

D'un univers culturel à l'autre
La culture populaire dans le regard des autobiographes allemands du XVIII^e siècle
Colloque international
17 et 18 février 2012
Université de Lyon 2
Wolfgang Fink (Lyon II), Françoise Knopper (Toulouse II)

La dichotomie entre savoirs des élites et cultures populaires dans les pays de langue allemande (1740-1795)

Dans le cadre d'un programme de formation-recherche CIERA, M. Wolfgang Fink (Lyon II) et Mme Françoise Knopper (Toulouse II) ont co-organisé à l'amphithéâtre Benveniste de l'Université de Lyon II ces vendredi 17 et samedi 18 février 2012 un colloque sur le thème de « la représentation du peuple dans les récits autobiographiques du XVII^e et XVIII^e siècle ». Etaient aussi présents Mme Marie- Renée Diot (Amiens), Mme Geneviève Espagne (Amiens), Mme Anne Lagny (ENS Lyon), Mlle Pauline Landois (doctorante, Toulouse 2), Mme Aline Le Berre (Limoges), M. Fabrice Malkani (Lyon II), M. Thomas Nicklas (Reims) et Mme Marie-Hélène Quéval (Le Mans), et des étudiants de Master. Nous regrettons l'absence imprévue de M. Joseph Gaigl (doctorant de Jena), ainsi que celle de M. Thomas Bremer de l'université de Halle.

W. Fink a rappelé que ce colloque s'inscrit dans le cadre d'un projet qui a pour objet de recherches la dichotomie entre savoir des élites et culture populaire au XVIII^e siècle. Il a annoncé la parution prochaine du premier volume d'une nouvelle collection bilingue aux éditions universitaires de Halle : Wissensdiskurse im 17. und 18. Jahrhundert / Discours et Savoirs au XVII^e et XVIII^e siècle. Ce premier opus devrait s'intituler « Autorité, Foi, Perception – Culture populaire » / « Glaubensformen zwischen Volk und Eliten ». Au cours des précédents colloques et journées d'études, il était en effet apparu que le terme de « piété populaire » ou Volksfrömmigkeit a été forgé par les élites des Lumières : la Volksaufklärung a attribué au peuple des croyances – comme celle au diable – dont les élites s'étaient débarrassées dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, construisant ainsi un adversaire dans le but de mieux le combattre et, sans doute, mieux se rassurer sur son propre sort. M. Fink a de plus souligné l'influence profonde de l'émergence du libéralisme d'Adam Smith : la richesse des nations étant désormais fondée sur le travail manuel et la transformation de la matière, il est donc nécessaire de revoir tous les fondements de la société, en abandonnant la démarche caméraliste. La thèse que W. Fink a résumée en ce début de colloque consiste à postuler que la découverte des masses laborieuses au cours du XVIII^e siècle a entraîné la nécessité de rationaliser certaines croyances et certaines cultures. Mais existe-t-il une telle culture populaire ? Comment se coordonne-t-elle avec l'Aufklärung ? Ces questions sont envisagées ici à partir de témoignages autobiographiques, dont les intervenants ont tâché d'analyser l'authenticité du discours.

I- Fabrice Malkani (Lyon) : Friedrich Breckling

Fabrice MALKANI a profité de la récente publication, en 2005 chez Niemeyer, d'un manuscrit de Friedrich Breckling, intitulé a posteriori Autobiographie : Ein frühneuzeitliches Ego-Dokument im Spannungsfeld von Spiritualismus, radikalem Pietismus und Theosophie par l'éditeur Johann Anselm Steiger, pour s'intéresser à ce fils de pasteur né en 1629 et mort en 1711, dont le nom apparaissait déjà dans l'ouvrage consacré par Bernard Gorceix aux mystiques, Flambée et agonie. Friedrich Breckling a vécu à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles, entretenu une correspondance avec Johann Gichtel, rédigé plus d'une cinquantaine d'ouvrages et transmis en 1688 une liste de « témoins de la vérité » à Gottlieb Arnold intitulée Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichten, qui contient des biographies de mystiques assorties de nuances de valeurs de la part de son auteur. Friedrich Breckling est donc à la croisée des différents réseaux de sociabilité ainsi que de critiques religieuses de son époque.

Le texte de son autobiographie se présente sous la forme de douze folios, conservés jusqu'à aujourd'hui à la bibliothèque de Gotha à Erfurt, où ils ont fait l'objet d'une exposition en 2011. Il s'agit d'un texte hybride, à la fois journal intime, carnet d'adresses et témoignage de l'arrière-plan historique et social dans lequel il a été conçu. Toutefois, il ne s'agit pas d'un texte didactique, comme peuvent l'être les autobiographies mystiques, mais d'un texte purement factuel, proche de la chronique, où l'auteur juxtapose néanmoins l'écriture de soi et du monde. En ce sens, il apparaît comme typique des débuts de l'autobiographie au XVIII^{ème} siècle. Il y est aussi bien fait allusion aux événements historiques, sociaux et religieux du moment, sans oublier de prendre en compte le développement du savoir scientifique, particulièrement dans le domaine astronomique, mais il devient également le cadre d'une critique des autorités religieuses et temporelles, ainsi que des relations sociales. Friedrich Breckling appartient à l'élite culturelle de Flensburg (Schleswig). Poussé par son père, pasteur, dont la conception de la piété est proche de celle de Arndt, ce qui lui valut le surnom de « Fénelon de la Réforme », il poursuit de très longues études de théologie, au cours desquelles il voyage beaucoup et entre en contact avec des érudits, théologiens, philosophes, et représentants de l'orthodoxie luthérienne. Sa rencontre des mystiques à l'occasion d'une visite d'études à Hambourg en 1654 bouleverse sa conception de l'existence. Devenu pasteur, il s'engage alors au sein d'un réseau mystique de critique de la théologie luthérienne et devient un des représentants du millénarisme et du spiritualisme radical de la fin du XVII^{ème} siècle. En 1660, il publie *Speculum [...] Pastorum*, son premier pamphlet contre la Mauerkirche luthérienne, à qui il reproche un manque de piété individuelle. Cette critique lui vaut d'être destitué de son poste. Il émigre donc à Amsterdam, avant de devenir pasteur à Zwolle, où il se marie en 1667, avant de déménager pour la Haye. Dans ces trois villes, qui sont trois centres importants de publications et de critique du luthéranisme, Friedrich Breckling poursuit dans sa chronique la critique d'une Eglise décadente qui se serait détournée de la loi de Dieu, et cela avec le soutien de P. J. Spener, le père du Piétisme. Ce texte est dépourvu de toutes contraintes, puisque Friedrich Breckling ne semblait pas le destiner à la publication.

C'est aux Pays-Bas qu'il a l'idée de rédiger une Histoire de l'Eglise en inversant les paradigmes de l'époque : les martyrisés par l'Eglise y seraient considérés comme les vrais témoins du Christ. Les représentants de cette wahre Geisteskirche – en opposition à la Mauerkirche luthérienne – agissent nécessairement par subversion et se désignent comme les « Partisans du Royaume de Dieu ». On voit donc se superposer dans ce texte une microstructure biographique et une macrostructure historique, où se juxtaposent des éléments factuels et des critiques à caractère eschatologique et apocalyptique. On notera ainsi les nombreuses références au climat et aux intempéries – qui ont fourni à la recherche climatologique de nombreux éléments d'analyse – qui semblent considérés comme les signes annonciateurs du « règne de mille ans ». On notera par exemple la juxtaposition d'une catastrophe naturelle et de l'invasion turque à Candie, ce qui suggère l'annonce de la fin des temps dans les caprices du climat : « Den 10. Octobris ist eine grosse Wasserfluth gewesen. Candia ist von Turken erobert. » Parfois, Friedrich Breckling va même jusqu'à juxtaposer à de telles prophéties millénaristes d'autres signes physiques annonciateurs qui dénotent également l'intérêt scientifique de l'auteur et du développement du savoir scientifique à l'époque. Les passages de comètes sont ainsi systématiquement relevés. Ce texte hybride met donc en lumière la genèse du genre autobiographique : la posture religieuse non-conformiste de son auteur y apparaît comme le témoignage d'une affirmation de soi. Cette présentation d'un itinéraire individuel relève de l'« intersubjectivité » puisqu'elle dénote la volonté d'une émancipation par rapport à la contingence des éléments auxquels l'auteur cherche à donner une cohérence. Ainsi les remarques sur le climat sont-elles un moyen de déceler dans la météorologie les signes annonciateurs de la fin des temps. Une lecture plus attentive pourrait sans doute permettre d'étudier si et dans quelle mesure ce texte recèle une écriture chiffrée. Il apparaît toutefois évident qu'il représente un moment charnière où se juxtaposent la volonté de fixer le récit d'une vie, des éléments factuels de critique sociale et religieuse ainsi que des éléments piétistes, appartenant à une culture populaire dont l'élite ne s'est pas encore tout à fait défaits en ce début de XVIII^{ème} siècle.

La discussion a porté sur la genèse de cette chronique, sans pouvoir apporter de réponse définitive. Il semble en effet difficile de justifier pourquoi et quand Friedrich Breckling en a entrepris la rédaction, ni pourquoi il ne l'a jamais publiée. T. Nicklas suggère que l'on pourrait envisager ce récit comme exemplaire d'une vie de « bon chrétien », mais Fabrice Malkani soulève alors le désintérêt d'un tel exemple s'il reste inédit. A moins que Friedrich Breckling n'ait pas pu, pour une raison ou une autre, le publier, ce qui reste à étudier. F. Knopper, quant à elle, suggère d'y voir un texte destiné à la méditation personnelle. W. Fink suggère également que ce texte semble encourager à avancer la date du début des Lumières. Or, Fabrice Malkani rappelle que tout chez Friedrich Breckling reste lié à la religion. Il s'agirait donc d'analyser dans quelle mesure se met en place chez lui une écriture laïque. A. Lagny rappelle en effet l'importance des « matrices », des prismes dans les représentations de l'époque. La structure de l'autobiographie n'étant pas encore séparée de celle de la chronique, c'est bien par le développement des éléments des dernières que devient possible l'émergence du moi.

II- Anne Lagny (ENS Lyon) Adam Bernd entre explication religieuse et naturaliste

Anne LAGNY s'est attachée à étudier le dilemme entre explication religieuse et explication scientifique des phénomènes de superstition dans l'autobiographie d'Adam Bernd, Eigene Lebensbeschreibung [1738]. Adam Bernd est né en 1676 à Breslau et mort en 1748. De confession luthérienne en plein cœur de la Silésie catholique, il reste peu influencé par les conceptions physiques modernes, malgré des études à Leipzig qui lui assurent un premier poste de pasteur à Breslau. Suite à « l'affaire Melodius », il est destitué de son poste. C'est dix ans plus tard qu'il publie son autobiographie, qui intéressera particulièrement la génération suivante dans le cadre d'études sur la mélancolie, le rapport de l'âme et du corps et les maladies de l'âme. Herder le cite ainsi en 1786, parmi Pétrarque et d'autres grands noms, comme un des représentants des grands descripteurs de l'âme humaine. De même, Karl Friedrich Pockels (éditeur du *Magazin zur Erfahrungskunde* durant le voyage de Karl Philipp Moritz en Italie) en 1787, dans la section « Seelenkrankheiten » du *Magazin*, considère que le texte d'Adam Bernd charrie des éléments de superstition qu'il convient d'épurer, tels que la représentation du diable. Le projet de Bernd, comme en témoigne la dédicace de l'ouvrage, se situe en effet à la charnière entre une explication religieuse et une explication psychologico-scientifique de ces phénomènes, qui ne coïncide pas encore avec la manière dont l'Homme encore profondément religieux vit ses expériences. A. Lagny rappelle qu'à une époque d'hésitation entre justification religieuse et scientifique, la religion n'est en effet plus une explication suffisante pour un public savant. Mais il s'agit chez Adam Bernd d'une tentative d'articuler les différents plans de l'expérience, sans que la religion s'efface pour autant progressivement au profit de la science. Le dilemme demeure. Dans ce cadre, la démarche autobiographique est à proprement parler plus spirituelle : pour se penser, s'écrire, on a besoin de recourir à des modèles religieux auxquels les progrès scientifiques encourageraient à ne plus adhérer totalement. Malgré cela, en valorisant l'expérience sensible comme condition de la valorisation de l'expérience populaire, Adam Bernd nous donne des aperçus de la pratique ordinaire et des superstitions populaires, en partie grâce à l'évocation d'éléments de son enfance.

A. Lagny souligne l'opposition entre les conceptions religieuses des deux parents de l'auteur. Si sa mère apparaît comme une figure de la subordination aux autorités religieuses et de l'adhésion non-critique aux superstitions, et comme une figure caractéristique d'un rigorisme « pré-piétiste », son père maraîcher, lui, semble plutôt témoigner d'un « indifférentisme » et d'une conception de la religion basée sur la tolérance comme fruit de l'expérience humaine et des rencontres. Fréquentant les auberges, lieu de passage et d'échanges, y compris entre libres penseurs, il condamne l'antijudaïsme de la mère. L'autobiographie de Bernd permet donc de prendre en compte un arrière-plan général de piété populaire, où la liturgie domestique et les cantiques – transmis par sa mère – jouent un grand rôle, ainsi que le développement d'une opinion publique en dehors de la sphère d'influence des pasteurs. En effet, malgré ces études, Bernd ne rompt pas les liens qui le rattachent à ses origines modestes et garde une certaine distance critique par rapport aux discours érudits de

l'époque. A. Lagny rappelle que l'explication naturelle des événements historiques, sociaux ou météorologiques s'impose en effet rarement à la conscience populaire. Ainsi Adam Bernd donne-t-il les deux explications en laissant son lecteur libre de choisir celle qui lui convient le mieux. Il évoque par exemple l'action des prédicateurs en temps de crise, note ses confrontations – et celles du peuple – à la magie, aux maladies, aux rêves prémonitoires et enregistre tout ce qui est notable ou curieux, éléments qu'il désigne par les termes de « hasard » ou d' « aventure ».

L' « épisode des poux » illustre à merveille l'attitude de l'auteur. Bernd rapporte comment une vieille mendicante a un jour frappé à la porte du foyer familial pour demander l'aumône et l'hébergement, avant de quitter les lieux en proférant des menaces contre la famille suite à la réaction de rejet de la mère et des enfants. A la suite de cet événement, la maison aurait été infestée de poux pendant des années. Adam Bernd apporte un grand soin à la reconstitution des faits, y compris dans la représentation du corps malade et de l'expérience de l'infection. Dans cette description écrite après sa destitution de son poste de pasteur, le pou devient donc le symbole psychologique de la future destinée de l'auteur « réprouvé ». La mère, elle, incarne l'interprétation superstitieuse, voyant dans les poux un châtement divin pour ceux de la famille qui avaient péché en refusant la charité à la vieille. Précisons, en effet, que seul le père, qui s'était montré indulgent avec la mendicante et avait encouragé sa famille à se montrer charitable, est épargné par le fléau. Et A. Lagny de préciser que c'est tout naturellement cette interprétation qui s'impose alors dans la famille, qui voit dans la vieille une sorcière responsable de leur malheur. Mais A. Lagny a également mis en exergue un autre niveau de lecture dans l'écriture rétroactive de Bernd, puisque celui-ci précise que « nach [seinem] jetzigen Erkenntnis » – après ses études donc -, il lui semble peu probable que Satan soit plus puissant que Dieu et qu'une telle explication soit plausible. Il suggère donc également un élément d'explication naturelle, mais n'en fait pas moins droit à toutes les pistes. Bernd inscrit ainsi cet épisode dans le cadre des expériences curieuses qui résistent à toute explication. Son autobiographie est à considérer comme le « laboratoire de sa perplexité », où Bernd met en évidence les différentes strates de son discours. En ce sens, il est représentatif de son époque, entre continuité et rupture, époque dans laquelle cohabitent plusieurs modèles sans que l'individu ressente le besoin d'en évacuer aucun. La dichotomie du cœur et de la raison semble, selon A. Lagny, cohabiter chez Bernd. Toutefois, il ne vit pas « bien » : hypocondriaque, il endure les tourments du corps et de l'âme. Si l'explication naturelle par la maladie lui permet aussi d'amoinrir le sentiment de culpabilité qui le ronge suite au péché commis, la religion lui apporte la certitude du pardon de Dieu et de son salut. A. Lagny souligne enfin ce paradoxe du luthérien Bernd – et de son époque – qui consisterait, finalement, à préférer le modèle du pécheur dans sa relation personnelle avec Dieu, pour conserver un sens à son existence individuelle. A. Lagny rappelle encore que chez K. P. Moritz également, le modèle rationaliste n'apporte pas forcément non plus de réponses aux questions existentielles d'Anton Reiser et que le modèle wolffien, bien que satisfaisant pour l'esprit, ne l'est pas pour autant pour l'individu. La discussion a porté sur la question du manque, à cette époque charnière, d'une véritable sécularisation des sentiments, ainsi que sur le rapport d'Adam Bernd à l'enfance. A. Lagny précise qu'à la différence de Moritz, chez qui l'enfance est vue par le foyer d'une conscience individuelle psychologique, Bernd en reste au stade de la remémoration d'événements passés et des traces qu'ils ont laissées en lui.

III- Pauline Landois (Toulouse) Le témoignage d'un artisan allemand : Samuel Klenner

Pauline LANDOIS, doctorante à l'Université Toulouse II- Le Mirail, s'est intéressée au témoignage d'un artisan allemand, Samuel Klenner, né en 1702 dans une famille aisée de Silésie. Fils d'un maître-tanneur, il entreprend son tour de compagnonnage de 1720 à 1724, qu'il relate dans son autobiographie publiée en 1751 par David Siegert à Liegnitz. Pauline Landois souligne que Samuel Klenner appartient au même milieu artisan que Karl Philipp Moritz, tout en problématisant cette notion. Si le milieu artisan apparaît en effet comme un univers rude et modeste, ce modèle est peu à peu remis en cause au cours du XVIIIème

siècle. Samuel Klenner ne se considère en effet pas comme un membre du peuple mais bien comme un compagnon, fier de sa culture et de sa formation. En tant que tel, il apparaît donc à l'interface entre élites et cultures populaires de son temps.

P. Landois s'est d'abord attachée à étudier dans quelle mesure Samuel Klenner pouvait être un représentant potentiel d'une culture populaire. S'appuyant sur les travaux de Peter Burke, elle a montré comment Samuel Klenner remplit les trois caractéristiques des cultures populaires fixées par cet historien, lequel a repris les catégories de Herder et des frères Grimm. Samuel Klenner, en tant qu'héritier d'une longue tradition familiale d'artisanat, serait en effet bien un représentant du « primitivisme » des cultures populaires. Le peu d'occurrences du « je » dans son texte, passée la présentation sommaire de sa vie et de son origine en introduction, témoigne de sa volonté de parler en tant que représentant du milieu des compagnons, se différenciant ainsi également des élites. Il incarnerait également le « purisme » de toute culture populaire mis en évidence par P. Burke. La préface de l'éditeur contient des expressions en latin, ce qui semble destiner cette autobiographie à un public érudit, et non pas exclusivement à un public populaire, contrairement à l'utilisation qu'en feront plus tard d'autres commentateurs. Comme par exemple W. Fischer qui cite Klenner dans son ouvrage *Quellen zur deutschen Geschichte des Handwerks* paru en 1957 comme étant d'origine modeste – l'opposant ainsi à Jung Stilling et à K. P. Moritz – car il souhaite privilégier ces écritures « naïves », plus aptes, selon lui, à donner accès à une authenticité populaire. J. Amelang, lui, n'hésite pas à le qualifier d'autobiographe populaire, précisant que l'adjectif « populaire » recoupe, dans son ouvrage *The Flight of Icarus* (1998), le peuple (situé juste en-dessous des familles régnantes et de la noblesse) et la plèbe. Or, P. Landois rappelle les raisons qui poussent Samuel Klenner à ne pas se considérer comme un membre du peuple. Elle précise que l'artisanat au XVIII^{ème} devient peu à peu un monde fermé, où l'appartenance au milieu des artisans dès la naissance et une fortune suffisante à son installation future sont indispensables à tout prétendant au titre de maître ; ce milieu n'est donc pas si modeste que cela. De plus, le métier de maître-tanneur, à la différence des bourreaux et autres fossoyeurs, est considéré comme honnête (« ehrlich »). En tant que fils de maître, Klenner a accès à un certain nombre de privilèges, comme celui d'une formation solide. C'est sans nul doute en ce sens qu'il faut interpréter le soin particulier avec lequel Samuel Klenner s'applique dès le début de son autobiographie à souligner sa formation scolaire, qui comprend même l'apprentissage du latin, lui ouvrant ainsi éventuellement les portes d'une culture de l'élite. En revanche, il ne s'intéresse pas aux gens du peuple qu'il côtoie au cours de son « tour » et les nomme globalement « Bevölkerung », « Volk », « Leute ». Il évoque toutefois des scènes considérées comme curieuses, tels que des habitants prenant leur repas dans la rue en Hongrie ou les « 18000 » prostituées vénitiennes caractéristiques, selon lui, d'un laxisme moral vénitien, qui le surprend autant qu'il le choque et le pousse à vouloir se distinguer à tout prix de telles mœurs malhonnêtes. C'est donc sa propre culture de compagnon que Samuel Klenner cherche à défendre. Il n'appartient ni à une culture populaire, ni à celle des élites. C'est sans doute cette difficulté identitaire qui l'a poussé à faire publier en 1751 ses notes retravaillées, alors même que la plupart des autres autobiographies de compagnons dont disposent les chercheurs à l'heure actuelle n'ont fait l'objet que de publications posthumes. Ce choix r témoigne d'une volonté de représenter et faire connaître sa culture, entreprise justifiée par l'effort statistique et factuel dont Klenner y fait preuve pour rapporter les événements et éléments qu'il décrit. Il met ainsi en avant la spécificité d'une culture artisanale qui apparaît, à la différence de la culture des élites, comme une « contre-culture conservatrice ». En effet, l'autobiographie de Samuel Klenner présente une certaine stéréotypie commune aux autres ouvrages rédigés par des compagnons. Il s'agit d'un guide de voyages à usage de ses pairs, bien que l'usage – modéré comme le souligne P. Landois – de la première personne du singulier représente un écart par rapport à cette tradition. Samuel Klenner cherche donc, pour justifier sa démarche, à être plus précis que la plupart des autres témoignages de compagnons de la même époque.

P. Landois conclut en disant que Samuel Klenner appartient à une culture populaire, si l'on entend par ce terme une culture différente de celle des élites. Toutefois, il se revendique

également d'une culture spécifique, celle des compagnons qui, dans leur démarche professionnelle et par une certaine ascension sociale à l'intérieur même de leur milieu, favorise l'essor d'un pont entre culture populaire et culture des élites. C'est cette culture que Pauline Landois cherche actuellement à définir dans le cadre de sa thèse de doctorat à l'Université du Mirail, en associant au texte de Samuel Klenner d'autres récits de compagnons du XVIIIème siècle. Elle ajoute que le prisme du luthéranisme représente une des pistes de recherche qu'elle envisage, puisque les compagnons ont joué un rôle important dans la circulation de la Volksfrömmigkeit.

La discussion a d'abord porté sur la question de l'authenticité du texte, et sur la légitimité du recours à P. Burke dans cette analyse. Il a été précisé que la représentation de la ville de Venise chez Samuel Klenner constituait avant tout une condamnation morale de la ville et de l'aristocratie qui venait s'y distraire. La moralité apparaît donc bien comme un facteur d'identité chez Samuel Klenner – et sans doute chez les compagnons en général – qui revendique son appartenance au « Bürgerzunft » ainsi que son éducation religieuse et scolaire, tout en étant confronté, de par son statut permanent d' « étranger », à un facteur de porosité culturelle qui favorise le questionnement identitaire. P. Landois ajoute que, à de fréquentes reprises, c'est moins la vie économique que la question de la confession des populations rencontrées qui fait l'objet d'une prise en compte systématique dans le texte de Klenner, lequel n'hésite parfois pas à faire des détours de plusieurs kilomètres ou à revenir en arrière pour trouver un village protestant où assister à l'office. Toutefois, les recherches en histoire culturelle se réjouiront sans doute de son intérêt pour la bière et le vin dans les territoires visités. Pauline Landois a également précisé que la connaissance du latin – que le compagnon silésien emploie pour tenter de communiquer avec les paysans des pays de langue romane tels que la Roumanie – distingue Samuel Klenner de certain de ses pairs à la naissance et à la carrière similaire. Néanmoins, si cette connaissance pourrait lui ouvrir les portes d'une culture plus élitiste, il semble accorder une grande confiance et une grande fierté à la culture de son milieu, dont il semble difficile de dire s'il voudrait réellement le quitter et si le statut d' « intellectuel » aurait pour lui un véritable intérêt –aussi bien économique que social.

IV- Thomas Nicklas (Reims)

Hohenlohe und die Autobiographie des Götz v. Berlichingen

Thomas NICKLAS a ensuite fait un exposé sur la réception de l'autobiographie de Götz von Berlichingen, chevalier du XVIe siècle. Il a montré qu'au XVIIIe siècle, entre 1730 et 1793, la culture des élites, intellectuelles et sociales, a relayé l'histoire de Götz, et ce de telle sorte qu'elle a pu être réemployée au XIXe siècle, Götz devenant alors un héros national populaire, représentatif du patrimoine de la Renaissance germanique. Pour T. Nicklas, l'histoire de cette réception illustre la manière dont un sujet historique a pu être peu à peu adapté au goût du grand public et dont un membre de l'ancienne noblesse d'Empire a pu susciter finalement un consensus et servir à tous de référence, indépendamment de son milieu d'origine.

Les mémoires du chevalier ont fait l'objet de copies puis ont été imprimés en 1730 [1731] par Pistorius. On sait que Goethe mit en scène ce destin durant sa période Sturm und Drang, opérant un premier glissement de l'histoire de l'aristocratie à la culture populaire. Un autre élément, moins connu, est la diffusion de l'autobiographie de Götz telle qu'elle a été assurée en 1793 par Carl Lang, rédacteur d'un Almanach prisé par des lecteurs appartenant à la noblesse. Enfin, la bourgeoisie libérale du XIXe siècle s'intéressera à son tour à Götz, par le biais des rééditions de son autobiographie, et surtout par la publication, en 1844, d'un Volksbuch par Ottmar F.H. Schönhuth. Le chevalier devient ainsi un modèle de vertus germaniques, au détriment des considérations factuelles et sociales. Et ne faudrait-il pas trouver aussi un lien entre le « chancelier de fer » Bismarck et la « main de fer » de Götz ? Ces rééditions successives illustrent différents paliers de l'intérêt porté par les lecteurs à l'autobiographie de Götz. Il y a eu d'une part un public de chevaliers d'Empire, attentifs à circonscrire leur propre histoire, leur identité, leur patrimoine. A preuve l'acquisition que fit Franziska von Berlichingen, en 1788, de la « main de fer » et le Stammbuch qu'elle fit signer

par ses éminents visiteurs, à commencer par l'empereur d'Allemagne François II. Cet intérêt d'ordre sociologique se doublait d'autre part de celui des juristes et historiens du droit qui, comme Pistorius, distinguaient Fehderecht (réservé aux chevaliers) et Faustrecht (pour les autres catégories). Au-delà de ces considérations techniques, l'enjeu était aussi la mise en place de notions qui conduiraient à ce que nous nommons « Etat de droit ». La discussion a de ce fait opposé les tenants d'un droit coutumier (tels que Justus Möser) aux adeptes de réformes modernes (tels que le professeur J.S. Pütter de Göttingen. Ce dernier voyait dans l'histoire des chevaliers d'Empire la marque d'un retard civilisationnel, la survivance de facteurs entravant l'instauration d'un Etat moderne. Pour Möser et Herder au contraire, le Moyen Age représentait des vertus germaniques. A l'époque où Goethe réactualise l'histoire de Götz, ces querelles entre juristes commençaient à s'apaiser et ce sont d'autres perspectives que la littérature va ouvrir.

Parallèlement, le débat se politisait. Vers la fin des années 1770 et au début des années 1780, les frères Stadion, Johannes von Müller, Friedrich Karl Joseph von Erthal vont plaider en faveur d'un patriotisme d'Empire. Les deux jeunes Stadion, Johann Philipp et Friedrich Lothar, lisent l'autobiographie de Götz et louent les mérites d'une chevalerie qui, comme Götz, avait osé fronder et résister à l'Empereur, à l'instar des chanoines de nombreux chapitres. La liberté devenait une revendication émanant de la noblesse allemande.

La discussion a mis en évidence qu'en reconstituant ces divers paliers, on constate qu'il s'est produit non pas une rupture mais une mutation progressive dans la réception des mémoires de Götz von Berlichingen, mutation qui a créé peu à peu un terrain favorable à l'appropriation généralisée du récit de Götz telle qu'elle s'effectuera plus tard au XIXe siècle. En se référant à la chevalerie d'Empire, la culture des élites du XVIIIe siècle se manifestait certes sur le plan sociologique, juridique et historique. Mais, dès les années 1770, cette culture a été associée aux débats précédant la modernisation des institutions, que ce soit par le biais des querelles entre les juristes de Göttingen et les tenants du droit coutumier ou par celui de la fronde de certains chanoines nobles contre l'ingérence de l'Empereur dans les chapitres. A cela s'ajouta le succès de deux supports textuels susceptibles d'élargir la diffusion de l'autobiographie de Götz : la pièce de Goethe et l'Almanach de Carl Lang.

V- Marie- Renée Diot (Amiens) Transmission et transformation de l'héritage culturel chez Jung-Stilling

Marie-Renée DIOT choisit de mettre l'accent sur le monde paysan. Johann Heinrich Jung (1740-1817) fut tailleur, médecin (connu pour ses opérations de la cataracte) puis professeur de sciences camérales. Son séjour à Strasbourg où il étudie brièvement la médecine fut déterminant parce qu'il y a rencontré Goethe et Herder. Dans *Dichtung und Wahrheit*, Goethe consacre quelques pages à Jung-Stilling. Conscient de la grande originalité du parcours de Jung-Stilling, Goethe l'avait en effet incité à écrire son autobiographie. Le premier tome du récit de vie de Jung-Stilling, paru anonymement, connaît un grand succès en 1777. Jung-Stilling adopta une visée religieuse face au rationalisme grandissant. Trois éléments de l'autobiographie de Jung-Stilling sont étudiés par M.-R. Diot : la représentation de la vie paysanne ; la poésie populaire ; la vie religieuse. Le grand-père de Jung-Stilling, Eberhard, joue un rôle central. Il était paysan charbonnier, s'imposait comme chef de la maisonnée et avait une curiosité intellectuelle certaine.. La vie familiale était hiérarchisée, elle se reflétait dans l'ordre qui régnait autour de la table. La vie paysanne n'est pas idéalisée par Jung-Stilling. Les travaux agricoles sont durs, exigeants physiquement. Wilhelm, le père de Heinrich, est trop faible pour assumer ces tâches ingrates, tout comme sa femme. Il devient alors tailleur et maître d'école. Eberhard est respecté dans la paroisse. Il est très déçu lorsque le pasteur refuse de manger à la table de paysans. Il lui rétorque qu'un prince passant par là avait, lui, accepté de manger à leur table. Eberhard est conscient de sa dignité, de la respectabilité de ses aïeux qui pour lui sont compatibles avec son statut de paysan.

Grâce à Eberhard, Heinrich a donc accès à une éducation qui passe par la conversation. Il reçoit une éducation morale, découvre notamment les *Volksbücher*. Il lit aussi des autobiographies piétistes telles que la *Historie der Wiedergeborenen*. Wilhelm a les mêmes

idées que son père Eberhard concernant l'éducation des enfants, du moins dans un premier temps. Il encourage le contact avec la culture populaire avec la lecture de Mélusine. L'église offre aussi de nombreuses opportunités culturelles à travers les cantiques, l'accès à la musique. Heinrich se distingue des paysans par son goût pour l'orgue, par le fait qu'il est aussi moins superstitieux.

Heinrich évoque des objets présents dans la maison familiale, souvent qualifiés par l'adjectif « schön ». Il garde une mémoire de la vie paysanne. Les traditions familiales se trouvent bousculées à la mort de Eberhard quand un de ses gendres et non un de ses fils reprend l'exploitation, introduisant un nouvel esprit. Cette transformation équivaut à un désir d'argent « ängstliche Begierde nach Geld », une forme d'avidité.

La poésie de Jung-Stilling est simple, populaire. Il livre le trésor de son enfance sous la forme d'ornement. Dans son propre commentaire, Jung-Stilling affirme d'abord qu'il se conforme à la réalité dans le but de plaire à Goethe et Herder. Il est ravi de constater qu'après sa relecture, Goethe laisse les « ornements » que sont les récits légendaires et autres contes. Dans la première partie de l'autobiographie, ces ornements ont une place importante. Les différents récits repris par Jung-Stilling créent un réseau d'histoires reliées aux différents lieux traversés. Ces histoires seront aussi reprises par les frères Grimm dans Deutsche Sagen, mais sans les allusions à la vie paysanne. Les récits émanent du peuple, des enfants (récits d'autant plus naïfs). Ils sont racontés dans la nature, à l'air libre et non dans le cadre de l'école. On trouve aussi d'autres récits sur des brigands qui relèvent davantage de l'épopée familiale. Jung-Stilling fixe ainsi la tradition orale relayée par Eberhard. On peut voir une certaine parenté entre les ballades de Jung-Stilling et celles de Herder.

Les histoires reprises par Jung-Stilling lui ont-elles vraiment été racontées ? L'auteur soutient que oui, mais souligne qu'il retravaille, réinvente cette poésie populaire. Il dispose pour cela d'une certaine légitimité puisqu'il est lui-même issu d'un milieu populaire. Resté proche de la nature, la lecture d'Homère lui procure un sentiment d'exaltation. Cette tradition populaire orale s'adresse à un public qui recherche de l'authenticité.

M.-R. Diot distingue un tournant dans le travail de Jung-Stilling. Sa position sociale devenue intenable, il se réfugie dans l'écriture. La singularité de son parcours s'oppose au collectif du populaire. La permanence du « ich » dans la poésie reflète l'affirmation du moi. L'autobiographie devient une biographie édifiante.

Jung-Stilling raconte en détails la rencontre entre son père Wilhelm et Niklas, un pasteur réformé sensible au piétisme des petites gens. Cette rencontre fut déterminante pour son père. Niklas est membre d'une communauté qui vit à part, calomniée par la population. Il fut emprisonné pour les critiques théologiques qu'il a formulées. Pour Niklas, seul le message du Christ est nécessaire pour la vie de l'homme. Il s'appuie sur l'état psychologique de Wilhelm et prépare ainsi sa conversion. Wilhelm est convaincu par la beauté du discours de Niklas. La conversion de Wilhelm introduit une grande rigueur dans l'éducation de Heinrich. Il est tenu à l'écart des autres enfants. L'orthodoxie réformée est contestée par la prise en compte du cœur. Par la suite, Heinrich rencontre d'autres groupes piétistes, notamment celui de Stollbein. Heinrich développe son esprit critique.

M.-R. Diot conclut en soulignant que l'autobiographie de Jung-Stilling nous montre que la raison et la sensibilité étaient aussi présentes dans la culture populaire.

Durant la discussion, il a été souligné que cette autobiographie illustre très bien le fait que la culture populaire et la religion au XVIIIème siècle sont intrinsèquement associées. Le personnage d'Eberhard est conscient de sa culture, il rend Jung-Stilling capable d'assimiler des romans, des savoirs. Le paysan n'est insensible ni à la beauté, ni au désir de savoir. L'ascension sociale est voulue par Jung-Stilling qui a la sensation d'être appelé vers quelque chose de plus haut. Eberhard a une curiosité intellectuelle, une réflexion critique, une raison, une logique. Il considère par exemple que le mariage est aussi une question de sentiments. Dans cette autobiographie on retrouve l'affirmation culturelle des paysans, des couches populaires, de leurs valeurs. La physocratie a joué un rôle important dans l'évolution sociale et culturelle du monde paysan.

VI- Aline Le Berre (Limoges) La modestie de Bräker: entre feinte et sincérité

Aline LE BERRE s'est intéressée à l'autobiographie de Ulrich Bräker en la distinguant de l'entreprise peut-être moins distanciée et plus narcissique de Jean-Jacques Rousseau, précisant d'emblée que les raisons qui ont poussé Bräker à fixer l'histoire de sa vie semblent d'abord plus pieuses et plus altruistes, son texte étant dédié à ses enfants. Il camoufle ainsi l'individualisme en lui substituant une problématique familiale en introduisant un « nous » plutôt qu'un « je ». Aline Le Berre se demande dans quelle mesure cette modestie ne représente qu'une feinte, un masque d'homme simple et sans malice visant à s'assurer les faveurs du public.

Dans son texte, Bräker se revendique en effet d'origine modeste et met en exergue le caractère plébéien de sa généalogie tout en prétendant ne pas connaître ses ancêtres, empêchant ainsi toute tentative de vérification. Il insiste également sur la trivialité de son quotidien, chargeant par exemple le portrait violent et castrateur de son épouse, ce qui semble donc témoigner le désir de l'auteur de confronter son lecteur à la pénibilité du quotidien populaire. Aline Le Berre est tentée d'y voir également une tentative d'auto-victimisation traduisant le désir, égocentrique sans doute, de susciter la compassion sur soi. Concédant que le jeu complexe avec la vérité est inhérent à toute autobiographie, Aline Le Berre note le mélange habile de louanges et d'autodénigrement mis en scène par l'auteur, qui se présente par exemple comme d'un abord difficile. Or, si même dans la tradition de l'examen de conscience piétiste, l'oscillation entre humilité et désir de susciter la compassion sur soi permet d'atteindre un équilibre entre narcissisme et affirmation de soi, A. Le Berre montre comment Bräker détourne ici l'humilité en moyen de propagande, en captatio benevolentiae adressée à son public. Ainsi s'efface-t-il, ou affecte-t-il de s'effacer, devant Jung-Stilling, mais dans le but de mieux le tourner à son avantage.

L'écriture devient donc un refuge intérieur, l'autobiographie une thérapie qui permet à Bräker de dépasser ses origines populaires. Car si l'écriture autobiographique lui ouvre la porte de la société des intellectuels, il a l'impression d'y être déplacé, ce qui suscite chez lui à la fois honte et fierté : sans appartenir totalement au milieu intellectuel, il a l'impression d'avoir trahi les siens. Cette expérience bouleverse donc sa sociabilité, le soumettant à l'exclusion et aux préjugés de son milieu d'origine. Sa femme analphabète par exemple, se montre plus retards que jamais à son égard, les banques lui refusent des prêts... Un tel rejet met en évidence le conservatisme des milieux populaires de l'époque qui, peut-être également par jalousie, stigmatise l'acquisition des savoirs. Ainsi l'humilité et la revendication des ses origines modestes chez Bräker semblent-elles témoigner de sa volonté de donner des gages aux pourfendeurs de son milieu d'origine. Son autobiographie serait donc un plaidoyer destiné à rassurer les siens.

A. Le Berre a donc démontré que Bräker est un homme à la fois sensible et scrupuleux mais aussi instable et velléitaire. Si la recherche de sincérité fait aussi le charme de son œuvre, la rédaction de son autobiographie le fait passer du statut d'homme du peuple à celui d'intellectuel, sans pour autant être totalement admis dans le « grand monde ». Cette ascension sociale avortée flatte certes son ego, mais provoque également en lui un malaise dû à un sentiment de culpabilité envers sa classe sociale d'origine. L'ambition de Bräker de se peindre en toute simplicité en tant qu'homme du peuple est donc également une tentative de se minimiser pour se justifier et être à nouveau admis par les siens. La discussion a porté sur la question religieuse. A. Le Berre a fait remarquer que si Bräker ne présente pas à proprement parler une critique de la religion piétiste, il développe avec l'âge une forme de religion intérieure, s'adressant à Dieu dans un lyrisme pieux, presque sentimental, qui pourrait dévier vers une approche mystique de la religion.

VII- Marie-Hélène Quéval (Le Mans) Ludwig Suhl

Fils de pasteur, Ludwig Suhl (1753-1819) est né à Lubeck. Il est un représentant des Lumières de la fin du siècle. Il fait ses études à Léna et à Leipzig où il entre dans une loge franc-maçonnique. Lors de l'occupation napoléonienne, il devient juge de paix. Marie-Hélène QUEVAL rappelle que le destin de Ludwig Suhl est peu courant. Il pratique en effet une nouvelle pédagogie, est un bienfaiteur, un philanthrope qui enseigne aux enfants pauvres, et

crée des écoles pour les enfants d'ouvriers et les jeunes filles (Industrieschulen et Mädchenschulen).

Ludwig Suhl est aussi écrivain, essayiste, journaliste. Il publie des articles dans le « Lübekischer Anzeiger ». En 1793, il fonde la Société de Bienfaisance (Gesellschaft zur Beförderung gemeinnütziger Tätigkeit) avec Christoph Adolph Overbeck qui fut maire de Lübeck.

M. H. Quéval évoque dans un premier temps la carrière atypique de L. Suhl. Après ses études de théologie qu'il a faites à contrecœur pour satisfaire aux exigences de son père, il enseigne au lycée Sainte-Catherine de Lübeck. En 1783, il devient diacre puis archidiacre. Dix ans plus tard, il démissionne, prétextant des crises d'étouffement avant chaque prêche. En 1808, il entame des études de droit à Hambourg. Dans son autobiographie, Suhl évoque la Révolution française sans s'impliquer, il parle de « Frivolität ». Il parle peu de la présence française sauf pour dénoncer l'incertitude économique et sociale qui touche les plus défavorisés. Suhl souligne que la bataille de Lübeck (1806) a nui à ses finances et sa société. La position de Suhl est donc ambiguë puisqu'il perd ses activités mais devient juge de paix.

Le manuscrit de l'autobiographie a été trouvé dans le grenier du musée de la ville de Lübeck par Kammer. Il n'est publié qu'en 1989. L'intention autobiographique de Suhl est claire puisqu'il nomme son texte « Selbstbiographie ». Le manuscrit se présente sous forme de notes rapides, fragmentaires. Il n'y a pas de rédaction. Suhl écrit alors qu'il est retraité. Il fait le bilan d'une vie, emploie un ton serein. Le temps de rédaction est relativement court, seulement deux ans. Selon M. H. Quéval, plusieurs intentions sous-tendent ce projet autobiographique. Suhl veut réfléchir sur sa vie, ce texte a ainsi une valeur testamentaire certaine. Il veut aussi répondre à la loge franc-maçonnique « Zur Weltkugel » dont la devise est « Connais-toi toi-même ». Son témoignage doit faire progresser les autres. Sans équivoque, il désigne son public, ce sont les frères de la loge, sa famille et les habitants de Lübeck.

Ce testament, qui s'ouvre sur un ton jovial, s'assombrit progressivement. Suhl fait des choix d'écriture – voire pratique l'autocensure – lorsqu'il supprime certains passages aux raisonnements potentiellement dangereux pour des personnalités de Lübeck. Le moi est mis en scène. Il s'adresse à la postérité. De nombreux éléments traduisent la subjectivité de l'auteur ; ses doutes, certains détails, ou encore l'omniprésence du « je ». Suhl suit un schéma rousseauiste en quatre étapes : 1) L'enfance : fils unique d'un pasteur, sa voie est tracée par son père. Dans la veine des Lumières, l'expression devient un principe d'éducation, la violence et le communautarisme sont rejetés. L'autobiographie a un but pédagogique, elle doit donner un modèle aux lecteurs. 2) Les études : Suhl dénonce les méthodes qui sont selon lui dépassées et inefficaces. Sa critique du système scolaire est évidente. M. H. Quéval y reconnaît le ton du réformateur, de celui qui fondera des écoles pratiques où le travail manuel côtoie le travail intellectuel. Suhl reconnaît avoir reçu une éducation bourgeoise, avoir eu une jeunesse insouciant. Il affronte maintenant avec les désordres du riche héritier. 3) La maturité : Suhl rencontre Pierre Bayle et découvre alors le doute philosophique en lisant le Dictionnaire historique et critique qu'il traduit. C'est son premier acte de révolte contre le père. Ses études sont difficiles mais il rencontre toute une ancienne génération de philosophes et théologiens (Donavius, Crusius). Il découvre Goethe, Wieland et Lessing. En 1793, il démissionne. Il écrit une réforme de la prédication, dans laquelle il propose notamment que les pasteurs aient une spécialité. Il se retrouve dans les idées des Lumières. L'éthique consiste à reconnaître son intérêt véritable en liaison avec l'intérêt commun. 4) Juge de paix : l'âge de l'engagement. L'introduction du code civil, la séparation de la justice et de l'administration (préfets), la paix religieuse, la tolérance, la liberté d'entreprendre sont autant de nouveautés apportées par Napoléon qu'il accueille favorablement. Mais on ton est critique lorsqu'il est nommé juge de paix. La fin de l'occupation ayant été terrible pour lui.

Il vit une crise morale et intellectuelle. Il dresse le bilan d'une vie mais aussi de la philosophie des Lumières. La société est mise au service du progrès social. Son autobiographie est le récit d'une émancipation.

Durant la discussion, il a été souligné que césure de la Révolution touche autant l'homme public que l'homme privé. Suhl illustre l'attitude d'intellectuels allemands favorables aux réformes. A la question : la philanthropie était-elle assurée par la ville ou par une société privée ? il est répondu que les actions privées de Suhl étaient laïques, financées par des dons et non par l'impôt même si Suhl et Overbeck sont des hommes d'Etat. Suhl indique-t-il des références piétistes ? Non, la philanthropie de Suhl n'est pas liée au piétisme. L'éducation ne repose plus sur la lecture de la Bible. Suhl introduit de nouveaux courants d'éducation liant savoir manuel et savoir intellectuel.

VIII- Wolfgang Fink (Lyon 2) Außenseiter unterwegs: Carl Friedrich Bahrdt und Magister Laukhard

Wolfgang FINK untersuchte die Autobiographien von Carl Friedrich Bahrdt und Magister Laukhard, die beide sehr aktive intellektuelle Reisende gewesen sind und dadurch eine religiöse Emanzipation erlebt haben, die sie zu Soziologen „avant la lettre“ gemacht hat. Damit wollte W. Fink die Wirkung der Religion auf den Alltagsablauf studieren. Zuerst stellte W. Fink die biographischen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Autobiographen vor. Beide erscheinen als Außenseiter – es liefen sogar zahlreiche Gerüchte bezüglich der Unmoralität Bahrdts –, beide stammen aus einer Pastorenfamilie, wurden als Theologen ausgebildet und haben kurz an der Universität unterrichtet. Allerdings unterschieden sie sich von einander in Religionsfragen, da Bahrdt zum Deismus und Laukhard zum Atheismus zu neigen schienen. Laukhard war übrigens Student von Bahrdt in Gießen, und zwar in der Zeit, wo Bahrdt sich gerade von der Orthodoxie löste. Was ihre politische Entwicklung angeht, bekannte sich Laukhard zu den Ideen der Französischen Revolution und der Sansculotten und entdeckte die Freimaurerei. Seiner Kritik an Wöllner zufolge kam er ins Gefängnis. Deswegen erinnerte W. Fink auch an die Wichtigkeit der soziologischen Komponente in seiner Problematik. Selbst wenn Bahrdt und Laukhard den Sozialisationsmodus der kulturellen Elite durchlaufen, stellt soziologisch gesehen das Bürgertum im 18. Jahrhundert keine eindeutige Kategorie dar, so dass die Frage legitim erscheint, ob die Kultur des Bürgertums und der Elite eindeutig von der Volkskultur getrennt ist.

Die Analyse der Darstellung der Erfahrung und des Umgangs mit dem Aberglauben in den beiden Biographien kann in diesem Fall sehr erleuchtend sein. Beide Biographen betrachten den Aberglauben als das am meisten verbreitete Übel. Schon der Vater Laukhards zeichnete sich unter den anderen lutherischen Predigern aus, indem er im Gegensatz zur Mehrheit nicht an Hexen und Teufel glaubte. Durch den Einfluss Spinozas auf den Vater ist sogar der Sohn zum Atheisten geworden. Im Gegenteil ist Bahrdt abergläubisch, aber das Scheitern einer Geisterbeschwörung („Höllenzwang“) erlebt er als ernüchternde Erfahrung und als Wendepunkt, sodass seine Autobiographie als eine Art Selbstinszenierung im Rahmen der theologischen Entwicklung der Aufklärung in Deutschland erscheint. Die Neigung zum Aberglauben hängt also weder von der sozialen Herkunft noch von dem sozialen Status ab: die Unfähigkeit zur rationalen Analyse und das Fehlen jeglicher kultureller Sensibilität scheinen zum Fanatismus und Aberglauben zu führen.

Die Deutung des Aberglaubens in den beiden Texten scheint die beiden Autoren immer noch zu verbinden. Beide erkennen nämlich den Aberglauben als langfristige Konsequenz der kindlichen Fantasie, die durch Erfahrung, Lektüre trivialer Literatur und Erziehung verstärkt werde. Bahrdt und Laukhard betrachten die Erziehung als eine bloße Einführung in die lutherische Orthodoxie mit ihrer Schar von Wundern, Teufeln... An der Universität, seiner zweiten Sozialisierungsinstanz, besucht der junge Bahrdt den Unterricht von Crusius, den er als „irrationale Verkettungen“ bezeichnet. Da fängt er an, seine Kritik an den Dogmen – u.a. an der Dreieinigkeit – und eine empirische Widerlegung der lutherischen Orthodoxie zu entwickeln.

In ihrer Analyse der Konsequenzen des von der Orthodoxie verbreiteten Aberglaubens unterscheiden sich jedoch die beiden Autobiographen voneinander. Bahrdt denkt, dieser Aberglaube habe dramatische Konsequenzen im wirtschaftlichen Bereich. Das Individuum fühlte sich von einer höheren Kraft berufen, was bei ihm die Angst, verlassen zu werden,

auslöste. Bei Laukhard erscheint die Argumentation politischer und knüpft mehr an das Alltagsleben an. Die zu orthodoxe Einstellung und die mangelnde intellektuelle Flexibilität der Pfarrer werden angeprangert.

Schließlich stellte W. Fink den Versuch einer Einordnung vor. Laukhard und Bahrdr erscheinen als Kinder ihrer Zeit, da sie utilitaristische Absichten hegen. Sie korrigieren aber die Berliner Spätaufklärung um Nicolai, der die Regression in die katholische Orthodoxie befürchtet und bekämpft, während Laukhard und Bahrdr sich und das Volk aus der Geisterwelt der Orthodoxie zu emanzipieren versuchen. Da der Aberglaube nicht das Eigentum der Volkskultur ist, appellieren sie an eine andere Erziehung des Volkes durch eine Reform der Ausbildung der Pfarrer und Lehrer, um diese Defizite langfristig zu mindern. Denn wenn der Aberglaube die Folge der kindlichen Fantasie sei, dann müsse die Fantasie domestiziert werden, im Gegensatz zur Religion, die bisher die Fantasie erregt habe. Insofern kritisieren Laukhard und Bahrdr die Orthodoxie in ihrer jeweiligen Autobiographie, die als Spiegelbild einer gescheiterten Aufklärung erscheint.

IX – Geneviève Espagne (Amiens) Roman d'une vie : un maître d'école vu par Jean Paul

Geneviève ESPAGNE a abordé la problématique de ce colloque sous un angle quelque peu différent, puisqu'elle s'est intéressée à la représentation littéraire du peuple dans *La Vie de Wutz* de Jean Paul, œuvre qui n'est pas à proprement parler autobiographique, mais qui comporte un certain nombre d'éléments tirés de la vie de son auteur. Celui-ci a d'ailleurs rédigé de 1818 à 1819 une *Selberlebensbeschreibung* d'une cinquantaine de pages, restée fragmentaire et jamais publiée, sans doute en raison du foisonnement de cahiers d'extraits rédigés par Jean Paul, dont c'est finalement l'œuvre tout entière qui constitue l'écriture de sa vie.

La Vie de Wutz, rédigé en quelques semaines en 1791 après des années d'écriture de satires, représente un tournant dans l'œuvre de Jean Paul. On note une certaine intimité entre le personnage de Wutz et son auteur, tous deux fils de pasteur et maîtres d'école, issus d'un milieu social pauvre et exigu, ce qui n'empêche pas Jean Paul de placer dès le sous-titre son roman sous le signe d'« une sorte d'idylle ».

Est d'abord brièvement rappelée l'histoire du genre au XVIIIème, où la duplicité originelle de l'idylle, à la fois réaliste chez Théocrite et idéaliste chez Virgile, est réactivée par l'essor de la bourgeoisie après un épanouissement de l'idylle idéaliste dans l'Europe renaissante. Ainsi Gessner utilise-t-il par exemple le mythe de l'Age d'Or dans une visée réaliste. Si Voss est considéré comme le père de l'idylle moderne, elle n'en reste pas moins chez lui liée à l'espace-temps mythique et éloigné de l'Antiquité, alors que Jean Paul incorpore le genre de l'idylle comme « Nebenblüte » (fleur secondaire) au roman moderne à visée généralisatrice. Chez Jean Paul, l'idylle et la satire se heurtent dans le texte-même du roman, qui se fait le reflet du développement de la sphère subjective, de la découverte de l'individu de son espace intérieur. Mais le bonheur est-il vécu ou bien n'est-ce qu'une simple illusion, un rêve ? G. Espagne s'interroge sur la possibilité de considérer l'idéalisation des joies domestiques et l'hédonisme wutzien comme la modernisation de l'idée de pauvreté heureuse chez Jean Paul.

L'enfant Wutz apparaît en effet en constante recherche des plaisirs sensuels : c'est un hédoniste, qui s'attache aux détails tels que le « déshabillé » des jambes féminines, Jean Paul faisant allusion, par ce terme en français dans le texte, à la culture hédoniste à la française de cette époque. De plus, la description de l'enfance de Wutz abonde d'images de la miniature et du « plaisir d'habiter », traduisant ainsi cette découverte par l'enfance d'un espace intérieur agréable, d'un bonheur infini dans la limitation (« Vollglück in der Beschränkung »). G. Espagne souligne que c'est cette dialectique de la minimisation qui amène Wutz au bonheur : plus l'espace extérieur se réduit, puis le « moi » a d'espace intérieur pour « gonfler » : « Wutz war immer eitel », écrit Jean Paul. La jouissance se nourrit donc chez Wutz d'un jeu sur les dimensions qui dépend autant des sens que de l'imagination, qui amène à l'extase de la réduction de l'infime et de l'infini. Ainsi, lorsque l'enfant Wutz se cache les yeux, l'absence de tout support réel confère aux expériences

vécues la magie propre aux souvenirs enfantins. Or, ces souvenirs sont évoqués par le vieux Wutz au début du roman comme une sorte de « Rekapitulation », d'organisation (« Veranstaltung ») de son enfance. G. Espagne montre donc que cette hédonisme relève à la fois de la sensibilité et de l'imaginaire, mais aussi de l'intellect : tout étant calculé et organisé, l'hédonisme de Wutz est aussi un épéurisme.

G. Espagne rappelle en effet que Jean Paul brouille les frontières traditionnelles du dispositif narratif entre personnage, narrateur et auteur : le narrateur est omnipréséent et devient presque un double du personnage principal. Sa supériorité sur celui-ci tient à la supériorité de ses connaissances, à sa conscience de la réalité d'un monde extra-idyllique. Le bonheur du maître d'école étant ainsi rapporté dans un cadre plus vaste, il finit par en être circonscrit au cadre du roman.

L'association de la satire est également un autre facteur de circonscription de l'idylle puisqu'elle dénonce également l'indigence des maîtres d'école et les effets ravageurs sur la population du respect au pied de la lettre du principe d'éducation sensorielle dans les écoles de campagne. C'est par exemple un cuisinier qui est proposé pour remplacer le dernier maître d'école. Par la satire, ce sont donc les carences du pouvoir local et le manque de diffusion des Lumières dans les campagnes et les milieux populaires que dénonce Jean Paul. L'école est présentée comme un cloître pour gamins protestants (« ein protestantisches Knabenkloster ») où ne parvient pas à souffler l'esprit de la Réforme, où règnent la perversion, les ordres absurdes et la faim, et dont la fonction semble plus être de former des sujets (« Untertan ») que des citoyens modernes (« Staatsbürger »). Le narrateur-auteur semble donc s'interroger sur la pertinence de la fin et des moyens de l'Aufklärung en ce XVIIIème siècle finissant. Déçu par les tentatives de rationalisation, l'enfant Wutz, réfugié dans son « nid » intérieur autarcique et narcissique, pratique donc également la jouissance par anticipation en imaginant, pour lutter contre le froid, un grand feu de cheminée qui lui réchaufferait les mains, qui ne sont pourtant que blotties dans son manteau. De même, sur son lit de mort, le vieux Wutz éprouvera une sorte de plaisir rétroactif en pensant à son enfance : « Er freut sich zurück. » G. Espagne précise, en éclairant les termes de Jean Paul lui-même, que cette joie rétroactive passe à la fois « par l'effort – personnel – et par l'encre » du narrateur-auteur qui poétise et/ou ironise une réalité rétive. L'écriture du narrateur-auteur s'installe dans les manques du petit monde de l'idylle en mettant à disposition sa connaissance du grand monde : l'écriture fictive et poétique rétablit une sorte de justice en constituant un succédané, « göttlicher Ersatz der Welt ». Poésie et réalité sont donc contiguës.

G. Espagne termine en constatant que Jean Paul tente de faire profiter les couches modestes de la société du programme émancipateur de l'Aufklärung. Toutefois, à la différence de la littérature d'évasion de style Biedermeier, il explore à la fois les voies du savoir, de la satire et de la poésie, évitant ainsi de présenter le bonheur de « la classe aux mains calleuses » comme une illusion. G. Espagne affirme donc qu'après l'échec des utopies pédagogiques de l'Aufklärung, se dessine déjà dans La Vie de Wutz de Jean Paul la voie d'une utopie poétique.

La discussion a permis à G. Espagne de rappeler la relation ambigüe de Jean Paul au mouvement romantique, dont il est à la fois partie prenante et critique, ce qui, créant une tension dans son œuvre, la rend tout à fait singulière. Toutefois, à l'instar des romantiques, Jean Paul semble bien envisager le recours à l'imaginaire comme une question de survie, où la poésie vaut plus la peine d'être écrite que la vie d'être vécue. Ainsi l'idylle de l'enfance wutzienne est-elle une construction fragile qui doit être soutenue par la poésie du narrateur-auteur pour combler ses manques, sans néanmoins les camoufler.

Compte rendu rédigé par **Pauline Landois**, doctorante, et **Etienne Lapalus**, étudiant de Master 2.