l'ouvrage que Fichte élabore à la même époque sur le *Fondement du droit naturel* - un ouvrage que Pestalozzi semble avoir essayé, mais en vain, de lire (135) -, révélerait la distance qui sépare les deux penseurs sur des points aussi fondamentaux que le concept de nature, la façon de comprendre le rapport de la nature avec le droit, du droit avec la morale, le sens de la propriété, etc. Et s'il fallait aller à la source du malentendu, nous la trouverions dans la position, par l'auteur de la *Wissenschaftslehre*, de ce qu'il appelait déjà, dans les *Contributions*, le fait (*Thatsache*) de la forme originelle de notre moi libre, d'où se déduiraient l'existence comme le sens de toute réalité en ce monde (136). Le moi de Pestalozzi est assurément aussi en bonne place dans les *Recherches*, mais il faut admettre que la cohérence est cette fois du côté du plus rétif à l'esprit de système lorsqu'il refuse, en assumant tous les risques qu'entraîne ce refus pour le sérieux philosophique de son discours, à transformer en objet de science théorique un principe sur l'originalité et la description duquel il est assurément d'accord avec Fichte, mais qui ne saurait en aucun cas être coupé de l'action qui

l'a produit à travers l'expérience personnelle de Pestalozzi, le produit et ne doit, selon l'analyse dialectique des *Recherches*, cesser de le produire à partir d'une condition donnée de l'homme en société. Celui qui s'est péniblement frayé, à travers "la fange de ce monde", un chemin qui l'a conduit de l'idée d'autonomie à une compréhension de la réalité humaine telle qu'elle puisse enfin donner corps à cette idée, est assurément le mieux à même d'apprécier ce que doit sa découverte à la réalité de sa marche et à celle des obstacles qu'il lui a fallu surmonter, et celui-là est assurément le moins disposé à laisser se dissoudre dans une déduction intellectuelle ce sans quoi sa propre démarche de la politique vers la "philosophie de sa politique" n'aurait jamais eu lieu, parce qu'elle n'aurait jamais eu de sens pour lui. Ainsi, paradoxalement, le refus du discours fichtéen est, pour Pestalozzi, à la mesure de la réalité de son besoin de la philosophie dans une humanité où les contradictions vécues ont pris le pas sur toutes les constructions *a priori* de son sens.

Ainsi se trouve posée, à la faveur de la rencontre de Fichte, la question qui ne cessera désormais de travailler l'auteur des *Recherches* jusqu'à la fin de son existence, celle de l'expression adéquate du résultat acquis au terme de l'analyse de 1797, celle de la possibilité d'un passage de l'autonomie agie dans le rapport entre la nature et la société en l'homme, au discours de l'autonomie, celle d'un devoir qui, en se posant comme idée, risque de se supprimer comme devoir : "L'idéalisme du devoir, note Pestalozzi dans un fragment des *Recherches*, n'a pas autant agi sur moi que le fait de la présence devant moi (*das Vormirstehen*) de l'objet moral" (137). Aucun texte n'est peut-être, par l'époque et les circonstances de sa composition, plus révélateur, au seul plan du langage, du fossé qui sépare la démarche du philosophe de celle de l'éducateur, que la lecture, en regard de celle des *Recherches*, de l'exposé par lequel Fichte a résumé et conclu la série de ses conférences chez Lavater (138). A cette "mesure complète" que le philosophe prétend avoir prise de "l'esprit humain", et au "système scientifique" dont il dit avoir posé "le fondement", répondent les phrases des *Recherches* sur le savoir, qui fait de l'homme "son propre corrupteur" et ne le fait échapper à "l'agitation contre nature des académies, des

salles de cours et des écoles" que pour le faire se heurter à "l'obstacle contre nature des édits, des interdits, des terreurs, des disgrâces, mais avant tout du comportement de bon ton qui s'insinue par les mensonges et étouffe la vérité..." (139). Au *Ich* fichtéen qui répand "ordre et harmonie" autour de soi et apporte "unité dans l'infinie diversité", répond le travail constant d'un moi pestalozzien, brisé, mutilé, délabré par les contraintes sociales, qui tend cependant à se reconstituer, à travers chaque décision morale, sur les ruines de son être empirique (140). A l'idée d'une "culture en progrès constant", l'auteur des *Recherches* continue d'opposer la question proprement humaine du sens d'une telle "marche de la nature" dans le "développement du genre humain"... A la majestueuse dignité (*Würde*) de l'homme, capable de réunir "tous les individus dans l'Unique grande Unité de l'esprit pur", répond, en résumé, le mouvement d'une *Veredelung* qui a pris toute la dimension de l'impureté de sa démarche dans sa dimension historique (141). Et si Fichte semble vouloir excuser le ton de son exposé en indiquant qu'il ne s'agit pas ici d'une analyse, mais de "l'épanchement d'une sensibilité au comble du transport après l'analyse", nous savons comment la *Meisterwahrheit* des *Recherches* a été conquise, et ne cesse d'être conquise pour Pestalozzi, à partir de la maîtrise de tels épanchements (142).

En définitive, Fichte ne croit pas si bien dire lorsqu'il reconnaît à l'oeuvre chez son interlocuteur "les principes fondamentaux de la philosophie kantienne" (143). La constatation n'est d'ailleurs pas, dans sa bouche, dépourvue de portée critique à une époque où il marque déjà ses distances par rapport au philosophe de Königsberg. Or, la lecture de la dissertation que ce dernier fait paraître, sous le titre *De l'expression courante : cela peut bien être vrai en théorie, mais ne vaut rien en pratique*, l'année précisément où Fichte publie ses *Contributions* et où Pestalozzi s'efforce de publier *Ja oder Nein ?*, révèle que Pestalozzi refuse au fond de suivre Fichte pour les raisons, comme toujours mal explicitées chez le Suisse, qui déterminent Kant à suivre son propre chemin dans l'élaboration de sa philosophie politique (144). C'est ainsi qu'on remarquera que l'appréciation de Kant sur la Révolution française est, pour l'essentiel, identique à celle de Pestalozzi :

l'événement est révélateur du "malentendu" qui constitue la racine commune du despotisme et de l'anarchie, de la confusion, fatale en politique comme en morale, entre la recherche du bonheur et l'établissement du droit ; Kant et Pestalozzi assumeront le risque, auquel ne s'expose assurément pas l'auteur des *Contributions*, de se faire des ennemis à la fois chez les partisans aveugles de l'ordre et chez les exaltés de la liberté (145). Si l'on examine maintenant les principes qui, dans la dissertation de 1793, fondent la réflexion politique de Kant, on est encore frappé par leur identité d'inspiration avec ceux qui portent la démarche des *Recherches* : le primat incontesté de la moralité sur le "droit extérieur", en même temps que la nécessité pour la première de se réaliser dans le second ; le rapport dialectique établi entre le principe actif de la constitution civile, la "liberté" qui fait "l'homme", et son principe passif, "l'égalité" qui fait le "sujet", et le dépassement de cette contradiction dans l'attitude du "citoyen" qui réalise "l'autonomie" de son humanité en, et malgré, la contrainte de l'Etat, cessant du même coup d'être ce "demi-homme civil" dont parle Pestalozzi ; le refus, compte tenu de la "dureté du coeur humain", d'idéaliser la morale contre le droit, le droit contre la morale, etc. (146).

En constatant cette surprenante connivence au plan de la réflexion politique, nous sommes amenés à nous interroger sur la similitude de la démarche philosophique fondamentale de Pestalozzi et de Kant. A ce propos, Fichte, une nouvelle fois, ne péchera pas par manque de lucidité lorsqu'il écrira, dans les *Dialogues patriotiques* de 1807, que Pestalozzi avait été "depuis très longtemps saisi et emporté" par l'esprit de la philosophie de Kant, bien avant que cet esprit "se manifestât en quelque clarté" (147). Que dire, par exemple, du mouvement par lequel la foi s'est dégagée de la première expérience du Neuhof, a tenté de se redonner un contenu dans *Léonard et Gertrude*, puis s'est critiquée, purifiée, vidée, pour ne plus être présentée, dans la lettre du 1er octobre 1793 à Nicolovius, que comme "la plus pure et la plus noble modification du principe de l'élévation de l'esprit au-dessus de la chair" ? Que penser encore de la façon dont, dans cette même lettre, Pestalozzi raconte sa longue divagation entre les aspirations de l'idéal et les contraintes de "la

fange de ce monde", comment il a même failli se laisser engloutir par l'un et s'enliser dans l'autre, jusqu'au jour où il a enfin compris que la force autonome de l'homme s'alimentait *à la fois* dans son désir naturel d'achèvement et dans l'obstacle que lui oppose, tout aussi naturellement, la réalité de ce monde ? Comment encore, lorsqu'on a suivi la façon dont, chez Pestalozzi, le mal a repris sa place à la racine de l'humanité sans toutefois remettre en cause le principe de sa bonté fondamentale, ne pas songer à la manière dont Kant pose l'existence et comprend le sens d'un "mal radical" dans le mouvement d'une humanité pourtant fondamentalement vouée à la liberté ?... Pestalozzi, comme Fichte en apporte le témoignage, parvient "par le chemin de l'expérience" à "l'essentiel" de ce que Kant a découvert par la voie de l'intuition et de la déduction rationnelles (148).

La similitude des résultats acquis ne doit cependant pas nous masquer la différence qui demeure fondamentale dans la démarche des deux hommes. Pestalozzi ne veut voir en effet que le chemin de l'expérience, plus exactement encore : le chemin de son expérience, celui où il a lutté, dans son Neuhof et sur sa terre du Birrfeld, avec son monde politique comme avec sa propre sensibilité, et la raison des philosophes n'a cessé, depuis l'origine, d'être à ses yeux l'instrument pernicieux d'une humanité oublieuse de sa condition. Si les *Recherches* sont bien nées du besoin qui s'est manifesté, à un moment donné de cette expérience, de passer de la considération en soi d'une politique devenue insensée à l'élaboration d'une *philosophie de la politique*, il ne faut pas aller loin dans la lecture de l'ouvrage pour constater que cette volonté d'universalisation, qui reste au demeurant celle d'un individu, n'ira pas au delà de la "conviction" que "la majeure partie des hommes vivant actuellement portent en leur sein les fondements de [sa] vérité et de [ses] erreurs" et "qu'en ce point d'où [il] part dans la recherche de la vérité et du droit, [il] se tient *plus proche* de millions d'hommes que tous ceux qui, dans cette recherche, partent de vérités pures..." (149). Pour Kant au contraire, l'expérience, si elle est comprise, et bien comprise, dans son système, ne cesse de l'être dans le mouvement d'une raison qui, dans sa démarche pratique comme dans sa démarche théorique, se sait pure *a priori* : le sens de l'histoire comme celui

de la politique sont ainsi déduits de principes élaborés à l'origine en dehors du rapport qu'ils entretiennent cependant en fait avec la réalité historique et politique. Le Suisse, lui, n'a jamais cessé, depuis sa première entreprise du Neuhof, de brasser la réalité environnante, et de brasser avec elle son propre moi.

C'est cette dernière attitude qui a sans doute, en-deçà des mots, fasciné Fichte, un Fichte pressé d'en découdre avec l'histoire, dans sa rencontre avec Pestalozzi : il trouvait chez l'éducateur ce qu'il avait vainement cherché chez le philosophe de Königsberg. On pourra même interpréter toute sa réflexion philosophique ultérieure comme un vaste et unique effort pour faire se rejoindre le "théoricien" et le "praticien" de la liberté (150). Et il n'est pas sûr, au bout du chemin, que l'échec de sa grande tentative ne soit pas imputable au fait qu'il n'a pas compris d'entrée la visée fondamentalement pratique, morale, *autonome*, de la démarche des deux hommes, qu'il a commis l'erreur de vouloir théorétiser deux attitudes dont le ressort commun était précisément le refus, vécu chez l'éducateur et raisonné chez le philosophe, de toute compréhension purement théorique de l'homme. Pour son compte, Pestalozzi ne semble d'ailleurs pas s'être résigné à voir toute la raison du côté de son brillant interlocuteur de l'hiver 1793 : s'il admet en effet, dans une lettre à Escher, que "Fichte est au-dessus de [son] horizon", c'est pour ajouter immédiatement : "mais je suis curieux de savoir si je serai sous le sien" (151). La question devra attendre 1808 et la publication des *Discours à la nation allemande* pour recevoir une réponse positive.

Pestalozzi avec Kant, donc, contre Fichte : la conclusion pourra surprendre, surtout si l'on remarque que de l'oeuvre du philosophe de Königsberg, le pédagogue ne semble avoir eu connaissance, en tout et pour tout, que des *Prolégomènes à toute métaphysique future*, et encore, indirectement, à travers une recension de l'*Allgemeine deutsche Bibliothek* (152). Or, s'il n'a guère plus lu Fichte, celui-ci était pourtant bien présent à la naissance des *Recherches*. Comment alors expliquer que les conclusions de l'analyse philosophique aillent à l'encontre de faits aussi patents que le contact ou l'absence de contact entre deux hommes ? La réponse doit être

cherchée dans le lien de parenté qui unit les trois hommes à un quatrième personnage. En effet, on oublie trop souvent qu'avant de rencontrer Fichte et, à travers lui, Kant, Pestalozzi s'est pénétré d'un auteur auquel les deux philosophes doivent eux-mêmes plus que quelques idées : Rousseau. La compréhension de Rousseau est bien, en définitive, la pierre de touche de la discussion entre les trois hommes, le point à partir duquel les trois courants de réflexion se mêlent ou divergent.

De ce point de vue, une chose apparaît au premier regard : lorsqu'on observe la façon dont chacun des trois hommes s'exprime au sujet de son rapport à Rousseau, force est de constater que Kant et Pestalozzi ont en commun la complexité, voire le caractère contradictoire, de leur relation avec l'auteur des *Discours*, tandis que, pour Fichte, tout est d'entrée compréhensible chez lui, à commencer par ses "contradictions" (153). Pour nous limiter à un texte de la période qui nous touche, qu'on lise, pour se convaincre de cette transparence, la cinquième leçon de l'ouvrage de 1794 *Sur la destination du savant*, où sont examinées "les affirmations de Rousseau à propos de l'influence des arts et des sciences sur le bien-être de l'humanité" (154). Lorsque le philosophe récuse globalement la dénonciation par Rousseau du caractère corrupteur du savoir, qu'il lui reproche la contradiction d'une attitude lui permettant de déployer des trésors de culture pour déprécier la culture, qu'il regarde d'une certaine hauteur celui qui n'a jamais su développer jusqu'au bout ses sentiments ; lorsqu'il interprète encore l'état de nature comme une exigence que Rousseau a préféré poser comme achevée derrière lui, plutôt que de l'affronter dans l'action, qu'il lui reproche, en conclusion, "d'affaiblir la sensibilité au lieu d'affermir la raison", Fichte n'épuise qu'à moitié la vérité de Rousseau. Les analyses des *Recherches* nous révèlent quelle fécondité peut recéler la contradiction d'un savoir placé devant le fait de sa propre corruption, et la contradiction d'une raison respectueuse de la sensibilité qui l'a produite et ne cesse de la produire, et celle d'un état d'innocence qui est, pour le plus grand bénéfice de la réalisation *hic et nunc* de la liberté, à la fois devant et derrière... Que l'on se souvienne ici de ce que, dès janvier 1786, dans sa dissertation intitulée *Début probable de l'histoire humaine*,

Kant écrivait à propos des "affirmations qui furent si souvent mal interprétées et apparemment en contradiction les unes avec les autres du célèbre J.J. Rousseau" (155).

Et ce n'est pas non plus ce qu'écrit Pestalozzi, dans ses fragments préparatoires à une seconde partie des *Recherches*, sur le thème *Barbarei und Kultur*, qui milite en faveur d'un rapprochement avec Fichte. Lorsqu'il prend en compte la réalité de la barbarie dans la civilisation et qu'il y voit la simple manifestation, chez l'homme, de "l'aspiration de sa nature à la culture", nous sommes assurément loin de la définition fichtéenne de la culture comme une "habileté, tantôt à réprimer et à extirper nos propres penchants coupables qui sont nés avant l'éveil de notre raison et du sentiment de notre autonomie, tantôt à modifier les choses hors de nous à les transformer selon nos idées", loin encore de la façon dont l'auteur des *Wissenschaftslehre* règle son compte au paradoxe rousseauiste : nous sommes proches, en définitive, de la compréhension dont fait preuve Kant à l'endroit de l'auteur des *Discours*, lorsqu'il écrit, dans son premier essai politique écrit en 1784, antérieurement donc aux publications sur la morale, *Idée d'une histoire universelle dans une perspective cosmopolite*, que "Rousseau n'avait pas tellement tort lorsqu'il préférerait l'état des sauvages dès qu'on laisse en effet de côté le dernier degré que notre espèce a encore à gravir", à savoir l'accession à l'âge de la moralité. Or, de ce point de vue, pour Kant, comme pour Pestalozzi, l'humanité est loin du compte (156).

Il demeure cependant que, pas plus que Kant, Pestalozzi n'est un rousseauiste orthodoxe, et qu'il a même eu d'excellentes raisons de remettre en cause sa première dogmatique, en introduisant en particulier le mal à la racine d'une nature humaine qui continue pourtant à être tenue comme fondamentalement sensée. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de se demander ici, au moins en ce qui concerne Pestalozzi, si sa propre évolution depuis la lecture enthousiaste de l'*Emile* et l'effondrement spectaculaire du Neuhof, n'a pas été en fait celle qui l'a conduit d'une compréhension naïve à une compréhension raisonnée de Rousseau, d'une lecture au pied de la lettre de ses grands ouvrages systématiques à une intelligence du sens qu'ont eu

ceux-ci pour cet individu qui avait nom Rousseau, de la considération de l'oeuvre en soi à l'intuition de toute la subjectivité que son auteur y avait investie. On ne peut manquer d'être frappé, à ce propos, de la concomitance entre la crise qui secoue les conceptions fondamentales de Pestalozzi dans les années quatre-vingts, et le fait que la publication posthume des écrits autobiographiques de Rousseau, en particulier celle des *Quatre Lettres à Malesherbes* où il s'explique sur "[son] caractère et les vrais motifs de toute [sa] conduite", lui apporte la révélation du propos volontairement idéaliste de l'auteur de l'*Emile* et du *Contrat Social* (157). En parcourant les notes que Pestalozzi a prises à la lecture de ces lettres, on notera que dans le résumé d'un passage sur la création imaginaire, il utilise par deux fois le terme "idéaliste", absent de l'original, et que la première page du manuscrit est occupée par une énorme tache d'encre entourée de traits de plume, avec cette seule indication : *Naturmensch ! Naturmensch !*, comme si la pièce fondamentale du système rousseauiste lui apparaissait soudain dans sa dimension radicalement individuelle, foncièrement intéressée, innocemment égoïste (158). Et ce n'est pas un hasard si les textes ultérieurs, en particulier le fragment sur l'origine des concepts moraux, décisif pour l'évolution de sa réflexion, prennent désormais en compte "l'inertie naturelle" de l'individu Rousseau et que la notion d'état de nature corrompu, qui apparaît à la même époque, est moins présentée comme une mise en cause du fondement de la construction rousseauiste que comme un moyen subtil d'intégrer à ce fondement la possibilité pour l'homme de penser l'humanité de la façon la plus généreuse parce qu'au fond de lui même, il n'en a cure (159). Le discours du *Contrat Social* renvoie à la passion d'un individu pour la justice, et à l'impuissance de son action prise au piège de l'idéal qu'il recherche absolument en soi et pour soi-même dans la société.

Pestalozzi semble ainsi avoir fini par comprendre, par-delà le système de Rousseau, le *phénomène Rousseau*, dans toute la complexité d'une oeuvre désormais inséparable de ce qu'un sujet libre recherchait à travers elle. Et l'on peut interpréter les *Recherches* de 1797 comme le point d'aboutissement, pour Pestalozzi, de sa compréhension de Rousseau. En parcourant en effet le chemin de la *Grundlage*

qui mène de la contradiction du savoir à celle du *Staatsrecht*, en passant par la dénonciation de l'aberration monarchique et par la révolte, nous retrouvons l'univers social de Rousseau, mais travaillé par ce que les écrits autobiographiques ont explicitement révélé, à savoir le désir de l'individu de se retrouver en chacune des cristallisations sociales dans l'immédiateté de son moi ; avec les notions de bienveillance, d'amour et de religion, nous retrouvons des attitudes chères au sujet Rousseau, mais minées à leur tour par l'égoïsme foncier de l'homme. En définitive, les contradictions que Pestalozzi prétend avoir enfin surmontées dans les *Recherches* furent d'abord celles que Rousseau n'avait pas hésité à faire coexister dans sa théorie contradictoire, avant de devenir celles qui firent éclater l'entreprise du Neuhof, dans la mesure où son initiateur n'avait pas saisi que la théorie en question était tout aussi essentiellement théorie d'un individu pour sa satisfaction d'individu : c'est à cette intelligence qu'il accède désormais en posant, et en maîtrisant en vue de l'action, le fait Rousseau.

Il n'est cependant pas sûr que cette maîtrise soit achevée. Il est même certain que l'homme qui décrit son existence, dans les premières lignes des *Recherches*, comme une longue lutte entre "les sentiments d'une vie naturelle sans contrainte et indomptée" et "l'insatisfaction suprême d'une activité non dépourvue de prétentions, mais entravée à l'extrême", ne trouve pas, quoiqu'il en dise, le repos, et que le lecteur referme son ouvrage de 1797 sur une insatisfaction. Car, si Pestalozzi y entreprend bien un effort inouï pour s'arracher à lui-même et à son propre rêve qui était Rousseau, afin de rencontrer l'humanité réelle, celle qui se manifeste à la mesure du droit que je reconnais à chacun d'être en vérité autre que l'idée que je m'en fais, qui ne voit la grande précarité de la construction des *Recherches* ? Qui ne remarque qu'elle répond moins, en définitive, à la grande question posée d'entrée du sens de l'humanité, qu'elle n'étaye un simple désir individuel d'universaliser une expérience ? Qui n'aperçoit, en lisant la première et la dernière page de l'oeuvre, que celle-ci n'a, en réalité, aucune réalité hors du *sujet* Pestalozzi, toujours voué à l'incompréhension du genre humain ?... Ne vaut-il pas mieux alors épargner au lecteur une illusion et lui raconter plutôt la fable du chasseur de papillons qui court

par monts et par vaux après sa proie et ne finit par la capturer que pour la voir mourir entre ses doigts ? (160)...

Et, puisqu'il ne s'agit, et ne s'est jamais agi, que d'action pour Pestalozzi, de son action comme de l'action de chaque homme en vue de promouvoir l'humanité, qui n'aperçoit encore l'immense difficulté qui demeure la sienne d' "appliquer de façon plus déterminée", quand bien même il en affinerait l'analyse", les "points de vue de [son] livre" ? (161). Car la seule application véritable, la seule seconde partie qu'il puisse donner à son ouvrage de 1797, c'est, plus que jamais, l'action éducative. L'action qui se veut éducation.

DEUXIEME PARTIE - CHAPITRE II

1. Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts, SW XII, 1-166.
2. Tout en se plaignant de l'indifférence de son entourage pour son livre, Pestalozzi remercie, dans une lettre du 16 novembre 1797 (SB III, 344), Herder pour la recension bienveillante qu'il a faite des Nachforschungen dans les Erfurter Gelehrten Nachrichten, Stück 60 (reproduite dans Herders Sämtlichen Werken, publiées par B. Suphan, Bd. 20, p. 290-5).
3. SW XII, 6³¹ ss.
4. Figuren zu meinem ABC-Buche oder zu den Anfangsgründen meines Denkens, SW XI, 87-332 (cf. *supra*, Ie Partie, Chapitre III, note 5).
5. SW XIII, 186⁶ ss.
6. Lorsqu'il rééditera, sans modifications d'importance, les Nachforschungen dans le 7e tome de l'édition Cotta de ses oeuvres en 1821, Pestalozzi insistera de nouveau sur la nécessité d'étudier de très près son oeuvre de 1797 (SW XII, 550, *Anmerkung*).
7. SB III, 229²⁹ ss.
8. SW IX, 437 ss.
9. SB III, 303¹⁴ ss ; 305¹⁵ ss ; 309-310.
10. SB III, 312-3.
11. SW X, 249-252.
12. SW XII, 116-8.
13. Notizen zu Briefen über die Schweiz (1795/6), SW XI, 1-11 ; Verfassungsgeschichtliche Bemerkungen zu Auszügen aus zürcherischen Ehegerichtsprotokollen (Lücken in der Landesverfassung) (1796), XI, 13-28 ; Mahnung zu Verständigung (1796), XI, 29-36 ;

- Bemerkungen zu Condorcets Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1796/7), XI, 37-40 ; *Predigt an die Franzosen* (1797), XI, 41-53 ; *Memorial über die Freyheit des Handels für die Landschaft Zürich* (1797), XI, 55-76 ; *Oratio pro domo* (1797), XI, 77-85.
14. SB III, 304-5.
15. SW XIII, 185₃₀ ss.
16. *Entwürfe zu den "Nachforschungen"*, SW XII, 167-241 ; voir en particulier 169-170 et 177-8.
17. SB III, 344₂₈ ss et 347₂₂ ss ; *über Barbarei und Kultur*, SW XII, 243-259.
18. SW XII, 169₂₁₋₂₄.
19. SW XIII, 185₃₃₋₃₆.
20. SW XII, 5₁₋₂₈.
21. SW XII, 6-7.
22. SW XII, 170₁₁ ss.
23. *Die Grundlage meiner Nachforschungen*, SW XII, 7-43.
24. SW XII, 31₇ ss et 38₁₃ ss.
25. Cpr. SB III, 301₁ ss et SW XII, 95₂₃ ss.
26. SW IX, 445 ss.
27. SW XII, 9₆₋₁₂.
28. SW XII, 8-34.
29. SW XII, 8₉₋₂₆ et 34-43.
30. SW IX, 331₂₉ ss.
31. SB III, 299₁₃₋₁₅.
32. SW XII, 5.
33. SW XII, 8-9.
34. Ainsi les thèmes de "la corruption de l'état de nature" (10₃), de l'usage responsable de la propriété (11₉ ss), de l'a-moralité du pouvoir (18₃ ss), de la force autonome (40₁ ss) ...
35. SW XII, 34-6.
36. 36-8, en particulier 37₁₄ ss.
37. 38-43, en particulier 42₁₀ ss.
38. SW XII, 44-51 et 52-7.
39. 45₁₈ ss ; 45₂₃ ss ; 53₁₆ ss.
40. 47-8.
41. 52₁₋₄.
42. 32₃₁ ss.
43. 125₂₂₋₂₃.

44. Respectivement : 1. *Das Wesen meines Buchs*, 121-125 ; 2. *Übergang zu dem Wesentlichen meines Buchs*, 57-66 ; *Erste Darlegung meines wesentlichsten Gesichtspunkts*, 66 ; *Nähere Bestimmung dieses wesentlichen Gesichtspunkts*, 67-121 ; 3. *Einige Resultate meines wesentlichsten Gesichtspunkts*, 126-7 ; *Fortsetzung dieser Resultate*, 127-8.
45. 57-66.
46. 57₆₋₁₉.
47. 57₂₀₋₂₇.
48. 62₂₆₋₂₇.
49. 57₂₈₋₃₁.
50. 58-59 : nécessité de la contrainte, 58₁₋₂₈ ; question de son sens, 58₂₉₋₃₃ ; retour à la contrainte, 58₃₄₋₅₉₃ (Cpr. *Entwurf* 13).
51. 59₄₋₃₂.
52. 59₃₃₋₆₂, en particulier 62₁₇₋₂₁.
53. 62₃₀₋₃₃.
54. *Die innere Gleichheit der menschlichen Verirrungen*, 62-66.
55. 66₁₅₋₃₈.
56. 67.
57. 68₁₋₁₆.
58. 68₁₇₋₂₇.
59. *Was bin ich im Naturstand*, 68-76 ; *Was bin ich im gesellschaftlichen Zustand ?*, 76-105 ; *Was bin ich im sittlichen Zustand ?*, 105-121.
60. 70₃ ss et 107₃₆ ss.
61. 72₃₁₋₇₃₉.
62. 68₃₄₋₆₉₁₅.
63. 105₃₇ ss et 112₁₇ ss.
64. 46₂₆₋₂₈.
65. 71₁₅ ss.
66. 71₃₈ et 72₂₉.
67. 105₂₈ ss.
68. 109₂₆ ss.
69. 110₁₂ ss.
70. 111₂₉ ss.
71. 69₁₆ ss.
72. 74₁ ss ; cpr. 44-5.

73. 73-75.
 74. 76-79.
 75. 78₁₀ ss.
 76. 79₁₆ ss.
 77. 80 ss.
 78. 98₁₉ ss.
 79. 80-83.
 80. 84₃₀₋₃₂.
 81. 84₃₈ ss, en particulier 86₁₉₋₂₂.
 82. 87₁₀ ss.
 83. 84₃₃₋₃₇.
 84. 95₂₆ ss.
 85. 91.
 86. 81₃₃ ss.
 87. 97₁₁₋₁₃.
 88. 97₁₄ ss.
 89. 98.
 90. 98₁₇₋₉₉₃.
 91. 99₄₋₂₄.
 92. 105-121.
 93. 105₃₃₋₃₅.
 94. 105₃₆₋₃₉.
 95. 106₁₉ ss et 113₂₅ ss.
 96. 107-8.
 97. 108₁₉ ss.
 98. 109-110.
 99. 110₃ ss.
 100. 112-3.
 101. 123₄₋₅.
 102. 121-3.
 103. 125.
 104. 126-7.
 105. 127-8.
 106. 129-130.
 107. 131-2.
 108. 132-161.
 109. 136₂₁ ss ; 142₂₃ ss ; 149 et 158-9,
 110. 150-7.

111. 143-4 et 145-8.
 112. 141.
 113. 24₂₀ ss.
 114. 141₁₁₋₂₁.
 115. Voir la variante de 24₂₀₋₂₂, p. 516.
 116. 166.
 117. 177-8.
 118. 162₄₀-163₁₀. Voir ici la remarque de l'édition Cotta de 1821, *SW XII*, 550.
 119. Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht, Gesamtausgabe, II, 1, 104. Nous citons, pour cette période, Fichte dans la Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart, 1962 ss.
 120. L'intensité des rapports entre les deux hommes est évoquée, témoignages directs et indirects à l'appui, par A. Stein, *op. cit.*, p. 125-7.
 121. *SB III*, 303₁₄₋₁₇ et 23-25.
 122. *SB III*, 307₁₋₄.
 123. *SB VI*, 150-1.
 124. 9e et 10e Discours.
 125. Lettre du 20 janvier 1794 à Lavater, *SB III*, 312₁₉₋₂₀.
 126. Über die Würde des Menschen, Gesamtausgabe, I, 2, 83-9.
 127. Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, Gesamtausgabe, I, 1, 203-404.
 128. Introduction, § I.
 129. Introduction, § II, et Chapitre I, en particulier I, 1, 253 ss.
 130. *SW XII*, 173₁ ss.
 131. *SW XII*, 174₃₋₉.
 132. *SB III*, 279-281.
 133. *SB III*, 285₁₆ ss.
 134. *SB III*, 287₂₆ ss.
 135. A. Stein, *op. cit.*, p. 127.
 136. Gesamtausgabe, I, 1, 219.
 137. *SW XII*, 224₂₁₋₂₂.
 138. Gesamtausgabe, I, 2, 83-9.
 139. Cpr. I, 2, 87, début, et *SW XII*, 133.
 140. Cpr. I, 2, 88, et *SW XII*, 98-9.
 141. Cpr. I, 2, 89, fin, et *SW XII*, 108 ss.

142. Cpr. I, 2, 85, et *SW XII*, 170-1.
143. Lettre du 15 novembre 1793 à Fellenberg, *SB III*, 303₁₆₋₁₇.
144. Über den Gemeinspruch : das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), *Kant-Werke*, éd. par W. Weischedel, Insel-Verlag, VI, 125 ss.
145. 159.
146. 143-164.
147. Der Patriotismus und sein Gegenteil, Dialogues patriotiques publiés en 1918 par Hans Schulz d'après le manuscrit, p. 59 ss.
148. *SB III*, 307₃₋₄.
149. *SW XII*, 6-7 et 176₁₈₋₂₂.
150. A. Stein (*op. cit.*, p. 134) note avec pertinence que Kant est cité à côté de Luther dans les Contributions, mais que, dans les Discours, c'est à Pestalozzi que revient l'honneur de ce voisinage.
151. Lettre de 1796 (?) à Konrad Escher, *SB III*, 342₂₉₋₃₀.
152. *SW IX*, 391₃₁ ss.
153. On peut aussi comparer, à propos de la distinction qu'établit Rousseau entre "volonté générale" et "volonté de tous" (Contrat Social, L. II, ch. 3), d'une part la façon dont Fichte juge cette contradiction "nullement incompréhensible" (Gesamtausgabe, I, 3, 400), d'autre part la manière dont Kant la thématise (*Kant-Werke*, VI, 153) et celle dont Pestalozzi la vit dans la démarche même des Recherches (*SW XII*, 6-7).
154. Gesamtausgabe, I, 3, 59-68.
155. *Kant-Werke*, VI, 93-4.
156. Cpr. *SW XII*, 247₄₀₋₄₁, Fichte-Gesamtausgabe, I, 3, 31 et 60 ss, et *Kant-Werke*, VI, 44-5.
157. *SW IX*, 383-4 (Rousseau, O.C., I, 1130-1147).
158. *SW IX*, 384₁₃ ss et 383₂₀ ss.
159. *SW IX*, 439 ss, 461 ss, 465 ss.
160. Der Räupenfänger, *SW XI*, 102₂₆₋₃₇.
161. *SB III*, 344₂₈₋₃₀.

CHAPITRE III

LE PRIMAT DE L'ÉDUCATION

Lorsque, le point de vue central des *Recherches* exposé, Pestalozzi en vient à mentionner dans son ouvrage quelques résultats immédiats de sa découverte, il indique que l'éducation comme la législation doivent suivre la voie ainsi tracée et travailler à ce que l'individu, dont le moi ne cesse de se briser contre les exigences de la société, vive sa vie sociale de telle façon qu'il puisse s'y reconstruire, dans la perspective de son innocence première, comme être autonome (1). Il écrit encore plus loin que l'essence de la religion s'identifie, en dernière analyse, à la disposition d'âme qui permet à l'homme, à travers "son jugement intérieur sur la vérité et la nature de soi-même", de restaurer son unité (2). C'est dire qu'avec les *Recherches*, un processus s'achève, qui aboutit à une nouvelle compréhension du rôle des grandes instances qui ont traditionnellement guidé jusqu'ici la marche de l'humanité vers sa réalisation. Politique et religion sont désormais renvoyées, comme toute fonction sociale, à l'usage que chacun fait de l'une comme de l'autre en vue de favoriser la

libre disposition par l'homme de son humanité : l'homme d'Etat et l'homme de Dieu, mais aussi le tailleur et le commerçant, sont désormais invités à être essentiellement, en et malgré leur froc social, des éducateurs. Les Recherches consacrent le primat de l'éducation.

Education et politique

C'est une entreprise à bien des égards périlleuse que de montrer que Pestalozzi, à un moment décisif de son évolution, a pu se désintéresser radicalement de la politique comme fin pour s'y intéresser, avec autant de vigueur, mais aussi plus efficacement, comme moyen en vue d'autre chose : que le "Pestalozzi politique" a pu cesser de l'être dans un sens pour le devenir dans un autre, et cela non par l'effet d'un découragement ou d'un dégoût en présence d'une réalité qu'il ne parvenait plus à suivre, mais au contraire en meilleure connaissance de cause et de fin de cette réalité, et donc en meilleure position pour la maîtriser. Il faut même prendre le risque de déchaîner l'orage en avançant que Pestalozzi n'a vraiment pris sa dimension d'éducateur que le jour où il a perçu la relativité de la prétention politique. Mais fi des risques, dès lors qu'il s'agit de vérités à prouver à partir de ce qui se trouve écrit !

Tout se joue dans les Recherches. Celui qui considère qu'aux yeux de Pestalozzi, l'accession au point de vue moral s'opère au détriment de la responsabilité politique de l'individu, celui-là n'a pas lu sérieusement, ou a lu avec trop d'un certain sérieux, l'ouvrage. Les formules du texte, et l'insistance avec laquelle elles reviennent, ne laissent absolument aucun doute : si le droit social est assurément, au regard des prétentions de ma nature instinctive, une "tromperie", c'est une tromperie *nécessaire*, au même titre que la ruse du maître qui n'impose sa présence contraignante à l'apprenti que pour qu'il prenne lui-même en mains, le moment venu, son destin social : se contenter d'alimenter, chez l'homme

vivant en société, la nostalgie de son innocence première ou/et le rêve d'une société idéale, ce serait donc commettre une erreur fatale, dans la mesure où l'on ruine du même coup "le fondement de l'état intermédiaire", celui de la contrainte sociale, sans laquelle l'homme est incapable de se dépasser, dans la contradiction de son moi à la fois sensible et social, en vue de se réaliser moralement... (3). La seule réalité présente dans les Recherches, c'est bien la réalité sociale, au sein de laquelle l'insatisfaction de l'individu ne cesse d'être de l'ordre de l'interrogation, de la possibilité, du non-être.

La nouveauté est cependant que cette possibilité est désormais reconnue comme essentielle à l'humanité. S'efforçant, dans un fragment préparatoire à la seconde partie des Recherches, de résumer une nouvelle fois les concepts fondamentaux de son ouvrage, Pestalozzi présente l'homme comme "une créature *innocente* et bienveillante", dont cependant "la constitution originellement *bonne* disparaît lorsqu'il cesse d'être *cela*", "et, souligne-t-il, *il* doit (*muss*) cesser de l'être dès que son instinct *ne* le satisfait *plus simplement* dans la jouissance sensible. Dès qu'*il* ne trouve plus l'instinct proportionné à son *désir*, il sent lui-même une force de faire dominer la pensée sur l'instinct. Il prend conscience d'une volonté, il limite sa bienveillance par cette volonté, de même que son innocence est limitée par ses expériences" (4). Ainsi se trouvent mis en évidence les ressorts essentiels de l'ouvrage de 1797 : c'est dans la mesure où la rupture est pratiquement consommée entre le désir sensible et sa satisfaction naturelle, que se dégage le sentiment, puis l'idée, enfin la volonté d'une maîtrise proprement humaine du rapport entre l'homme et le donné naturel. La nature a achevé son oeuvre avec la satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme : à celui-ci d'accomplir maintenant la sienne en comprenant d'abord que toute réalité est désormais ouverte au sens que chacun est libre de lui donner. Indication est ainsi donnée à l'homme par la nature elle-même de se dégager de sa minorité naturelle.

Indication lui est aussi donnée d'accéder à sa majorité politique. Le mouvement décrit dans la première partie des Recherches est en effet celui d'une *Selbstsucht* humaine qui a rompu l'harmonie

instinctive avec la nature, s'est engagée dans une union avec les autres forces particulières, d'abord dans le but d'accéder "plus facilement, plus sûrement et de façon plus satisfaisante" à ses propres objectifs, mais s'est vite aperçue que plus elle se rapprochait des autres forces, plus il lui fallait composer avec elles et renoncer à ses propres prétentions, et plus sa propre consolidation dans et par la société lui faisait ressentir ce renoncement comme insupportable. Cette tension, portée à son comble dans l'aberration monarcho-démocratique, a fini par faire éclater le *cosmos* politique, mais en rendant dans le même mouvement plus sensible que jamais à l'individu la nécessité de la médiation sociale pour qu'il se réalise : de cet éclatement de fait comme de cette recherche d'un rapport nouveau avec la constitution sociale en tant que telle, la Révolution française a été la manifestation pathologique. L'univers politique n'existe plus que par et pour le sens que chacun veut lui donner dans la perspective de la réalisation d'une humanité essentiellement sociale certes, mais tout aussi essentiellement individuelle.

Il reste que cette découverte ne peut être faite qu'au terme d'une démarche particulière : l'accès au point de vue moral est "entièrement individuel", il ne peut être l'affaire de deux personnes (5). A moins de se payer de mots, ce n'est pas ici le lieu de parler d'individualisme, au sens où l'individu se poserait en faisant abstraction de la société : il n'émerge au contraire, dans les *Recherches*, que par-delà l'indispensable passage à travers la machine sociale. Mais on n'échappe pas à la nécessité de reconnaître que la manifestation d'insatisfaction, comme la question du sens de l'homme au coeur d'une société donnée ne peuvent avoir pour origine que la démarche d'un être qui se distingue du donné humain et social, et projette par-delà et/ou en-deçà la société dans laquelle il vit l'image d'une humanité idéale correspondant à l'insatisfaction qu'il éprouve à l'endroit de la société réelle. C'est de toute la complexité de ce mouvement que les *Recherches* s'efforcent de rendre compte, et le grand résultat de l'ouvrage est peut-être tout simplement qu'il permet enfin à son auteur de concevoir la nature humaine non plus seulement comme lieu d'une harmonie *a priori* entre le désir particulier d'humanité et l'humanité dans sa dimension à la fois réelle et idéale,

mais tout aussi essentiellement comme le centre d'une inédaquation foncière entre l'humanité et ce que chacun recherche à travers elle à la faveur même de la contradiction qu'il introduit entre ce qu'elle est en fait et ce qu'elle devrait être à ses yeux. De ce point de vue, la façon dont Pestalozzi présente son ouvrage au "public", à l'humanité dans sa généralité, reste absolument conforme à son contenu : il ne peut qu'exprimer la "conviction" que chaque lecteur le suivra dans l'univers moral. La question : "Qu'est-ce que l'homme ?" renvoie inévitablement à cette question préalable : "Qui suis-je, moi qui pose une telle question ?"...

Cette découverte des *Recherches*, loin d'être le fruit d'une illumination soudaine, a bien sûr été préparée par toute la réflexion développée par Pestalozzi depuis la rupture de l'expérience du Neuhof. Celle-ci postulait précisément un accord naturel entre ce que recherchait l'éducateur à travers son expérience et une humanité environnante qui ne pouvait, pensait-il, que vouloir le meilleur pour chaque homme, à savoir l'autonomie. L'éloignement de cette perspective sur les ailes de la foi, puis sa réincarnation dans un univers romanesque, ne devaient en réalité que creuser le fossé entre la générosité humaine présupposée dans *Léonard et Gertrude* et la réalité d'un univers dont Pestalozzi ignorait encore, ou ne voulait pas voir, qu'il s'inspirait d'autres principes. C'est à la démystification de cet univers, en particulier dans son assise politique et religieuse, que la réflexion critique engagée en marge de la construction du roman nous a fait assister, et la seconde mouture de *Léonard et Gertrude*, si elle reste animée par le principe d'une régénération globale des habitants de Bonnal, s'est employée systématiquement à dégager Arner de l'image, omniprésente dans la première version, de "père du peuple" pour en faire un simple artisan du bien commun. Le spectacle de la Révolution française a enfin achevé de ruiner la grande illusion démocrato-paternaliste qui avait jusqu'ici porté l'action comme la réflexion de Pestalozzi.

Le résultat est que l'auteur des *Recherches* ne se fait plus aucune illusion sur le discours politique, d'où qu'il vienne : ce sont propos rusés cherchant à prendre au piège la ruse naturelle de l'individu, et cela pour son propre bien certes, mais un bien dont

seul, de nouveau, l'individu est juge. La politique en soi n'a rien à voir avec la morale : elle est simple condition, non suffisante encore que nécessaire, de la réalisation de l'humanité en ce monde. L'organisation sociale n'est là que pour l'accomplissement autonome de chacun : celui qui parle ou use de l'Etat comme s'il s'agissait d'une fin en soi, celui-là doit être tenu pour un dangereux naïf et, s'il s'obstine, pour un imposteur. Liberté, propriété, pouvoir, droit : tous ces mots ne reçoivent leur vrai sens qu'à la mesure de la force qui est laissée à chacun, dans et malgré les structures sociales, de réaliser sa dignité d'homme. Peu importe, explique ainsi Pestalozzi dans les *Recherches*, que les privilèges soient officiellement abolis, tout est dans la manière dont on s'y prend : si le changement s'opère dans "la dignité et le rapprochement général des classes", l'ensemble y gagnera ; mais si c'est l'occasion, pour un égoïsme monarchique ou pour une multitude d'égoïsmes populaires, de se déchaîner au mépris de la justice et dans une ignorance fatale de ce que représente, pour la réalisation sociale de chaque individu, le droit de propriété en tant que tel, nul doute que tous les intéressés pâtiront de cette maladresse, et mieux vaut alors laisser les choses en l'état, en confiant au "ver du temps" le soin de ronger les excès (6). Et Pestalozzi de conclure ainsi son analyse de la liberté dans son rapport à l'Etat : "L'égalisation de l'humanité sociale par le moyen d'une organisation quelconque qui doit exciter sans limites et satisfaire sans limites les envies naturelles de notre sensibilité égoïste, est, dans tous les cas, l'obstacle le plus extrême aux buts visés par la société et à tous les moyens possibles d'ennoblissement de notre race. Les conséquences de cette agression fondamentale contre le droit social sont les mêmes, que les prétentions de débridement et de satisfaction de l'instinct animal soient exigées, ou doivent être exigées, pour *un seul*, pour *beaucoup*, pour *tous*, et qu'elles le soient, ou doivent l'être, à l'aide des dragons de la couronne ou à l'aide des hommes à pique de l'anarchie" (7). Le texte de *Ja oder Nein ?* est déjà celui "d'un homme libre" (8).

Libre, c'est-à-dire responsable. Et l'homme qui a franchi le pas de l'univers moral doit savoir qu'il s'expose aux critiques de tous les bords politiques : "Que le soulèvement éclate, écrit

Pestalozzi dans les *Recherches* en conclusion de la reprise morale de la catégorie de "révolte", celui-ci (l'homme moral) se maintiendra solidement entre l'injustice du pouvoir et les déchaînements du peuple, fidèle à sa vérité, mais à aucun parti. Cela ne servira à rien. Le pouvoir en place lui dira : il te suffit de parler ainsi, si tu veux que nous perdions tout ce que nous possédons maintenant. Et le peuple en revanche : il te suffit de parler ainsi, si tu veux que nous n'obtenions rien de tout ce qui nous appartient par Dieu et au nom du droit. C'est ainsi qu'il se tiendra au milieu, entre des hommes qui ne veulent pas, d'un côté comme de l'autre, de sa vérité, et qu'il deviendra très facilement une victime de sa bonne âme, par les passions des uns comme des autres" (9). Lorsque Pestalozzi écrit ces lignes en 1797, il sait assurément ce dont il parle, car il a déjà derrière lui les événements de Stäfa.

On mesurera en effet la fermeté de son attitude, lorsque, séjournant à Richterswil, il est le témoin direct des premiers bouillonnements qui agitent la campagne zurichoise, pressée d'obtenir l'égalité des droits avec les citoyens de la ville, et que ce mécontentement débouche, à l'été de 1794, sur le soulèvement de Stäfa (10). A Lavater, qui soutient le droit en place, Pestalozzi écrit, dès janvier 1794, que le droit villageois est depuis longtemps "bafoué, déshonoré et même inexistant", et il pose, dans une autre lettre au pasteur, les principes de son action : "L'homme peut faire ce qu'il veut, affirme-t-il, et ce que l'Etat ne peut pas, l'homme le peut ; et la ville est perdue si l'homme ne parvient jamais à faire ce qu'il ne peut pas faire en tant qu'Etat. Dieu fasse que ma patrie reconnaisse cela aujourd'hui !" (11). Il se compromettra donc parmi les mécontents : on le voit rôder dans la région, sortir de maisons paysannes, prendre contact avec des meneurs et surtout soutenir par l'écrit les revendications de liberté de commercer, de liberté de pratiquer tous les métiers, de liberté d'accéder, comme ceux de la ville, à l'instruction et à la culture, de liberté de participer au choix de ceux qui administrent la campagne (12). Mais il s'efforce, dans le même temps, d'empêcher que le sang nouveau et régénérant de la liberté ne se transforme en poison capable de ruiner la structure même de l'Etat : c'est ainsi

qu'il usera de son crédit de "démocrate" auprès des insurgés pour qu'ils ne se laissent pas prendre à la passion de liberté qui embrase l'époque et qu'ils maintiennent leurs récriminations dans les strictes limites des besoins exprimés (13). Et lorsqu'à la suite de l'ultimatum du 29 juin, deux mille hommes occupent Stäfa et que les meneurs sont arrêtés, Pestalozzi adresse à la fois aux autorités de Zurich et aux amis de la liberté un mémoire où il invite les uns à la compréhension de la réalité de l'insatisfaction manifestée, les autres à la compréhension des limites, elles aussi imposées par la réalité, de la satisfaction possible (14). Il est permis de penser que l'appel n'est pas demeuré vain : jugés le 2 septembre, tous les meneurs échappèrent à la peine capitale.

Et lorsque l'embrasement gagnera toute la Suisse pour aboutir à la "Révolution" de 1798 et à l'instauration de la République Helvétique, Pestalozzi ne se départira pas de l'attitude qui avait été la sienne dans l'affaire de Stäfa : il sera, pour reprendre une image qu'il utilisera plus tard en évoquant cette période troublée, ce sapin tombé de la forêt en travers de la route et sur lequel butent à la fois ceux qui viennent des hauteurs aristocratiques et ceux qui montent de la plaine démocratique (15). Ses appels aux indispensables réformes en vue de combler "les lacunes de la constitution" s'accompagneront d'appels à la modération et au respect de ce sans quoi la moindre revendication de liberté n'a ni sens ni réalité (16). Il n'évitera pas les sujets les plus scabreux, comme le problème de la réforme fiscale, et sa propre existence ne sera pas à l'abri de menaces (17). Après 1800, la préoccupation de ses instituts ne lui fournira pas l'excuse pour se dérober, dans une conjoncture européenne délicate pour sa patrie, aux missions diplomatiques qui lui seront confiées : c'est ainsi qu'en 1802/3, il fait partie, en tant que représentant de Zurich, du groupe des délégués de cantons convoqués à Paris afin d'élaborer, sous la dictée du Premier Consul, la constitution fédérale ; en 1814/5, il usera encore de son crédit personnel auprès du tsar Alexandre Ier et du roi de Prusse pour contenir, en ce qui concerne la Suisse, le mouvement de restauration de l'ancien ordre (18). Il faudrait ensuite faire état de ses nombreuses interventions auprès du régime né du Congrès de Vienne (19). En revanche, alors qu'on aurait pu s'attendre

à le voir prendre la plume lors du nouveau soulèvement de la campagne zurichoise en 1804 (le *Bockenkrieg*) et de la répression qui s'ensuivit, il demeure obstinément silencieux, se contentant de noter à la même époque qu'il n'a jamais cherché, à travers la politique, qu'à "parvenir à une éducation meilleure et plus libérale du peuple" (20).

L'idée d'un désintérêt de Pestalozzi pour la chose publique à partir d'une certaine date est donc démentie par les simples faits. Ce qui est vrai, c'est qu'il a définitivement perdu la foi politique qui avait inspiré, depuis sa jeunesse patriotique, toute une période de son existence. Le rêve de *Léonard et Gertrude* s'est bien dissipé dans les *Recherches* : "Le rêve a disparu, qui engloutit mon existence : le droit social ne me satisfait pas, l'état de société ne m'accomplit pas... Méfiance, fausseté et inquiétude sont entrées dans mon âme, qu'aucun droit social n'éteindra jamais complètement" (21). Du nouveau régime, il attend moins la mise en place d'un nouvel ordre politique que l'élaboration d'un ordre tel que puisse se développer mieux que jamais "la force d'introduire nous-mêmes en lui le bien que nous souhaitons y introduire, et d'en expulser nous-mêmes le mal que nous souhaitons en expulser" (22). La faveur dont il jouira auprès des Républicains ne l'empêchera pas d'ouvrir sa *Lettre de Stans*, où il relate sa seconde et brève expérience pédagogique de 1799, par une profession d'incroyance en "l'extérieur de la forme politique que la masse de ces hommes pourrait se donner elle-même", de ne considérer le régime en place que du point de vue de la possibilité qu'il laisse de "rattacher ici et là quelque chose de vraiment bon pour l'humanité", et d'achever son exposé en prenant à partie ceux qui sont trop absorbés par leurs "relations et intérêts politiques" pour prendre au sérieux l'éducation (23). A Burgdorf comme à Yverdon, Pestalozzi ne laissera aucune illusion aux politiques : la régénération de la société par l'éducation ne peut être l'oeuvre que de particuliers (24). Il écrira en mai 1807 au Conseiller Usteri : "Le rêve de faire quelque chose des hommes par la politique, avant qu'ils soient réellement quelque chose, ce rêve a disparu en moi. Mon unique politique est de faire maintenant des hommes tout ce qu'il est possible de faire d'eux" (25).

La vérité est que Pestalozzi continue à s'intéresser à la chose publique pour autant que tout ne se joue plus désormais, à ses yeux, dans la constitution d'un bel univers politique. Car c'est la grande question que les *Recherches* dénouent enfin : qui est en droit d'imposer aux autres ce qui sera bien pour tous, donc pour chacun, donc aussi pour lui ? Arner prétendait assurément légiférer pour le bien du peuple, mais ce "peuple" ne se réduisait-il pas en fait au point de vue que lui, un individu parmi d'autres, se faisait du bonheur du reste de ses semblables, au détriment peut-être de ce que chacun désirait effectivement ? La vérité est que, si l'action politique demeure nécessaire, elle doit prendre un autre sens. La vérité est que l'homme d'Etat doit se faire désormais *éducateur*.

Dans la mesure, en effet, où l'un des deux ressorts essentiels de la vie sociale, à savoir la prétention sensible de l'individu, lui échappe absolument, l'homme politique ne peut plus espérer emporter d'un coup les intéressés dans un projet commun, fût-il paré du plus noble nom, qui n'aurait pas leur adhésion de particuliers : attentif à ce qui se passe dans la réalité des conditions individuelles, il n'aura d'autre objectif, en fait de réalisation de l'Etat, que "*la plus haute et la plus pure relation de tous envers tous*" (26). Le grand coeur d'Arner, où se rejoignaient vertu morale et vertu politique, ne suffit plus : l'homme d'Etat devra d'abord posséder un *art* achevé de la manipulation des intérêts, une habileté suffisante pour faire produire aux égoïsmes un bien contraire à leur nature profonde, en se résignant éventuellement, comme ce sera le cas pour l'Unterwald en septembre 1798, à l'usage mesuré de la violence (27). S'il doit être question de moralité du gouvernant, elle ne saurait être qu'individuelle, comme celle de tout citoyen, dans la mesure où il comprend le sens du processus dont la société est le théâtre et n'en reste pas, dans sa façon d'administrer l'Etat, "à l'intérieur des limites de l'endurcissement social sur lequel est fondé l'Etat en tant que tel" (28). La "politique inspirée" d'Arner éclate ainsi en une technique, qui obéit à ses propres lois et au critère de la réussite, et en une compréhension, forcément individuelle, du sens de cette technique dans le tout d'une humanité qui ne recherche, à travers la nécessaire aliénation sociale, que la réalisation de son désir d'autonomie.

Cette façon nouvelle de comprendre l'action politique doit logiquement conduire l'homme d'Etat, et le citoyen en général, à une approche toute différente des problèmes qui se posent dans la société des hommes. Nous avons une illustration de ce changement d'attitude dans la façon dont Pestalozzi, en reproduisant dans l'édition Cotta de 1821/2 le texte qu'il avait publié en 1783 sur l'infanticide maternel, voit désormais la réponse à un problème qui avait constitué une pierre d'achoppement pour sa grande conception de l'époque et son incarnation dans le personnage de Gertrude (29). La préface et les remarques dont il fait accompagner la réédition du texte peuvent paraître décevantes en ce qu'elles semblent consacrer la permanence d'un problème, dont le texte de 1783 avait pourtant clairement posé le principe de la solution : établissons une bonne société, et la source du mal se tarira d'elle-même (30). En réalité cependant, la façon dont Pestalozzi posait dans le même temps le droit absolu pour chacun à la satisfaction de ses instincts naturels, marquait déjà les limites de la solution avancée (31). Nous avons pu voir ensuite le législateur de *Léonard et Gertrude* affronter le problème de la sexualité et compter, dans la première version, sur une pression socio-morale telle que les filles ne pourraient en venir à de tels actes, puis se résoudre, dans la mouture de 1792, à ce que la loi contiennent seulement les "débordements" de l'instinct (32). Pestalozzi convient, dans une remarque ajoutée à la réédition de *Gesetzgebung und Kindermord*, que ses propres idées sur le sujet n'étaient alors pas encore arrivées à maturité (33). Non qu'il ne faille plus se préoccuper d'améliorer la législation en la matière : mais il est précisé désormais que "la sagesse de l'Etat" ne suffit plus, qu'il faut aussi et surtout qu'intervienne le "coeur humain" des membres de l'Etat et des hommes d'Etat pris comme individus, la seule façon pour eux de comprendre un mouvement naturel dont le principe échappera à la constitution sociale en tant que telle (34). Il importe, souligne encore Pestalozzi, que toute proposition de réforme législative soit précisée et soutenue par un vaste effort d'éducation morale, non pas au sens où la législation d'Arner le préconisait déjà, celui d'un dressage social, mais comme une éducation de ce par quoi l'individu, à l'image de l'homme naturel des *Recherches* qui tantôt étroit sa partenaire, tantôt la chasse de chez lui, entre assurément dans le jeu

social, mais se garde à chaque instant la liberté de ne pas jouer le jeu : comme une éducation de chacun à la disposition libre et responsable de sa sexualité (35).

Cette nécessité pour l'homme d'Etat de comprendre désormais son action comme une démarche essentiellement éducative, c'est-à-dire capable de prendre en compte ce sans quoi la simple mise en ordre politique resterait insensée, l'appel à une telle forme d'action constituera le thème central du grand ouvrage publié par Pestalozzi en 1815 et dont le titre rappelle la triple démarche des *Recherches : A l'innocence, au sérieux et à la noblesse d'âme de mon époque et de ma patrie* (36). C'est un nouvel effort pour arracher l'humanité européenne, encore sous le coup du cauchemar napoléonien, à l'illusion politique, qui ne pourra jamais être génératrice que d'existence collective pour l'homme, et appeler celui-ci à la construction d'un univers social qui lui permette, dans la perspective du dépassement moral des *Recherches*, d'être homme afin de pouvoir redevenir citoyen et refaire, cette fois en connaissance de cause et de fin, l'Etat. L'unique moyen de cette régénération fondamentale de la société sera l'éducation, la seule capable de transformer en instruments d'autonomie, en biens de culture, les acquis de la civilisation, qui ne manqueront pas, sinon, d'engloutir la race humaine. C'est dans ce contexte que la célèbre phrase de Pestalozzi prend tout son sens : "Le début et la fin de ma politique, c'est l'éducation" (37).

Mais proclamer que l'éducation comme la législation doivent avoir le même objectif, c'est encore trop, ou trop peu dire. Car s'il revient à l'homme d'Etat d'agir désormais en éducateur, il faut encore préciser qu'il ne pourra jamais être qu'un éducateur imparfait, maladroit, approximatif. Sa fonction l'oblige en effet à s'occuper du bonheur du plus grand nombre. Or la moralité est d'essence individuelle, et l'action éducative, dans sa dimension morale, devra tôt ou tard rejoindre l'individu et s'approcher le plus près possible du point où celui-ci met en oeuvre son jugement moral. La loi de la proximité, si chère à Pestalozzi depuis l'origine, prend ici une nouvelle dimension : elle n'est plus seulement le principe de l'*Emile* qui permet à l'enfant de s'approprier le monde dans sa

pleine continuité, mais elle exprime encore et surtout le moyen privilégié par lequel l'enfant acquiert la maîtrise de sa propre relation au monde, elle est le "moyen de notre réel ennoblissement" (38). Dans la mesure en effet où tout se joue dans le développement de la *Selbstsucht*, dans ses heurts avec les réalités de ce monde et dans son effort pour se retrouver elle-même par-delà l'obstacle, nul doute que le mieux placé pour favoriser ce genre de processus sera l'être qui demeurera le plus proche de cette *Selbstsucht* en son tout premier développement, la mère, puis en son premier épanouissement social, le pédagogue, et, même chez les adultes, rien n'égalera le contact individuel pour stimuler la réalisation de l'humanité morale : "Je suis un républicain, écrira Pestalozzi dans son ouvrage de 1815, mais pas un républicain pour grandes nations..." (39).

Le véritable roi de la communauté, le vrai républicain, c'est donc, en définitive, l'éducateur. Certes, c'est de l'Etat qu'il reçoit son rôle, et son action ne vise pas autre chose que l'établissement de la cohésion humaine la plus harmonieuse pour tous et pour chacun. Mais si l'homme d'Etat doit être éducateur à travers, et malgré, la besogne politique qu'il accomplit, l'éducateur garde sur lui le privilège d'être éducateur dans la pureté de la notion. Son action est pure production d'humanité. Les rois peuvent déchoir et les régimes péricliter, l'éducateur est sûr de son fait : "La réforme de l'éducation a acquis de solides bases, et le succès est assuré parce que son royaume n'est pas de ce monde. Le succès de ses moyens ne dépend plus maintenant de circonstances extérieures ; que les rois la connaissent ou ne la connaissent pas, que même la République des Savants, dans ses oeuvres de rêve babylo-niques, nous comprenne ou ne nous comprenne pas, notre action parle au coeur de l'homme et a puissance sur son esprit..." (40). L'éducateur réalise, en son action, le sens de la politique.

Education et religion

L'action éducative réalise dans le même temps l'essence du Christianisme. Les *Recherches* constituent ici aussi le point où le long débat de Pestalozzi avec la religion trouve son dénouement. La lettre du 1er octobre 1793 à Nicolovius, qui était une réponse indirecte au reproche adressé par Jacobi à la seconde édition de *Léonard et Gertrude*, d'être "en son aspect intérieur trop matérialiste" et d'inverser le précepte évangélique : "Recherchez d'abord le Royaume de Dieu, et le reste vous sera donné par surcroît", avait permis à Pestalozzi de s'expliquer sur son "non-christianisme" : si la nature ne cesse d'appeler l'homme à se dépasser par la foi et l'amour, elle l'empêche tout autant de se dégager des réalités de ce monde, qui lui imposent leur ordre avant même qu'il ne songe à y introduire le sien (41). Le texte de 1797 reprend la contradiction de ce double mouvement et s'emploie à la surmonter par la définition d'un nouveau rapport de l'homme à la religion (42).

L'analyse de la catégorie de *Religion* qui clôt l'exposé du fondement des *Recherches* fait d'abord proliférer la contradiction entre "l'élévation de [ma] faculté de pressentir (*Ahnungsvermögen*) par-delà les frontières de toute recherche et de tout savoir possible en ce monde" et son origine fondamentalement intéressée dans "[mon] aspiration animale au bien-être", entre l'idéal d'achèvement qu'incarne la religion aux yeux d'une humanité insatisfaite de sa condition et l'enracinement de cet élan "dans le corps animal et dans la pourriture de sa mort" (43). Reconnaître cette dépendance essentielle de la religion par rapport à la condition humaine, est-ce donc condamner à l'impuissance "le coup d'audace le plus téméraire de [ma] nature" ? Nullement, répond Pestalozzi, pas plus que ce serait assombrir la lumière du soleil que de dire que toute la chaleur de la terre naît du sol de cette terre. L'homme ne renonce en effet à faire l'ange en religion que pour libérer en lui dans sa pureté "l'effort suprême de tout son être en vue de faire dominer l'esprit sur la chair" (44). Et cet effort même, dans la mesure où il fait se dresser l'homme et sa volonté contre "la puissance entière de sa nature", a besoin d'un point d'appui : "L'homme veut

craindre un Dieu afin qu'il puisse réaliser la justice ; il veut craindre un Dieu, afin que le sens animal de sa nature, qu'il méprise en lui-même, ne l'avilisse pas plus longtemps en son sein. Il sent ce dont il est capable dans cette perspective, et se fait maintenant de ce qu'il peut la loi de ce qu'il doit. Soumis à cette loi qu'il se donne à lui-même, il se distingue de tous les êtres que nous connaissons" (45). L'élan religieux s'identifie ainsi à la "force" que l'homme découvre en lui, "séparée de l'instinct", de "faire vouloir en lui-même réflexion et pensée, également contre l'instinct" (46).

La reconnaissance du besoin religieux, dans sa prétention comme dans sa limitation, renvoie l'homme à la responsabilité de son utilisation (*Gebrauch*). Ce besoin reconnu, il reste libre en effet d'en user pour la seule satisfaction de son "égoïsme animal", dans le sens "de la violence, des galères, des monopoles, des chicanes, du caprice et de la forme sociale du caprice, le pouvoir arbitraire", mais il peut aussi, dans l'usage de cette force, "partir de ce qu'il doit" en visant avec elle "le meilleur et le plus noble qu'il soit capable de connaître", la pure humanité (47). La force en son expression religieuse est encore et surtout le recours suprême "lorsque, dans les aberrations du savoir, du pouvoir, de l'honneur et même de l'amour, j'ai perdu en moi jusqu'à la dernière étincelle d'humanité, lorsque la nuit et la mort m'environnent, et que même la vie n'a aucune valeur pour moi, parce que je n'en suis pas digne". La religion reste, pour celui qui désespère de la vérité et du droit en ce monde, l'expression de l'ultime espérance, elle traduit, lorsque l'une et l'autre ne sont plus qu'illusion et apparence pour l'humanité, la foi en leur réalisation envers et contre tout (48).

La religion demeure ainsi ce qu'elle n'a jamais cessé d'être aux yeux de Pestalozzi depuis l'origine : une démarche entièrement intérieure à l'homme. Le Neuhof avait tablé sur sa présence naturelle au cœur de chacun, tandis que l'*Abendstunde* lui avait restitué, par la foi, sa dimension surnaturelle : on ne sortait pas de l'homme et de son sens présent en ce monde ou/et garanti par la perspective d'un autre monde (49). La distance, établie par la foi, entre l'idéal

humain et l'humaine réalité devait cependant entraîner l'exigence d'une purification absolue de la démarche religieuse, qui ne devait plus faire qu'un en chacun avec l'amour des hommes, "le seul et véritable service de Dieu" (50). Les interrogations des années 1785/7 sur le caractère foncièrement égocentrique de toute démarche humaine, fût-elle parée du plus beau nom, la constatation qu'il y a une façon élégante de camoufler, "à la Lavater et à la Jacobi", son *Selbstgefuhl*, comme il y a une habile manière d'invoquer le "contrat social" pour mieux assurer ses possessions, le spectacle encore de ces exaltés religieux qui "veulent naturellement être des hommes de bien, mais deviennent si facilement des malfaiteurs en société" : tout cela conduit Pestalozzi à voir désormais dans la religion "non un but, mais un moyen", qui participe, au même titre que le droit, du caractère foncièrement intéressé de toute manifestation humaine (51). Le processus aboutit, par-delà la dénonciation de l'erreur athéiste de la Révolution française, à l'abandon, dans la seconde édition de *Léonard et Gertrude*, de la vision religieuse unitaire et, par voie de conséquence, à la plus grande tolérance à l'endroit de toutes les manifestations, toujours plus ou moins pures, du sentiment religieux (52). L'universalité religieuse est désormais indissociable de l'intérêt que chacun y prend par rapport à celui que chacun de ses semblables est en droit d'y trouver lui aussi. C'est tout le poids de la formule de 1790 : "Dieu n'est pour les hommes que par les hommes le Dieu des hommes" (53).

Cette formule, si elle consacre bien la ruine de l'unité humaine en son principe religieux, la fin de la religion de l'humanité, ne remet cependant pas en cause le principe de sa cohésion de fait : si distinct que soit leur champ d'action, l'instance politique et l'instance religieuse s'efforceront, dans les dernières pages du roman de 1790/2, de conjuguer leurs efforts en vue de contenir les prétentions naturelles de l'homme vivant en société (54). Si le seigneur et le pasteur ne se donnent plus la main, leur action continue cependant de recevoir un sens commun de l'existence *a priori* d'une humanité sensée en fait, qu'ils ont charge de faire passer dans la réalité de ce monde, l'un sur le mode objectif, l'autre sur le mode subjectif (55). Avec les *Recherches*, c'est la forme religieuse elle-même, la religion comme forme, comme expression du sens un de l'humanité,

qui s'immerge à jamais dans "la fange de ce monde" et se soumet à un ordre de la vérité et du droit qui peut être désormais radicalement autre que celui proposé par le Christianisme (56). C'est le besoin religieux qui, en-deçà de toute religion et de toute expression religieuse, fait retour vers sa racine de *besoin* au coeur de l'humanité sensible, d'une humanité habitée certes par le désir d'achèvement, mais qui sait désormais que ce désir demeure, en chacune de ses manifestations, un désir sensible, animal, intéressé, fini : "Toute expression extérieure (*Alles Aeusere*) de la religion est le plus intimement mêlé à ma nature animale" (57).

Est-ce à dire que la religion n'a plus de réalité en soi ? Nullement, poursuit Pestalozzi, car ce dont elle s'efforce de donner l'image, l'élévation de l'esprit au-dessus de la chair, se dégage avec une pureté inégalée, son "noyau" n'apparaît qu'avec plus de netteté, son "essence divine" ne se distingue qu'en plus grande clarté de tout ce qui est simple expression de l'élan religieux de l'homme au-dessus de lui-même (*gottesdienstlich*) (58). Et qu'est-ce donc, ce noyau divin (*göttlich*) de la religion ? "Rien d'autre, répond Pestalozzi, que le jugement intérieur que je porte moi-même sur la vérité et l'être de moi-même", "rien d'autre que l'étincelle divine de ma nature et de ma force de me juger, de me damner et de m'acquitter moi-même en moi-même" (59). La religion en son essence s'identifie au mouvement même par lequel je me moralise.

Et ce mouvement, dans la mesure où il s'inscrit dans la marche de la nature, a besoin de s'alimenter aux réalités de ce monde : il s'exprime donc à la faveur de manifestations religieuses telles que révélation, foi, prière, qui seront autant de moyens sensibles de protéger et d'entretenir l'étincelle divine, mais participeront également de la précarité de tels moyens intimement liés aux tendances animales. Ces manifestations, loin d'être un but en soi, ne vaudront que par leur accord avec, et surtout dans la mesure où elles ne font pas obstacle à la poursuite de la fin morale qui est recherchée à travers elle (60). La religion, si pure que soit son essence, reste de bout en bout prisonnière de la représentation sensible, c'est le domaine du "comme si", et elle demeure à la merci de toutes les aberrations du domaine animal : elle sera l'instrument de la sottise, de

la tyrannie, de la rapacité des ignorants et des savants, des princes et des prêtres... (61). De l'usage de sa religion sous toutes ses formes historiques, l'homme est pleinement responsable devant ses semblables.

La religion ne réalisera donc son essence que dans la mesure où elle sera l'oeuvre de moi-même (62). L'homme naturel n'a pas besoin de Dieu ni de culte, pas plus que l'homme achevé dans l'autonomie. Entre ces deux limites cependant, dans l'état de corruption de la nature qui pousse l'homme dans la société et y prolonge ses effets, la religion joue un rôle moteur dans le mouvement par lequel l'homme s'efforce de surmonter la mutilation sociale pour se retrouver soi-même, mais elle ne la joue que dans la mesure où elle participe elle-même de la double négativité qui est le lot de l'humanité dans cet état. Lorsque, d'une part, je porte le regard vers la nature et le reste de l'humanité séparés de moi par la corruption, la religion prend le visage de "la superstition (*Aberglaube*) fondée sur l'erreur" : Dieu est alors "la nature elle-même pour autant qu'elle m'apparaît effrayante, inexplicable et merveilleuse". Lorsqu'au contraire, je me tourne vers l'expression sociale de cette rupture, la religion rejoint l'ordre des moyens que l'homme se donne dans la société pour remédier à sa corruption première, et elle est à ce titre "conseillère, aidante, entreprenante", mais elle participe dans le même temps de la corruption naturelle de ces moyens et devient alors "en fonction des besoins, des circonstances et des avantages de chaque Etat, facilement égoïste, hostile, vindicative, violente et fourbe" : c'est "le fanatisme (*Eiferglaube*) fondé sur la tromperie" (63). La religion est donc pour moi porteuse de crainte, exprimant l'insatisfaction naturelle de chacun en face de sa condition, et son expression sociale n'apaise cette crainte que pour l'utiliser et la confisquer dans le but de me tromper.

Crainte naturelle et imposture sociale : ces deux attitudes négatives de l'homme en présence du fait religieux sont cependant "nécessaires" s'il veut accéder à la vérité de la religion, elles "fournissent l'une et l'autre d'une façon générale sa première nourriture au germe de la moralité et de la vraie religion" (64). C'est

même par rapport à l'une et à l'autre, dans la façon dont l'homme ne se laisse prendre ni à l'erreur de la religion naturelle, ni au piège de la religion sociale, toutes deux oubliées de l'insatisfaction essentielle de l'individu tant par rapport à la nature que par rapport à son substitut social, c'est, en définitive, dans la mesure où l'homme saura utiliser tant le *tremendum* que le *tutandum* religieux dans le sens de son achèvement moral qu'il réalisera la vérité de la religion. Cela exige modération de la part de la religion en place, qui, sans renoncer aux contraintes qu'elle impose, doit se présenter à l'individu comme un simple instrument de "l'ennoblissement intérieur de sa race", et se prêter aux changements de visage capables de la rendre plus conforme au but visé à travers elle (65). L'obligation officielle d'incroyance (*Unglaube*) est, de ce point de vue, l'aberration étatique par excellence, car elle prive l'humanité sociale du ressort non social de sa réalisation, mais le *nec plus ultra* de la corruption reste l'incroyance établie se servant de la superstition pour asseoir son pouvoir (66).

De tout cela, il suit que "la meilleure religion pour le genre humain sera celle qui est la plus divine dans son essence, mais la moins cultuelle (*gottesdienstlich*) dans sa forme, mais l'est cependant suffisamment pour prêter main-forte, par les moyens sensibles qu'elle met en oeuvre, à ma race, à quelque degré de culture qu'elle se trouve, contre le sens animal de sa nature". Et Pestalozzi poursuit : "C'est un sacrifice sincère que je dépose sur l'autel de Jésus-Christ pour que les hommes l'accueillent. Le Christianisme est tout entier moralité ; c'est pourquoi il est aussi tout entier l'affaire de l'individualité des hommes pris un à un" (67). C'est la fin des christianismes et des confiscations nationales du message de Jésus : "Il semble, conclut Pestalozzi, que le monde en est arrivé, par les infidélités nationales au Christianisme de nos christianismes nationaux, précisément au point où il avait été amené par la déviation nationale des Juifs et des Grecs, avant qu'un Galiléen ait pu oser essayer de sortir la masse de l'humanité sociale bientôt dans son ensemble du cercle de ses relations sociales, pour l'approcher, avec une force stoïque, de l'autonomie

intérieure par la foi en lui. La foi le peut... Mais plus maintenant : nous n'avons pas d'autre espérance que dans la vérité et le droit" (68). L'édition de 1821 corrigera cette formulation trop abrupte, qui voulait marquer la rupture avec l'univers chrétien : "La foi a pu le faire... La foi le peut encore aujourd'hui... toutes les choses sont possibles pour la foi... mais aujourd'hui elle ne le peut, partout où elle le peut, qu'à côté de la vérité et du droit... que par la vérité et le droit..." (69).

Pas plus, donc, que l'Etat du droit n'est capable de combler objectivement l'insatisfaction de l'homme, celle-ci n'est désormais en mesure de se laisser assouvir par la perspective d'une Cité de Dieu. Le fondement dernier de l'humanité, dans sa dimension objective et subjective, est définitivement ruiné. Concrètement, c'est la connivence historique entre la cité des hommes et celle de Dieu, une connivence que nous trouvions encore à la base des deux constructions de *Léonard et Gertrude*, qui se trouve ici dénoncée. La vérité chrétienne et le droit social ne constituent plus les deux limites de l'horizon sous lequel l'humanité serait comprise. L'une et l'autre demeurent assurément en bonne place dans l'élaboration des *Recherches*, mais l'une comme l'autre renvoient désormais à la liberté, reconnue à l'homme, de "se faire quelque chose de la vérité et du droit" (70). Christianisme et Etat ne sont désormais là que pour la réalisation autonome de l'homme.

Cette perspective inspirera la vaste construction que Pestalozzi avait en projet dans le début des années 1800, mais dont il ne fera qu'écrire l'ossature sous le titre : *Pestalozzi an sein Zeitalter (Epochen)* (71). Ce texte est, pour sa philosophie religieuse, comparable à ce que sera l'ouvrage de 1815 *An die Unschuld* pour sa philosophie politique. L'évolution de l'humanité est ici décrite, conformément aux principes des *Recherches*, comme le parcours qui a conduit l'homme, en cinq époques, de la rupture de sa force naturelle à la conscience de cette force face à la nature, puis au discours abstrait sur cette force, qui a fini par la rendre impuissante dans son ensemble (pour la plus grande force cependant de ceux qui ont su élaborer ce discours), et par endormir une humanité que l'appel du Christ, vite étouffé par le savoir et le cérémonial

chrétiens, puis le sursaut de Luther et des Réformateurs, vite récupéré dans une "confession", enfin la clameur révolutionnaire, vite couverte par les discoureurs de la liberté, puis par leurs adversaires, ne sont pas parvenus à réveiller durablement (72). L'humanité ne peut désormais échapper à la nécessité de refaire sans cesse le cercle infernal qui la renvoie de la révolte impuissante à la somnolence résignée (73). Il n'y a, conclut Pestalozzi, qu'une façon pour l'homme de briser le cercle, c'est qu'il se fasse un *devoir* de ne pas demeurer ce qu'il est selon sa nature et qu'il veuille s'élever au-dessus de lui-même, non pas "dans l'esprit de ces christianismes qui ont succombé, exactement comme tous les paganismes, aux aberrations de l'illusion, de la méchante violence et de la chance aveugle...", mais "dans l'esprit de Jésus-Christ, qui n'a laissé aucun répit à l'illusion, à la méchante violence et aux prétentions creuses..." (74). Il importe que chacun suive l'exemple du Christ, qui "fut le premier à chercher à élever, par la foi en Dieu, notre race à la liberté d'une autonomie intérieure", et cherche inlassablement à promouvoir, en lui et autour de lui, la pure humanité (75). Il importe que chacun l'imite dans la façon dont, sans rompre aucun lien de ce monde, il a su placer le sentiment de la liberté intérieure et de l'autonomie bien au-dessus de tous les liens de la terre (76). Christ doit renaître en chacun *contre* les christianismes eux-mêmes.

Mais *par* eux également, dans la mesure où, comme ce fut déjà le cas du Galiléen, la foi, sauf si elle accepte de se perdre dans l'exaltation insensée, ne peut s'alimenter que dans la réalité religieuse existante. La foi en l'achèvement moral de l'homme devra se développer en et malgré son expression religieuse. Ce sera, pour ceux qui se pencheront sur la religion de Pestalozzi, une source de malentendus aussi profonds que ceux auxquels donnera lieu son attitude vis-à-vis de la politique. Il apparaît bien en effet que si Pestalozzi n'a pas cessé d'être, depuis son enfance, une âme religieuse, il s'affirme, après la rupture de l'univers chrétien consacrée par les *Recherches*, comme un profond croyant, comme quelqu'un qui vit intensément dans le quotidien sa foi religieuse, au point parfois de prononcer des paroles et de prendre des attitudes identiques à celles du Christ : ses méditations devant la communauté

d'Yverdon rassemblée seront des modèles d'exhortation à la foi (77). Mais cette façon de revivifier l'esprit du Christianisme et de lui rendre sa vigueur première de "sel de la terre" a sa contre-partie : Pestalozzi n'en savoure de nouveau le noyau qu'au prix d'un abandon complet de son incarnation à l'ordre du monde et à l'inéluctable contradiction qui l'habite. La foi, si elle ne peut s'exprimer qu'à travers le sentiment, le propos, l'acte religieux, ne s'épuise aucunement en eux. Elle se veut pure dans la mesure où, comme la moralité des *Recherches*, elle se sait impure en fait.

Pestalozzi sera ainsi conduit à manifester la plus grande tolérance à l'endroit des expressions religieuses de la foi, dès lors qu'elles ne franchissent pas les limites du fanatisme, de l'exaltation sentimentale et du tout-savoir théologique. Il respectera scrupuleusement, à Yverdon, l'appartenance confessionnelle de ses pensionnaires, mais catholiques et réformés se retrouveront mêlés dans l'institut pour entendre l'exhortation à suivre, par la pratique quotidienne du dépassement de soi (*Selbstüberwindung*), l'exemple du "Grand-prêtre unique qui nous a appris à adorer Dieu en esprit et en vérité, et pas autrement", l'exemple de celui que Pestalozzi appellera précisément un jour "le plus grand *Überwinder*" (78). Les grands mystères chrétiens seront également volontiers évoqués par Pestalozzi devant la communauté rassemblée, mais on y chercherait en vain un enseignement théologique ou l'écho de quelque controverse religieuse : "Je n'ai ni science ni art, écrira-t-il en 1802 à propos de son enseignement religieux, je ne suis donc pas capable de favoriser la connaissance de Dieu et de vivifier la foi par des propositions dogmatiques qui soient des enseignements déterminés de l'art et de la science et que je ne dois même pas donner dans la position où je me trouve vis-à-vis de mes enfants. C'est l'affaire du professeur de religion de chaque culte..." (79). Pestalozzi restera encore très sensible aux attitudes mystiques, comme lors de sa rencontre avec la baronne von Krüdener en 1816, mais l'apparition d'un prophète de ce genre lui donnera l'occasion, quelques années plus tard, de dire tout le mal qu'il pense tant des "divagations figuratives de l'imagination" que des "divagations intellectuelles de la raison", qui se développent, les unes comme les autres, au détriment de la poursuite active, qui fut celle du Christ, de la vérité et du droit (80).

Mais la manifestation la plus sensible de cette liberté avec laquelle Pestalozzi aborde le donné religieux, nous la trouvons dans la façon dont il traite désormais le texte scripturaire. A vrai dire, la Bible n'a jamais cessé d'être en bonne place dans l'univers de Pestalozzi, où elle n'a d'ailleurs jamais servi de référence dogmatique, mais a toujours été utilisée comme support de la volonté d'action, dans son expression subjective (Gertrude) comme dans son expression objective (Gluphi) : "La Bible, expliquait en 1781 Jost à son voisin paysan, est un mandat, un ordre, et que te dirait le commandant s'il envoyait au village un ordre d'amener un chargement de bois à la forteresse, et qu'au lieu d'aller dans la forêt et de charger, tu t'asseyais à l'auberge, prenais l'ordre dans ta main et, tout en buvant un verre de vin, expliquais jusqu'au soir à tes voisins ce qu'il indiquait et voulait ?..." (81). Mais alors que cette interprétation du message chrétien en vue de l'action trouvait sa limite, jusque dans la seconde version de *Léonard et Gertrude*, dans les nécessités de l'ordre religieux et politique, alors que la Bible n'était nullement mise en cause comme fondement un de la vision chrétienne, voici que le texte scripturaire va être démantelé, disséqué, avec mission pour les nouveaux exégètes de "tirer des quatre évangiles l'essentiel des discours et des actions de Jésus-Christ" capable de favoriser le "véritable ennoblissement du genre humain" (82). Pestalozzi montrera lui-même la voie en annotant, à l'été 1802, l'évangile de Matthieu selon une méthode qui doit certes quelque chose à la critique biblique du XVIIIe siècle, mais est surtout guidée par le souci de retrouver les attitudes du premier homme qui osa accomplir, en assumant toute la réalité de sa condition, le pas divin de "l'ennoblissement intérieur" (83). De ce point de vue, précise Pestalozzi, "l'enseignement du Christ a, dans la nature impérissable de l'homme, un tel fondement que sa substance, même si toutes ses manifestations extérieures en ce monde devaient connaître la destruction totale, ne se perdra pas et ne peut pas se perdre" (84). Lavater n'aura pas reçu sans surprise cette lettre où Pestalozzi le prie de lui indiquer les passages de la Bible qui "dénoncent la proximité ou, bien plus encore, les mots comme dommageables à la religion elle-même", et ceux qui révèlent "que la religion chrétienne doit être considérée non pas comme le fondement de l'exercice de la raison, mais comme un moyen psychologique de l'état d'âme qui a pour conséquence l'assurance de la force de la raison" (85).

Peut-on maintenant, au vu des nombreuses annotations sur la personne de Jésus qui parsèment les écrits postérieurs aux *Recherches*, parler d'une "christologie" de Pestalozzi, qui prendrait le relais d'une "théologie" développée dans l'*Abendstunde* ? Le premier terme est assurément aussi inapproprié que le second, dans la mesure où il présupposerait la constitution, ou la reconstitution, d'un corps de doctrine autour de la personne du Christ. Or, lorsque Pestalozzi écrit à Lavater : "Je hais la catéchisation du Christianisme comme *exercice de la raison*", il ne fait aucun doute pour lui que la foi au Christ n'a plus rien de commun avec la confiscation, fût-ce la plus subtile, par la raison de celui qui a passé son existence à dénoncer la démarche des Pharisiens et des Saducéens (86). La rencontre de la personne du Christ au sortir des *Recherches* n'est d'ailleurs pas un effet du hasard : de "l'Homme de Dieu" de l'*Abendstunde*, "qui, par ses souffrances et par sa mort, a restauré pour l'humanité le sens généralement perdu de la filiation divine", de celui qui est encore appelé à cette époque "le médiateur entre Dieu et l'humanité oublieuse de Dieu", au "Sauveur du monde", qui "a construit son oeuvre, l'ennoblissement de notre race, sur le roc éternel de la substance divine intérieure de la nature humaine elle-même", il y a tout la distance qui sépare le pontife établi entre Dieu et le genre humain et celui qui appelle désormais chacun, par l'exemple de sa propre existence, à "la liberté des enfants de Dieu" par le développement de sa force morale (87). De l'un à l'autre Christ, le chemin passe par l'aveu de "non-christianisme" de 1793 et par le pressentiment, exprimé alors par Pestalozzi, qu'il s'agit désormais pour lui, tel Jean-Baptiste, de "préparer la voie à un autre qui viendra après [lui]" (88).

Faut-il alors parler de *Christusmystik* ? Ce serait oublier les termes très durs dans lesquels Pestalozzi parle de ceux qui tiennent argument des souffrances et de la mort du Christ pour prêcher à l'homme l'anéantissement de soi, de telle sorte que Dieu agisse en son lieu et place (89). S'il fallait, en vérité, définir ce que représente le Christ pour Pestalozzi, il faudrait une nouvelle fois se référer au concept d'éducation. Il est remarquable en effet que l'ouvrage où nous avons cru percevoir les linéaments de sa philosophie religieuse, *Pestalozzi an sein Zeitalter*, débouche dans le même

temps sur un appel à la prise en charge de l'humanité par elle-même grâce à l'éducation en triple dimension, religieuse/morale, sociale et intellectuelle, et sur un appel à oeuvrer "dans l'esprit du Christ" (90).

Décisive est, dans l'analyse que Pestalozzi fait de cet esprit dans les dernières pages de l'écrit, la façon dont il oppose d'entrée au Christ "tous les fondateurs de religion, tous les législateurs et tous les sages", qui "ont cherché depuis toujours à construire leurs oeuvres de pouvoir ecclésiastiques, civiles et scientifiques plus ou moins sur la base de ce perfectionnement et de cet ennoblissement de la nature humaine", mais "se sont toujours plus ou moins trompés dans leurs moyens, et devaient nécessairement se tromper dans ce domaine, parce qu'ils confondaient tous l'état de la nature humaine tel qu'il est avec son état originel, c'est-à-dire, la corruption de la nature humaine avec son essence". Et Pestalozzi poursuit : "Il a été réservé au Sauveur du monde de considérer la nature humaine tout à fait en dehors de sa corruption et tout à fait séparément de ses distinctions de temps, de lieu, de situation et de condition, et de construire son ouvrage divin dans sa simplicité entièrement sur une pureté intérieure de son être indépendante de tout cela. Il lui fut réservé de découvrir le seul point sur lequel la corruption la plus extrême de ma race coïncide avec les fondements essentiels de son ennoblissement, aussi simplement et aussi sûrement que le point le plus extrême d'un cercle achevé lorsqu'il revient à son point de départ..." (91). La description qui suit insiste sur la mission fondamentalement libératrice du Christ à l'intérieur de, et par rapport à, la société où il vivait, et si l'on retrouve les concepts fondamentaux de la christologie traditionnelle, en particulier la restauration de la filiation divine de l'homme, ceux-ci sont systématiquement présentés comme des moyens d'ennoblissement (*Veredlungsmittel*), assurément nécessaires, mais non suffisants en soi pour que l'humanité atteigne son but (92). Et Pestalozzi conclut ainsi son développement : "Quiconque, après tout ce que le Christ a enseigné et fait pour la victoire de la vérité et du droit et pour la délivrance de l'humble humanité souffrant de l'injustice et de la méchanceté du pouvoir, ose encore , ose encore comme chrétien, exiger en son nom de la