

# Récits autobiographiques de marginaux allemands au XVIIIe siècle

**Journées d'études co-organisées par le CREG (EA 4151) et le CIERA** les 3 et 4 octobre 2013 (université de Toulouse Le Mirail - Jean Jaurès)

**Organisatrice :** Françoise Knopper (Toulouse-Le Mirail, CREG).

**Coorganisateur :** Thomas Bremer (Halle-Wittenberg), Wolfgang Fink (Lyon), Thomas Nicklas.(Reims)

*Compte rendu rédigé par Marjorie Maquet, Pauline Landois, Marie-Christin Bugelnig, Sonia Schott et Hélène Floréa, doctorantes du CREG. Lors des deux journées d'études, Pauline Landois et Marie-Christin Bugelnig ont également présenté chacune un exposé s'inscrivant dans leurs recherches.*

La journée d'études « *Récits autobiographiques de marginaux allemands au XVIIIe siècle* » était co-organisée par le CIERA et le CREG (EA 4151) à l'université de Toulouse-Le Mirail, avec le soutien de l'Institut Goethe de Toulouse. Elle était placée sous la direction scientifique de Françoise Knopper (professeure, université de Toulouse-Le Mirail, CREG).

Ces journées ont permis de mettre en perspective les multiples formes de la marginalité. Les regards croisés de spécialistes germanistes et historiens ont permis d'en définir plus précisément les aspects symptomatiques tels que la précarité, l'opposition entre dominants et dominés, ou les rapports difficiles du marginal autobiographe avec le monde littéraire. D'autres problèmes définitoires ont également été soulevés. Quand commence la marginalité, revendiquée ou subie, et quand finit la norme ? Des réponses ont pu être apportées en considérant la « norme » d'un point de vue social, mais également religieux, ou encore psychologique, tout en prenant en compte la problématique des sociétés en mutation.

Le premier exposé a été présenté par **Ludolf PELIZAEUS** (Mayence) qui, dans son exposé, "*Vom "Bettler" zur "Randgruppe". Die Erforschung der Unterschichten aus historiographischer Perspektive*" aborde les points suivants (l'intervention s'est faite en allemand):

## **I. Periodisierung**

1) 1520-1540: Reformation.

Der Diskurs über die Armut entwickelt sich dahingehend, dass zweierlei in die Darstellung einbezogen wird: Beobachtungen über den negativen oder positiven Lebenswandel der Armen, und die Verantwortlichkeit, selbst reingegeraten zu sein, wird miteinbezogen. Die Darstellung ist auch für die Zeit nach der Reformation gültig.

Eine Ausnahme stellt der 30jährige Krieg dar: In jenen Gebieten, die vom Krieg betroffen sind, finden wir Darstellungen von sozialer Armut unter den Bauern und Landleuten.

Neben dieser die Armen als Teil des Alltages begreifenden Darstellung, gab es in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts ein großes Interesse an der Darstellung der Armen als Randgruppen. (Beispiel Rembrandt, pittoreske Darstellung)

2) 1740-1840: 2 Motive dominieren

a) staatliche Präsenz des Umgangs mit Armut: Element der Disziplinierung – Darstellung des Zuchthauses, Darstellung einer Züchtigung.

b) Betteloper-Darstellung, die sich moralisierend über den Umgang mit Randgruppe äußert

3) 1820-1920: Beide konfessionellen Lager, sowohl -der Sozialkatholizismus und der Sozialprotestantismus, nehmen sich der sozialen Frage an.

## II. Randgruppen

### A) Religiöse Randgruppen

Wir haben hier die Darstellung von Bonn, am Anfang des 18. Jh, als Darstellung einer einheitlichen Stadt, die Wohnort sowohl für die Randgruppen wie für die eigentliche Bevölkerung war. Wenn wir uns diese Stadt anschauen, ist diese Zweiteilung, d.h. jene am Stadtrand sich befindende Siedlung der Randgruppen und jene im Zentrum sich befindliche Zentrum der Eliten zu bedenken.

Schwerpunktmäßig beziehe ich mich immer wieder auf das Hl. Römische Reich. Für das Verständnis von Randgruppen ist jene Entwicklung von dem 16. bis in das 18. Jahrhundert prägend. In konfessioneller, sozialer und auch in politischer Hinsicht. Unterschiedliche Bereiche:

1. jene Territorien, die erst später zur Lutherischen Konfession dazugekommen sind
2. die katholischen
3. die reformierten, also kalvinistischen Territorien.

Diese Territorien waren 1755 die drei zugelassenen Konfessionen, produzierten aber ihrerseits j Randgruppen. Schon in der Frühzeit des konfessionellen Gegensatzes wird sehr deutlich unterschieden zwischen jenen Konfessionen, die zugelassen werden und jenem Glauben, der als randständig zu betrachten ist.

Frankfurter Anstand 1539: scheidet schon deutlich zwischen jenen Gruppen, die im Hl. Röm. Reich eben nicht zur zugelassenen Konfessionsgruppe gehören, mit diesen wurde sehr ruppig umgegangen: Michel Cervetos – in Genf getötet, Verfolgung der Mennoniten, Hinrichtung von Thomas Müntzer ...

Einerseits konnten die Hauptkonfessionen, Katholiken und Lutheraner, zusammenfinden, wie bei der Belagerung von Münster, standen sich aber weiterhin als gegensätzliche Konfessionen gegenüber. Wir müssen daran denken, dass es vor allem die lutheranerische Geistlichkeit war,

manchmal auch die katholische, die an der Erhaltung des Randgruppenstatutes auch von zugelassenen minderen Gruppen interessiert war.

Eine Sonderstellung neben diesen christlichen Konfessionen nahmen die nichtchristlichen Gruppen ein, die auch im Hl. Röm. Reich präsent waren: die jüdische Glaubensgemeinschaft, erstens im Zentrum um Wien und Prag und zweitens im fränkischen Raum und am Rhein, wo es ihnen nur in wenigen Städten gestattet war, zu leben, z.B.: Frankfurt, Mainz, Worms. Schließlich gab es im Reich auch muslimische Bewohner, zweifelsohne in einer nur geringen Zahl.

Dies bedeutet, dass sich auch im Stadtgrundriss selber Marginalisierung in zweierlei Hinsicht ausdrücken kann: Einerseits der Teil der Stadt, die als weniger attraktiv galt und so gefährdeter war, hier wohnten eher sozial marginalisierte ärmere Schichten. Daneben müssen wir bedenken, dass es religiöse Marginalisierung aufgrund der Intervention der lutheranischen Geistlichkeit und somit oft eine zweite oder dritte Stufe mit so genannten *faubourgs* gab. Besonders für Franzosen, die nach 1685 kamen, finden wir in Darmstadt, für Mennoniten in Büttingen oder Neuwied zusätzliche Ansiedlungen, wie auch in Berlin für holländische Flüchtlinge.

Die Glaubensmarginalität müssen wir stets aus zwei Perspektiven betrachten: der einerseits aus der Perspektive der Obrigkeit, die die Exklusion in gewisser Weise räumlich wünschte, andererseits aus der Perspektive der Konventikeln, in denen sich, insbesondere bei den Pietisten, im 17. Jahrhundert ein Sendungsbewusstsein bildete.

Das Bild der religiösen Abgrenzung wäre nicht vollständig, ohne die Ghettoisierung der Juden.

Bei der Marginalisierung müssen wir an zwei Dinge denken: a) gegebene Selbstkontrolle, b) externe Kontrolle.

## **B) Soziale Randgruppen**

Armut bedeutete oft Exklusion für soziale Randgruppen. Wir haben als Grundphänomen des 18. Jh. die Ausweisung, wenn es nicht zur körperlichen Abstrafung kommt, das gilt besonders für vagabundierende Gruppen. Gleichmaßen konnte dies auch gelten für weibliche Angehörige der Gesellschaft, die immer wieder von sozialer Marginalität betroffen waren. Ebenso das Militär, welches erheblich mehr Frauen mit sich führte als lange Zeit angenommen.

Randgruppenbildung mit Nebenhöfen bedingt durch das Mätressenwesen des Hl. Röm. Reiches, führte zu Nebenresidenzen.

Mit der Reformation kommt es zur Säkularisation der Klöster, viele von ihnen werden, weil die Kirche als Träger wegfällt, zur Versorgung der Universitäten herangezogen, oder werden zur Irrenanstalt gemacht.

### C) Psychologische Randgruppen

Bei der Frage der psychologischen Randgruppenphänomene muss man zumindest bedenken, dass es auch schon im 18. Jahrhundert Drogen gab, z.B. den die Konsum von Opium.

### D) Politische Randgruppen:

Politische Randgruppen hatten es im gesamten Hl. Röm. Reich insgesamt relativ schwer, weil die große Zersplitterung die Verbreitung von Ideen oft einschränkte. Sieht man von großen Aufstandsbewegungen wie dem Bauernkrieg ab, ist es vor allem das ausgehende 18. Jahrhundert, welches als Epoche von politischen Randgruppenbildungen angesprochen werden kann.

Georg Forster, in Mainz, war aktiv in einem politisch zersplitterten Gebiet, das mental von der französischen politischen Geschehnissen entfernt war. Weiterhin müssen wir die große Zersplitterung des Röm. Reiches bedenken.

## III. Strukturen

Für die frühe Neuzeit können zwei Epochen der Bewertung geschieden werden. Prägend für das HRR ist die Fortexistenz von konfessionellen Minderheiten, Glaubenseinheit konnte nur bedingt durchgesetzt werden, vielmehr waren Konfessionswechsel der regierenden Fürsten prägend. Die Existenz von bestimmten Formen der Marginalität lag gerade in der territorialen Situation des HRR begründet, sprachliche Marginalität wie wir sie in Frankreich antreffen, findet sich im Reich regional begrenzt. Eine regionale Konzentration von Marginalitäten entsteht erst im 19. Jh. bedingt durch die geänderten Transportwege. Letztlich muss bei dem zahlenmäßig hohen Anteil von Unterschichten in der frühneuzeitlichen Gesellschaft differenziert werden.

**François GENTON** (professeur à l'université de Grenoble) a ensuite présenté un exposé intitulé *'Autobiographie de masse' (G. Gusdorf) : une notion marginale, mais un problème central de l'étude de l'autobiographie* .

Il précise qu'il va parler de choses connues (la querelle de Georges Gusdorf avec Philippe Lejeune en 1975), en se situant dans une perspective actuelle, c'est-à-dire en se demandant en quoi cette querelle peut concerner aujourd'hui encore des spécialistes de l'autobiographie.

Gusdorf a eu une carrière très productive, mais relativement excentrée. Normalien, agrégé de philosophie, il a fait sa carrière à Strasbourg.

Le terme « autobiographie de masse », employé par Gusdorf en 1991, est contestable, c'est pourquoi on lui préférera celui d'« autobiographie non littéraire ».

L'adversaire par excellence de Gusdorf est Philippe Lejeune. Dans les années 1960-1970, Gusdorf est confronté à l'irrésistible ascension d'un mélange quelque peu incertain de marxisme et de structuralisme dans les facultés et le monde intellectuel. Il s'agit de cette « *french theory* » que l'on cite aujourd'hui dans les départements de lettres du monde entier.

On voit dans le premier extrait que Gusdorf s'en prend à Michel Foucault, à Daniel Roche, qui a édité le journal de Ménétra, en posant la question du statut de l'autobiographie.

Dans le deuxième extrait, il récuse l'idée de Lejeune qui pose l'identité entre auteur, personnage et narrateur comme condition de l'autobiographie, alors que l'autobiographie, c'est, avant de répondre à des critères purement formels, l'histoire d'une vie rapportée par la personne qui a vécu cette vie, quelle que soit la forme de ce récit.

La querelle date de 1975 lors d'un colloque en Sorbonne sur l'autobiographie. Les arguments suivants sont débattus :

Gusdorf récuse l'idée que l'on puisse aborder de manière désincarnée l'autobiographie. Le dogme de la mort de l'auteur (soutenu par Foucault et Barthes) continue peut-être d'être enseigné, mais ne convainc plus personne à notre époque qui s'intéresse de si près aux biographies... et aux droits d'auteur.

L'autobiographie a une histoire qui remonte plus loin qu'aux *Confessions* de Rousseau qui représentent pour Lejeune la première véritable autobiographie. Georg Misch commence son histoire à l'Antiquité.

En 1975, Lejeune répondit à Gusdorf qui lui reprochait qu'il n'avait lu que la traduction anglaise du volume de Misch portant sur l'Antiquité.

Même si, sur le strict plan de l'argumentation et en faisant la part d'un ton polémique souvent injuste, Georges Gusdorf a eu raison contre Lejeune, c'est bien la vision de ce dernier qui l'a emporté dans les études littéraires en France, où l'on ne s'intéresse qu'aux autobiographies d'auteurs francophones à partir de Rousseau.

Ainsi Jacques Lecarme et Eliane Lecarme-Tabone publient-ils en 1997 *L'autobiographie*, une étude de 300 pages où les seuls étrangers qui ont droit un développement, fort court (un total de 4 pages), sont Gertrude Stein, Nietzsche et Goethe. Gusdorf a consacré sa vie à l'autobiographie. En 1948, il rédige une thèse, rédigée dans les *Oflags* pendant la guerre, sous la direction de Bachelard : *La découverte de soi* ; En 1955, il publie un texte en Allemagne (mais en français) : « Conditions et limites de l'autobiographie ».

Sa pensée philosophique a été influencée par la *Geistesgeschichte* de Wilhelm Dilthey, un courant qui s'opposait au positivisme et concevait la pensée de l'art comme une pensée de l'histoire de l'esprit humain.

Bilan :

Selon Gusdorf, l'autobiographie est un genre qui rend compte d'une forme de présence historique au monde. Nous pensons, comme lui, que tous les documents écrits présentent un intérêt, bien qu'ils ne soient pas tous littéraires.

Les études littéraires ne peuvent se passer de ces documents autobiographiques. On parle de « la mort de l'auteur » en théorie ou du pacte autobiographique, mais on continue de se pencher sur la biographie des auteurs, parfois de manière plus pointilleuse que ne le faisaient les positivistes.

Aujourd'hui, en Allemagne, en France comme partout ailleurs, la philosophie, la sociologie, l'histoire s'intéressent à l'autobiographie, mais pas tout à fait de la même manière que les études littéraires. Ces dernières, qui ont tout intérêt à s'intéresser à l'apport des sciences sociales, ont aussi une autre fonction : celle de transmettre un certain héritage culturel, un « canon » qui ne doit pas être conçu de manière rigide. Dans cette mesure, Gusdorf nous rappelle que tous les textes n'ont pas la même qualité et le même intérêt littéraires.

Une question qui se pose, selon T. Bremer, est de savoir si la littérature doit être comprise comme texte littéraire ou comme document. En effet, certains jusqu'au-boutistes ont défini l'intertextualité comme un procédé anhistorique, c'est-à-dire sans qu'on sache vraiment si les personnes qui ont écrit le texte B connaissaient le texte A. Par exemple : Flaubert lecteur du *Werther* de Goethe. D'après **F. Genton**, Gusdorf reprocherait au structuralisme une approche désincarnée, il voyait dans l'autobiographie « un homme qui mettait sa vie en cause ».

**J. Lajarrige** et **R. Wintermeyer** remarquent tous deux que Lejeune a beaucoup évolué et a aujourd'hui une vision beaucoup plus large de l'autobiographie qu'à l'époque du « pacte autobiographique ».

**Jean SCHILLINGER** (professeur à l'université de Lorraine), a ensuite proposé un exposé intitulé *Une autobiographie fictive entre mensonge, rêve et réminiscences littéraires : Schelmuffsky, de Christian Reuter*.

Ce roman fut écrit et publié en marge de démêlés judiciaires entre Christian Reuter et sa logeuse, qui l'a expulsé car il ne payait pas son loyer. Reuter s'est vengé en publiant toute une série d'écrits. Mais au-delà de la simple vengeance, tous les spécialistes ont reconnu que ce roman avait une portée supplémentaire.

Klaus Müller y voit le type du petit bourgeois et, à travers lui, la satire de la vanité de son époque. S'y dessine une image pessimiste de l'homme. Plus troublantes sont les remarques qui suggèrent que le personnage pourrait ne pas être étranger à Reuter lui-même. Les stratégies d'écriture qui visent à embrouiller le lecteur posent des problèmes pour l'interprétation. Ainsi, le roman est placé sous le signe de la disparité générique. Ce qui se présente comme une autobiographie est un fait un agrégat d'éléments de natures diverses, entre le rêve et le mensonge.

Dès le début du roman, le problème de la vérité est abordé. La page titre promet un récit de voyage dangereux et véridique.

La préface revient sur cette promesse : les aventures relatées sont certes curieuses et étonnantes, mais le lecteur serait mal inspiré s'il y voyait mensonges ou vantardises. L'auteur revendique sa sincérité et fait état de son propre caractère, de sa modestie, à titre de garantie. Il se distingue également de ses rivaux : si certains relatent des voyages qu'ils n'ont jamais effectués, lui dit la vérité, mais reste en deçà de ce qu'il pourrait raconter. Tout cela est à comprendre sous le régime de l'antiphrase : ce n'est pas la véracité, mais le mensonge, qui caractérise son récit. Le ressort comique se situe entre le besoin d'être cru et l'évidence du mensonge. Le narrateur est omniprésent tout en laissant des indices au lecteur. Ainsi, Schelmuffsky est un nom polonisant, « schelm » faisant référence à la peste, à un cadavre, r. Les stratégies de véridiction mises en place par l'auteur révèlent son mensonge de façon générale. S'il utilise des formules qui font référence aux choses sacrées de la religion et exposent le menteur à des châtements infernaux, la répétition de ses formules indique le mensonge. De plus, il mentionne des personnages qui pourraient témoigner en sa faveur, mais que l'on ne peut interroger : le Grand Mogol est en Inde, le Comte et la Dame Charmante meurent durant le voyage. Dans le cadre d'un récit de voyage, l'auteur affirme vouloir informer les lecteurs des curieux détails des pays traversés, dans l'espoir que son récit pourra être utile à ceux qui voudraient marcher sur ses traces. Si la liste des pays visités est du domaine du vraisemblable, les indications géographiques sont erronées. Il n'y a pas de vignobles à Stockholm et Padoue n'est pas à côté de Rome. De plus, plusieurs personnages exercent une fonction de révélateur : le personnage principal a des doubles qui le démasquent.

Cependant, réduire le roman à une *Lügendgeschichte* serait une simplification excessive. Le problème de la vérité peut être posé différemment. Le mensonge n'est pas tant une question morale qu'une question de création, d'imagination, posant la supériorité de la fiction par rapport à la réalité.

Jean-Louis Bandet a proposé une autre interprétation, mettant l'accent sur la dimension onirique du roman. Il pose la prédominance de l'onirique vis-à-vis du réel, et approfondit cette hypothèse en s'appuyant sur la théorie du rêve de Freud, selon laquelle l'objet du rêve est un ensemble de tendances répréhensibles, égoïstes et libidineuses. Or, dans l'histoire de Schelmuffsky, toutes les femmes s'intéressent à lui. La réalité des relations amoureuses y est inversée puisque les femmes prennent l'initiative. De même Schelmuffsky fait preuve d'une vanité sans bornes, faisant écho à l'égoïsme illimité du rêve selon Freud. Son besoin d'être admiré et respecté obtient toujours satisfaction. Il rencontre toujours des nobles qui lui accordent une place d'honneur à table, boivent à sa santé, lui font des révérences... Point culminant de ce besoin de reconnaissance sociale : le Grand Mogol lui témoigne la plus haute considération et lui fait des cadeaux.

Le rapport avec le rêve peut également être postulé dans le récit de la naissance du héros : il est question d'un rat qui prend la fuite en passant entre les jambes de sa sœur et qui se réfugie dans un trou. Schelmuffsky veut voir le rat et vient au monde au 5<sup>ème</sup> mois. La dimension érotique du passage est évidente. L'enfant cherche-t-il également à voir son père ? Il serait alors le fils d'un rat. Le rat est une représentation courante du diable. D'ailleurs, en le voyant pour la première fois, sa mère s'exclame « eine Ratte ! ».

Enfin, la théorie du rêve permet d'expliquer certains passages qui relèvent plus du cauchemar. Pour Freud, le cauchemar est un châtement infligé au rêveur pour son désir refoulé. Or, la scène de son plus grand succès est suivie d'une scène scatologique marquant son plus grand rabaissement. En effet, après son succès avec le Grand Mogol, Schelmuffsky urine dans son lit. Si l'on considère ce roman comme un roman vaniteux, on ne peut comprendre l'intérêt de

ce genre de passages. Ils font sens s'ils sont interprétés à la lumière du rêve, mais cette strate supplémentaire éloigne encore plus le récit de celui d'une réelle autobiographie.

Au plan générique, l'ouvrage fait référence à la littérature de voyage et au roman picaresque. Le voyage apparaît comme une parodie de la « Kavalliersreise » couramment effectuée par les jeunes aristocrates. Mais la destination correspond à un autre type de voyage : il se rend en Inde. La différence est néanmoins largement neutralisée par la permanence du comportement de Schelmuffsky, insensible à la spécificité des lieux. Leur description est écrasée par les détails hyperboliques, mais l'hyperbole va de pair avec l'absence d'imagination. Dans la tradition de la littérature de voyage, on trouve des lieux communs comme la tempête, le mal de mer, le naufrage et les pirates.

On retrouve également des éléments fondamentaux du récit picaresque, comme l'autobiographique fictive à la première personne. Certains passages auraient également leur place dans la structure épisodique du roman picaresque, comme le récit du dénuement total du héros après sa captivité à Saint Malo, le dénuement total qui le contraint à mendier, déclinant le thème de l'inconstance de la fortune, central dans le roman picaresque. Néanmoins, la caractérisation du héros en tant que « Schelm » est une erreur, car l'époque de Reuter n'utilisait pas ce terme pour désigner les picaro.

Certaines situations du roman font également référence à la littérature antique. Certaines sont explicites, d'autres sont laissées à la sagacité du lecteur. Un passage évoque Ulysse et les sirènes, mais un Ulysse inversé, puisqu'il se bouche les oreilles. De même, alors qu'Ulysse, rentrant chez lui, couvert des vêtements du mendiant, est reconnu par son chien, c'est Schelmuffsky qui reconnaît le sien.

Si le roman de Reuter est envisagé sous l'angle de l'autobiographie, l'auteur dément les attentes liées à ce genre. En fait, la réunion d'éléments disparates dans l'œuvre la rapprochent du collage. L'hétérogénéité domine, et l'interprétation du roman doit se faire sur le fond de cette disparité. Le message est pessimiste dans la mesure où rien n'interdit de donner cours à ses tendances libidineuses ou égoïstes, mais il affirme également la force de l'imagination et revendique le droit de s'inventer et de se rêver.

Enfin, il faut réfléchir à ce que le roman recèle d'autobiographique en le comparant à la vie d'un marginal nommé Reuter. Néanmoins, la rareté des documents le concernant et le souci d'éviter les spéculations incitent à la prudence.

Ouvrant la discussion, **F. Knopper** s'interroge sur le caractère picaresque de l'œuvre. **M. SCHILLINGER** répond avoir tout d'abord hésité sur ce point, avant d'en arriver à la conclusion que le personnage de Schelmuffsky n'est pas un picaro selon les critères de l'époque. Le roman picaresque étant extrêmement protéiforme, il faut tout d'abord le définir. Parle-t-on ici du pendant espagnol ? Il existe des problèmes spécifiques liés à la situation de l'Espagne à l'époque, et la traduction allemande va le transformer en forme moralisatrice. Enfin, on trouve chez Reuter une dernière évolution avec un picaro embourgeoisé, n'ayant plus une fonction moralisatrice mais au contraire satirique.

**M. Wintermeyer** prend la parole pour dire que les parodies sont parfois un peu ennuyeuses et, qu'une fois le système compris, Schelmuffsky peut sembler un peu ennuyeux. **M. SCHILLINGER** répond que certains critiques ont trouvé l'ouvrage médiocre tandis que d'autres parlent d'une production géniale. Il précise qu'il ne lui appartient pas de juger de la



qualité de l'œuvre, mais que toutes les thèses ont été défendues dans ce domaine. **M. Helmreich** pose la question du non-recoupement des normes sociales d'un côté et des normes morales de l'autre. M. SCHILLINGER répond que la satire se situe justement dans le recoupement partiel. On voit que les personnes moralement répréhensibles sont celles qui socialement ont un certain succès.

**F. Knopper** précise que les récits marginaux au XVIII<sup>ème</sup> siècle posent toujours la question des normes sociales par rapport auxquelles ils sont écrits. A partir du moment où il y a écriture, peut-être la marginalité n'est-elle plus totale.

**M. Schillinger** rappelle que l'ouvrage n'est pas non plus complètement désintéressé, mais à également vocation à le venger. L'ouvrage a continué à être diffusé, mais le nom de l'auteur s'est perdu. Il n'a été redécouvert par des érudits qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle. L'on ne sait rien de lui, mais dans les papiers du procès sa logeuse le décrit comme un marginal.

La quatrième étude de la matinée était présentée par **Wolfgang FINK** (maître de conférences à l'université de Lyon 2) et portait sur Johann Christian Edelmann. L'intervention s'est faite en allemand.

In einer Vorbemerkung zu Autobiographie und Aufklärung verweist Wolfgang Fink auf die Problematik des Ich-Prinzips sobald dieses autobiographisch dargestellt werden soll: Der beobachtbare Widerstand des empirischen Ichs gegen die Versuche der autobiographischen Synthese führt dazu dass sich gerade im 18. Jahrhundert autobiographische Texte durch verschiedene Strategien auszeichnen: nach dem Schema der Leidensgeschichte (Jung-Stilling), oder man belässt es bei der Chronik (wie Laukhard) oder geht in Richtung Edelmann, oder man benutzt die Chronik als Konstruktion, wie bei Friedrich Karl Barnd, der beansprucht, dass sich die deutsche Aufklärungstheologie in seiner individuellen Entwicklung von der Orthodoxie hin zum Deismus, widerspiegelt, wie auch später bei Goethe. Wie funktioniert dieses autobiographische Schema nun bei Edelmann, der über den Barndschen Deismus hinausgeht, der Gott als Vernunft identifiziert, selber glaubt, immer noch an Gott zu glauben, tatsächlich aber die menschliche Vernunft als göttliche Qualität darstellt .

Edelmann ist Außenseiter in zweierlei Perspektiven:

a) *sozial gesehen*, wenn auch nur relativ: Sein Vater war Pagenformator am herzoglichen Hof in Sachsen, führte eine kleinbürgerliche Existenz, die sich mit Verschuldung des Hofes Schritt für Schritt der Armutsgrenze genähert hat. Edelmann bekam das Armenzertifikat der Universität, einen Abschluss konnte er nicht finanzieren.

b) *religiös gesehen*: Edelmann bewegte sich weg von der Orthodoxie hin zum Deismus, dann zu separatistischen Sekten, bis hin zum Freidenkertum, am Ende zum Ketzer – wobei die jeweiligen religiösen Anschauungen für ihn identitätsstiftend waren.

Das Abgleiten ins Außenseitertum erfolgt in zwei Etappen:

a) Kritik am Pietismus

b) Kritik an separatistischen Sekten, in denen er verkehrte

Zusammengefasst erscheint Edelmann als sozialreligiöser Außenseiter, der versucht, autonom zu existieren, womit, so Fink, er vielleicht einer der ersten deutschen Autoren der Aufklärung sei, der versucht hat, von seinen Schriften zu leben. Zwei berufliche Perioden zeichnen sich ab: Zunächst seine Tätigkeit als Informator in Österreich, anschließend seine Tätigkeit als Handwerker, dann die Versuche in den letzten Jahrzehnten, von seinen Schriften zu leben, was ihm mit Hilfe von Mäzenen in Norddeutschland oder sonstigen Geldspenden für Bücher 30 Jahre lang mehr schlecht als recht gelang.

Nach seiner Tätigkeit als Informator in Österreich, fährt er nach Dresden zurück. Seine oppositionelle Haltung spiegelt sich im politischen, religiösen, wie sozialen Bereich wider. Ein erster Lösungsversuch besteht in einem 6 Monate langen Aufenthalt in Herrnhut, der dann aber zu einer Auseinandersetzung zwischen Zinzendorf und Edelmann führt. Die politische Kritik resultiert aus seinen Beobachtungen in Herrnhut (neuer Papst, der das feudale Modell in seiner Herrschaft reproduziert).

Die Veröffentlichung der *Unschuldigen Wahrheiten* wird zu einer schrittweisen Radikalisierung führen: Dort formuliert Edelmann seine Kritik und den Bruch mit pietistischen Sekten, – eine Identitätssuche, die immer noch religiös motiviert ist. Er sucht in weiterer Folge immer andere sektiererische Gruppen, denen er sich anschließt. Er arbeitete auch an der mystisch angehauchten Berleburger Bibelübersetzung mit, wodurch es ihm finanziell besser ging als je zuvor, die Opposition zu mythischen Tendenzen der anderen Mitarbeiter führte jedoch zu Differenzen und verstärkte andere religiöse Überzeugungen.

Der *Moses*, die radikalste Schrift von Edelmann, die erstmals theologische Fragen mit sozialrevolutionären Ansätzen verband, verbindet seine Lektüre von Spinoza mit seiner Kenntnis der revolutionären Thesen von Mathias Knutzen im 17. Jahrhundert, der seinerseits ein Schüler von Spinoza war und versucht hatte, die bäuerliche Bevölkerung zur Revolution zu überreden. Edelmann erweist sich als moderater, er hält soziale Gewalt zwar für legitim, aber angesichts der politischen Konstellation für unangebracht. Sie wäre legitim, wenn es tatsächlich politische Perspektiven geben würde.

Was die religiöse Perspektive betrifft, teilt Edelmann den radikalen Atheismus von Knutzen nicht, er trennt Vernunft und Gott. Dies hat oft zu Fehlinterpretationen geführt (z.B. bei Bruno Bauer, dem Wiederentdecker Edelmanns). In Straßburg fanden erste Verbrennungen seiner Bücher statt, was die Radikalisierung nur verstärkte, ebenso wie die Suche nach anderen Außenseitern, die seine Überzeugung teilten.

Die nächste Gruppe, der er sich anschließt, sind die Schwarzenauer Neutäufer rund um Johann Friedrich Rock. Eine Wende in Edelmanns intellektueller Entwicklung tritt ein, als er auf mystische Gedanken stößt, die ihm fremd sind und die er als irrational abqualifiziert, ein

Redeuell zwischen Rock und Edelmann, das Edelmann gewinnt bringt die Mitglieder der Sekte auf seine Seite und diskreditiert Rock.

Die Vernunft als göttliches Prinzip wird Edelmann 1743 in einem gleichnamigen und auf eigene Kosten in fünfzig Exemplaren gedruckten Traktat noch einmal in den Vordergrund stellen. [Vergleich: Jean Paul war Ende des 18. Jahrhunderts glücklich, wenn er 3000 Bücher verkaufen konnte, bei theoretischen Büchern, wie jenem von Edelmann, ist das eine hohe Zahl]

Der Traktat stellt den Höhepunkt seiner intellektuellen Produktion dar, danach folgen nur mehr Verteidigungsschriften. Verteidigung erfolgt auch durch ein abgenötigtes Glaubensbekenntnis, in dem er seinen Glauben auf über 300 Seiten definiert hat.

Darauf folgen lediglich wiederholende, rekapitulierende Texte, der allmähliche Weg ins Exil: Anonyme Hetzschriften werden gegen ihn veröffentlicht, er wird polizeilich gesucht und muss in den Norden Deutschlands flüchten. Schließlich wird ihm großzügig Asyl bei Publikationsverbot gewährt.

Dies ist Anlass für Edelmann, seine Selbstbiographie in Angriff zu nehmen, die er 1753 fertigstellt, aber nicht veröffentlicht. Sie wurde von einem professionellen Schreiber kopiert, verschwand in Hamburger Bibliotheken und tauchte später wieder auf. Es handelt sich dabei um die zweite Autobiographie, die erste wurde 1750 in Frankfurt verbrannt. Bezüglich der Jahre 1754-67 weiß man nichts mehr über ihn, er hat wohl in Berlin, in Preußen, überlebt, über Mäzenen gibt es keine Informationen.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass wir einen normalen Druck und Satz vor uns haben, die ganze Autobiographie aber in Paragraphen aufgeteilt ist (durchschnittlich 2 pro Seite). Er sagt uns, worum es geht: Spinoza auf indirekte Art und Weise in Deutschland bekannt zu machen.

Eine Chronik also, allerdings ohne teleologische Entwicklung. Er notiert und erklärt die Veränderung seines Selbstverständnisses, meist durch Lektüren und Diskussionen und nicht zuletzt seine Illumination. Edelmann hat immer wieder Inspirationserlebnisse, die allerdings quer stehen zum zeitgenössischen Vorsehungsglauben. Er verweist nicht auf einen transzendenten Gott, sondern deutet ihn als Ausfluss seines Inneren, das er dann auch sein Gewissen nennen wird, oder die jedem Menschen innewohnende Vernunft. Er entwickelt eine Genealogie: die Metaphorik des Inneren verweist auf separatistische Pietisten, andererseits auf die im deutschen Raum zirkulierenden Vulgarisationen Spinozas und die sozialpolitische Thesen von Knutzen.

Es handelt sich um eine Chronik ohne teleologische Entwicklung. Das schreibende Ich ist nicht Fluchtpunkt des Erzählten,

dennoch ist der Werdegang, den Edelmann dem Leser präsentiert, nicht als exemplarisch zu verstehen. Die Autobiographie dient lediglich dazu, Rechenschaft abzulegen hinsichtlich der

Polemiken – eine Richtigstellung, die eigene theologische Schriften legitimieren sollen, in der Hoffnung, dass sich die Leser durch seine theologischen Schriften seine Positionen erarbeiten würden.

Edelmann wird zum Musteratheist der deutschen Aufklärung. Dies ist allerdings falsch, sagt J. Schillinger, man könne ihn nicht als Atheisten bezeichnen.

Man kann den Eindruck haben, dass zwischen 1753 und 1843 in der deutschen Aufklärung nicht viel passiert ist. Fast hundert Jahre, die mit Strauß und Feuerbach ihren Abschluss finden, anders gesagt: Göttlichkeit der Vernunft. Ohne integralen Atheismus zu verteidigen, kann man nicht weiter gehen als es Reimarus und Edelmann getan haben. Für Reimarus gründet die Vernunft die Religion, für Edelmann sind Gott und Vernunft identisch.

**Thomas NICKLAS** (professeur à l'université de Reims) a proposé dans cette communication intitulé *Les marginalités multiples d'Eulogius Schneider* des réflexions sur un texte semi-autobiographique d'un personnage bien connu de la fin du XVIIIème siècle, de son nom de baptême Jean-Georges Schneider, ou Johann-Georg Schneider, né à Wipfeld en Franconie en 1756, et mort guillotiné en 1794. Neuvième enfant d'un vigneron franconien, il montre une intelligence précoce à l'école paroissiale, qui lui permet d'intégrer un collège jésuite pour enfants défavorisés à Würzburg, puis l'université. Mais l'étudiant y mène une vie trop joyeuse, et ne tarde pas à se marginaliser, épousant alors le vagabondage, dont il sort en 1757 pour entrer dans les ordres. Ordonné prêtre le 23 décembre 1780 à Salzbourg après y avoir été formé à la jeune université réputée pour son progressisme, il est affecté par les Franciscains à l'université d'Augsbourg, où il ne tarde pas à se marginaliser au sein de la congrégation, suite à un sermon tenu en novembre 1785 et vantant les mérites des *Toleranzpatente* de Joseph II. S'il s'attire la réprobation de ses supérieurs franciscains, il est en revanche soutenu par la communauté protestante de la ville d'Augsbourg, ainsi que par les partisans de l'*Aufklärung* qui voient en lui un fervent défenseur de leurs idées. Mais Schneider souhaite quitter l'ordre, et devient prédicateur à la cour wurtembourgeoise de Stuttgart. C'est une période féconde du point de vue littéraire, ponctuée de lectures (notamment les *Confessions*) et de publications, dont celle de deux volumes de poésie. Mais au sein de la cour ducale, il se marginalise à nouveau suite à des désaccords avec Charles-Eugène. Comme la cour est appelée à abandonner le catholicisme à la mort de Charles-Eugène, dont le frère et successeur est protestant, Schneider se met en quête d'une autre affectation, et Maximilien-François d'Autriche le nomme professeur à Bonn. Ainsi sécularisé, il est relevé de ses fonctions monastiques. Une autre vie commence pour lui, au sein de cette université fondée en 1786, bastion de l'*Aufklärung* catholique : Schneider jouit d'un champ d'action favorable, qui lui assure une brève période de gloire, dont l'apogée est sans doute l'éloge funèbre qu'il prononce à la mort de Joseph II. Mais il ne tarde pas à faire à nouveau l'expérience de la marginalisation, suite à la publication d'un manuel de théologie jugé trop éclairé. Maximilien-François interdit l'ouvrage, la rupture est consommée : Schneider doit quitter l'université. Il devient vicaire épiscopal à Strasbourg, alors en pleine ébullition révolutionnaire. Schneider prend position dans le *Kirchenkampf* en se battant pour la Constitution civile du clergé. Ce séjour strasbourgeois marque sa radicalisation politique, qui se manifeste par son opposition au maire modéré. Prêtre constitutionnel, Schneider devient également accusateur public du

tribunal : 31 condamnations à mort seront prononcées sous son exercice. Il est finalement arrêté, transféré à Paris, où il est jugé et exécuté dans la même journée.

Après cette mise au point biographique, **Thomas Nicklas** rappelle l'existence d'une esquisse autobiographique, intitulée *Ernste Betrachtungen über sein trauriges Schicksal, nebst flüchtigem Rückblick auf seinen geführten Lebenswandel kurz vor seiner Hinrichtung von ihm selbst geschrieben*. Il y indique notamment comme origine de sa marginalité l'enfermement monacal, et comme facteur décisif de sa perte finale, sa vanité. Schneider a également fait l'objet d'une biographie, rédigée en 1791 par un de ses anciens étudiants de l'université de Bonn, André-Sébastien Stumpf, qui entamera par la suite une carrière d'archiviste historien au service de la jeune monarchie bavaroise. Bien que Stumpf y affirme qu'il faut se méfier de ceux qui ont écrit leur propre vie comme ils se façonneraient un masque, et qu'il se donne comme objectif de présenter un homme selon sa véritable nature – qui se manifeste chez Schneider par des coups de folie et des aventures grotesques générées par la vanité et la soif de gloire -il est évident que nous avons affaire à une biographie cachée, dont la rédaction a été supervisée par Schneider lui-même. Y figure en effet un certain nombre de faits déformés, qu'il était dans l'intérêt de Schneider de présenter de la sorte. La biographie détaille ainsi les circonstances de chacune des six marginalisations éprouvées par Schneider, le présentant alternativement comme victime de ses propres défauts et de la détermination de ses ennemis. Se dessine alors le portrait d'un individu qui se rend compte de son exceptionnalité à travers ses marginalités diverses et variées.

La discussion qui s'engage à la suite de la contribution de **Thomas Nicklas** s'articule autour des notions d'image et de construction.

**François Genton** commence par souligner que le terme de *victimisation* paraît s'inscrire en faux par rapport à la postérité de Schneider. N'existerait-il donc en Allemagne pas de textes négatifs, à l'image de la description très négative qu'a pu en faire Charles Nodier ?

Tandis que **Françoise Knopper** mentionne l'existence d'un texte de 1794 dû à un contre-révolutionnaire strasbourgeois, **Thomas Nicklas** précise que Schneider se dépeint comme un révolutionnaire allemand qui se mêle des affaires françaises, utilisant ainsi la représentation de la marginalité pour se construire une identité révolutionnaire destinée au public allemand. De ce fait, les descriptions les plus négatives qui ont pu en être faites sont essentiellement dues à ses contemporains alsaciens, sous la plume desquels il apparaît comme un personnage à la moralité douteuse, à la fois étranger et apostat.

Ouvrant la séance du vendredi 4 octobre, la première communication a été faite par **Stefanie BUCHENAU** (Maître de conférence à l'université de Paris VIII). Elle portait sur *Wahre Menschenkenntnis. Maimons Lebensgeschichte und das Magazin für Erfahrungsseelenkunde*.

La quête d'une anthropologie scientifique et médicinale telle que la mena Salomon Maimon (1753-1800) puise ses prémisses théoriques dans les dix volumes du *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* de Karl Philipp Moritz. La « marginalité » a ici une valeur

heuristique. Elle ne concerne pas seulement les grands hommes mais aussi les malades et les déviants. Les quelque 100 contributeurs sont surtout des médecins ou des ecclésiastiques. La revue sera éditée par Maimon à partir de 1789.

Les textes commentés sont *Ueber den Plan des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde. Auszug aus einem Briefe an den Herausgeber*, article paru en 1791, et „*Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen* . Maimon, auteur juif né en Lituanie, resta assez isolé et ne fut guère compris, sans compter la difficulté que présentait son dialecte. C'est pourquoi son récit de vie mérite d'être analysé, notamment le commentaire qu'il a inséré au milieu ainsi que la fin, intermède assez énigmatique représentant un « bal masqué » et mettant en scène la physique et la métaphysique.

La première partie de l'exposé a été consacré au programme scientifique de la psychologie expérimentale et médicale de Moritz, qui était une alternative aux pratiques traditionnelles. Il s'agissait de se centrer sur l'individu, loin du monisme d'une thérapie censée être universelle. Dans l'essai *Über Selbsttäuschung*, Moritz a par exemple démonté l'auto manipulation et les épanchements religieux gratuits, élaborant un modèle antimétaphysique.

La deuxième partie a porté sur Maimon, qui adopta une position moderne et combattit le préjugé selon lequel le judaïsme ne laisserait que peu de place à l'individualité. Il analyse les figures grand-paternelles et paternelles, s'interrogeant sur leur rôle dans la structuration individuelle, sociale ou symbolique. Il réclame un autre modèle médical, qui poserait en préalable la liberté de l'âme, son indépendance vis-à-vis du corps. Maimon va donc sortir du cadre de la « Seelenkunde » telle que Moritz l'entendait.

La fin de l'exposé présente la fonction de l'autobiographie selon Maimon. Loin de se dire malade, l'auteur montre ses contradictions, insiste sur sa vitalité. Comme c'est une autobiographie intellectuelle, il se réfère rarement à ses sentiments, de sorte qu'il manque la dimension de l'intériorité. L'approche est pragmatique et stimule l'aptitude à réfléchir sur soi. On peut en conclure que la religion et la tradition ne détruisent pas forcément le moi, la liberté métaphysique du moi.

Allant plus loin que Moritz, Maimon développe un nouveau modèle d'anthropologie médicale, développant l'aptitude à l'introspection, sans qu'on puisse toutefois oublier que le moi métaphysique ne se manifeste que de façon fragmentaire.

**Sylvaine REB** (maître de conférence à l'université de Paris IV) présente un exposé sur Franz Xaver Bronner. Elle se propose de caractériser l'itinéraire de ce personnage. L'autobiographie n'étant pas un genre représenté dans l'Allemagne catholique du XVIIIe siècle, les trois volumes dont l'on dispose n'en sont que plus précieux. La lecture des trois volumes permet de retracer l'itinéraire qui a amené Bronner à s'écarter de l'Eglise catholique pour devenir un marginal. Plus qu'une autobiographie, ces volumes sont également un voyage au sein de la Bavière de l'Allemagne catholique. Ils évoquent des nouveaux courants d'idées, des remises en question parfois radicales pour l'individu en quête d'identité.

Pourtant, le récit des premières années de sa vie aurait pu dessiner l'exemple d'une intégration sociale réussie. Né en Bavière de parents modestes, il connaît la pauvreté. Son père, sévère et

anxieux, est briquetier et sa mère, aimante et douce, empreinte d'une piété profonde. A l'âge de six ans, il fréquente la *Volksschule* où il devient *Singknabe*. A l'époque, ces cours de chants représentent souvent la première étape du parcours qui mène jusqu'au gymnase. Il se soumet à ce qu'il appelle déjà « une vie d'esclave ». Au mois d'octobre 1759, il intègre le gymnase où il est logé, nourri blanchi. Créé en 1549, le gymnase accueille alors deux cent élèves, et propose un cursus identique à celui des autres établissements jésuites. Dès la fin de la seconde année, il se fait remarquer pour ses dons exceptionnels en grec et les premiers prix qu'il remporte. Ce système de prix s'avère très stimulant pour l'élève alors assoiffé de reconnaissance sociale. Il obtient une place au séminaire de Neuburg dirigé par les Jésuites qui y forment les futurs prêtres. Cependant, l'atmosphère y est moins chaleureuse et le jeune Bronner trouve dans la lecture un moyen de s'évader. Pris d'une véritable frénésie de lecture, il découvre les auteurs à la mode, dont Kleist, qu'il lit en cachette. Durant la dernière année de son cycle, il envisage l'entrée au couvent de Kaiserheim, car la pauvreté de ses parents lui interdit de devenir prêtre au sein du clergé séculier. Il espère que la vie au couvent lui laissera le temps d'écrire..

Le récit de l'enfance et de la première formation intellectuelle de Bronner met en évidence ses traits de caractère et fait revivre le petit garçon qu'il était, facétieux, proche de la nature, à l'imagination débordante.

Ces traits de caractère ne sont pas étrangers à l'éclosion de son talent poétique. A l'époque, il se lance dans des récits. Séduit par les idées de Gessner, il compose aussi quelques poèmes en langue allemande. Ses lectures de poètes allemands ou latins contribuent à la formation de son goût et de son style. Il puise son inspiration dans la nature et, comme la lecture, l'écriture lui permet de s'évader ; mais ses professeurs de Neuburg jugent ses activités littéraires peu compatibles avec ses études et tentent de lui interdire les livres allemands. Sa curiosité le porte aussi à s'interroger sur la foi qu'on lui enseigne, bien qu'il se plie extérieurement aux exercices de piété. On devine un esprit vif, curieux, qui ne se satisfait pas de vérités toutes faites. Ainsi, la critique est perceptible lorsqu'il remarque que les miracles relatés par des ouvrages religieux peuvent embrouiller l'esprit.

La décision d'entrer au couvent a été prise sous la contrainte car Bronner caressait l'espoir d'entrer dans le clergé séculier. Face à la pression du curé de la paroisse, de sa mère qui souhaite connaître la joie d'avoir un fils qui prie pour elle, et du père abbé, le jeune homme se sent piégé. Ne pouvant avouer son manque d'envie, il est condamné à devenir moine. Il a renoncé à son libre arbitre. Le jour de son entrée au couvent, alors que les habitants de sa ville natale viennent le féliciter, il est t malade. Sous sa plume acérée, le ton change. Les offices et les liturgies lui semblent abrutissants. Il doit se cacher et ruser pour continuer à s'adonner à la poésie. Après le noviciat, c'est sans enthousiasme qu'il prononce ses vœux. Dans la période qui suit, il rencontre des regards froids et des remontrances pour son manque de docilité. Franz Xaver Bronner, alias Bonifacius, a le sentiment d'avoir été trompé.

Heureusement, il entretient une relation de confiance avec le Père Bedat, le prier, qui lui facilite l'accès à la bibliothèque de couvent de Donauver. Il s'y procure des ouvrages de philosophie, de littérature – Racine, Leibnitz, Kant, Spinoza, Rousseau-, des revues. Le Père Bedat est également un excellent professeur de mathématiques et de physique, mais sa théologie ne répond que partiellement aux questions qui préoccupent Bonner, et l'heure des doutes à sonné. Il trouve les preuves faibles, ambiguës et fragiles, et chaque nouvelle lecture nourrir ses doutes sur les dogmes essentiels du christianisme. Déstabilisé, il commence à se forger son propre système, épuré du culte des saints, du rosaire, etc... Cette distinction est caractéristique des représentants catholiques des Lumières, qui tentent d'adapter la foi au

monde moderne, mais l'on sent d'ores et déjà que Franz Xaver Bronner souhaiterait aller plus loin.

En 1782, il est envoyé à Reichstett pour se spécialiser en mathématiques et fait alors connaissance avec les Illuminés. Il esquive tout d'abord les tentatives d'approche du chanoine, jusqu'à ce qu'il découvre un texte codé dans un poème. Le chanoine entreprend alors de l'initier. Il doit prendre connaissance des statuts de l'ordre, tenir un journal dans lequel il retrace sa progression et écrire quelques essais. Dans son autobiographie, Bronner retrace certains de ses essais, dans lesquels il tente de clarifier ses idées en matière de dogme, de morale, de piété, le tout dans la douleur. C'est pour lui tout un système cohérent et rassurant qui s'effondre. Cependant, il crée progressivement un système proche d'un déisme. Félicité pour les essais mensuels qu'il remet à ses supérieurs, Bronner est rapidement promu et intronisé illuminatus mineur au mois de juin 1783. Il trouve des gens qui, comme lui, veulent penser par eux-mêmes, brisant du même coup son isolement intellectuel et spirituel, mais il y perd en revanche l'amitié du père Bédat.

Bronner est ordonné prêtre en avril 1783. Dans le récit de son ordination, il décrit un personnage étranger à lui-même et au dogme qu'on lui fait jouer. S'il accepte d'être ordonné, c'est parce que sa nouvelle conception morale n'est pas suffisamment affirmée pour oser la rupture. Il prend pour la première fois la fuite en 1785, rentre en 1786, et il faudra attendre 1793 pour la seconde rupture. Son retour à la vie monastique se fait difficilement. Les critiques déjà formulées durant le noviciat s'exacerbent. Pour lui, l'alternance entre prière et travail favorise la paresse, et non la vie intellectuelle. Il perd le soutien du prélat, fait l'objet de moqueries, est espionné. Dans le climat de suspicion qui naît avec le début de la persécution des Illuminés de Bavière en 1784, Franz Xaver Bronner se sent de plus en plus marginalisé.

Il s'enfuit vers la Suisse, arrive à Zürich le 7 septembre et se présente chez l'éditeur Füssli avec une lettre de recommandation. Peu après, il rencontre son maître et modèle en poésie, Salomon Gessner. L'amitié naissante entre les deux hommes l'encourage à persévérer, et il se rend aux réunions de la société du samedi. En l'espace de quelques semaines, Franz Xaver Bronner a trouvé un lieu propice à son épanouissement, où il est apprécié en tant qu'homme et poète.

Il est néanmoins fortement incité à quitter Zürich, notamment par l'un de ses anciens professeurs. Bronner répond qu'il ne pourrait l'envisager que s'il obtenait une dispense papale lui permettant d'échanger la vie monastique contre un poste de prêtre, ainsi que l'absence de châtiments. La réponse l'incite à réfléchir : en effet, on lui promet la sécurité matérielle grâce à un poste de professeur ou de chapelain. Il regrettera par la suite de s'être prêté à ce jeu hypocrite, soulignant son manque de confiance et de courage. Toutes précautions prises, et après avoir mené des tractations durant six mois, il quitte la Suisse le 14 juillet 1786. Il semble être rentré dans le giron de l'Église, mais cela n'est qu'une apparence, bien que son excommunication ait été levée après qu'il a fait pénitence.

Au début du mois d'août, il est présenté à Umgelter, évêque auxiliaire et vicaire général, dont il deviendra le secrétaire, mais il doit auparavant passer quelques mois au séminaire pour se perfectionner en histoire et travailler à la bibliothèque. Cependant il s'ennuie, n'a que peu accès à la bibliothèque et pense qu'il a été trompé. Sa nomination en 1799 comme archiviste ne le satisfait guère. Ses fonctions officielles font de lui un observateur privilégié des querelles idéologiques entre les *Aufklärer* et les Jésuites.



Dès son arrivée, il devine l'existence de sociétés secrètes aux mains des anciens jésuites. D'après lui, Sailer ne serait pas réellement un *Aufklärer*, mais ferait le jeu des Jésuites. A l'évidence, François Xaver ne suit pas le même itinéraire que Sailer, le futur évêque de Ratisbonne. Les divergences sont fortes entre le représentant de la foi catholique qu'est Sailer, et quelqu'un comme François Xaver, pour qui, dans le sillage de la philosophie kantienne, on ne peut être moral sans avoir formé sa raison. Il est de plus déçu de ne pas avoir obtenu de poste de professeur ou un bénéfice avec charge d'âme. L'amertume et le sentiment d'avoir été abusé dominant.

Ses amis suisses, conscient de son mal-être, l'incitent à quitter enfin ce « repère de bigots et de Jésuites ». C'est dans ce contexte que s'inscrit le début de sa démarche autobiographique. La démarche autobiographique est donc ici intimement liée à une crise.

On a ici affaire à l'expérience d'une rupture dans une vie apparemment toute tracée. Le récit autobiographique, né dans et à cause d'une situation de marginalité spirituelle, n'a plus de raisons d'être dès lors que la marginalité aura cessé. François Xaver Bronner devient, dans sa nouvelle vie, professeur de mathématiques et responsable des archives du canton d'Argovie. Il obtient la nationalité helvétique et devient protestant, signifiant par là son intégration totale dans sa nouvelle patrie, tant au plan spirituel qu'humain et politique.

Lors de la discussion, **L. Pelizeaus** s'interroge sur le rapport de Bronner aux différentes confessions dans son autobiographique. S. Reb répond qu'avant sa première fuite, il avait envisagé de se rendre dans le nord de l'Allemagne. Il y avait renoncé pour des raisons familiales car son père, encore en vie alors, en serait mort de chagrin. Il choisit de se rendre à Zürich pour Geßner, pour qui il a une admiration sans bornes. Il y est reçu en tant qu'homme, sans qu'aucun jugement ne soit porté sur sa confession.

**F. Knopper** se dit intriguée par cette catégorie d'autobiographie qui permet de sortir de la marginalité. Selon elle, il serait intéressant de se pencher sur d'autres cas de ce genre. Elle demande de plus si Bronner a, en écrivant, l'impression de former sa raison. A cela, S. Reb répond que ce sont surtout les essais rédigés dans le cadre de son initiation dans l'ordre des Illuminés qui le lui ont permis.

Pour son exposé intitulé « *Meines Lebens verworrene / Schattenfabel...* » *Das Problem der Peripherie in Herders Jugendgedichten und in seinem Journal meiner Reise*, **Christian HELMREICH** (Maître de conférence à l'université de Paris VIII) ouvre sa communication en soulignant qu'il est très certainement paradoxal, eu égard à l'intitulé de la manifestation, de présenter des écrits de Herder, l'une des figures les plus significatives de la littérature allemande, devenu avant ses trente ans superintendant à la cour de Weimar. Herder n'a donc certes rien d'un marginal. Il n'en paraît pas moins tout à fait instructif d'examiner les parts d'ombre que recèle son œuvre, et ce à partir d'un corpus restreint de deux textes.

Le premier est son *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, qui relate son voyage sur la Baltique au départ de Riga, texte à la classification malaisée, qui ne relève que partiellement du récit de

voyage puisqu'il fait appel à des éléments rétrospectifs et prospectifs. Le voyage en bateau devient l'image d'une vie à réactiver, à la marge du monde, parfois même hors du monde : *ein Ort, der « zwischen Himmel und Meer schwebt »*. L'auteur se meut dans l'infini, loin de sa vie sur la terre ferme, qu'il juge « *an einem toten Punkt eingehäftet* ». Sa vie à Jena se trouve résumée à un « *Studierstuhl in einer dumpfen Kammer* ». « *Wie klein und eingeschränkt ist das Leben des Geists* », précise-t-il. Il apparaît dès lors que Herder, né en Prusse orientale, se considère à la marge du monde civilisé, même Riga et Königsberg sont à ses yeux de lieux de la marge. Ce sentiment d'étroitesse, voire d'enfermement, est à l'origine de son voyage : « *Ich gefiel mich nicht* », explique-t-il, considérant son rôle « *zu ungenügend* », et son univers « *zu fremde* ». La réflexion autobiographique se concentre dès lors sur la notion de crise, et sur les moyens de surmonter cette crise. Herder s'y dépeint comme un mélancolique, « *ein Tintenfass von gelehrter Schriftstellerei* », « *voll Papier und Bücher, der nur in der Studienstube gehört* ».

Le deuxième texte est bien moins connu que le premier : il s'agit des *selbstverfasste Gedichte*. Une remarque préliminaire s'impose : la production lyrique de Herder est un objet d'étude paradoxal, puisque le public s'intéresse majoritairement à ses écrits théoriques. Ses poèmes peuvent donc être considérés comme une production marginale, comparativement aux textes de Klopstock ou des romantiques. L'anthologie de poésie allemande *Reclam* ne comprend par exemple que trois textes de Herder, tous issus des *Volkslieder*. La production littéraire de Herder relève davantage du commentaire que de la production. La lecture attentive de ses poèmes de jeunesse fait apparaître un certain nombre de similitudes avec les *Volkslieder*. Pour autant, on n'en retrouve ni le schéma rimique, ni les thématiques centrales. Ses poèmes de jeunesse relèvent davantage de ce qu'on pourrait appeler *Erlebnisdichtung*, comme dans « *Zweites Selbstgespräch* », écrit dans la tradition du soliloque : « *Wer bin Ich? Alles erwacht in mir! (...) Dunkel liegt mein Grund (...) Geist, du bist eine Welt* ». Le moi lyrique s'impose, bien davantage que dans sa poésie didactique. La poésie de Herder se distingue par la notion de *Unruhe*, oscillant entre questionnement et contre-questionnement, se qui se manifeste par des ruptures de ton. La contradiction s'y fait figure, comme en témoignent les occurrences répétées d'un *doch* caractéristique. La poésie devient dialogue animé, car elle est produite sur des bases instables, mouvantes : « *Unter mir ruht ein Ozean* ». Deux thèmes se croisent, tissant la trame de la poésie herdérienne : la place du moi, et le problème plus englobant de la destinée humaine. « *Was bin ich?* », se demande le poète – avant que le questionnement ne rejoigne rapidement la réflexion sur la condition humaine : « *Staub bin ich* ». Cette démarche n'est pas sans rappeler les *Pensées* de Pascal, ou encore le mythe d'Icare, où le ciel n'est jamais si éloigné des profondeurs qu'il y paraît. Le poète célèbre la grandeur de l'homme, mais rappelle aussi son insignifiance. La poétique herdérienne peut alors se comprendre comme l'alternance et l'opposition de l'ombre et de la lumière, où sa propre existence vient symboliser la destinée humaine, sous la forme du « *Ich träges Schilf* ».

Les deux écrits étudiés ont donc certains thèmes en commun: la nuit, la tempête, la crise. Seule la proximité de la mort permet la vie, et seule l'errance permet l'éclosion de la vérité.

**Stefanie Buchenau** suggère un rapport entre les textes cités et le tournant esthétique de la philosophie au XVIII<sup>ème</sup> siècle: avec Baumgarten, on comprend en quoi le langage fait partie de la pensée. Il y a une manière de montrer les choses par le langage. **Christian Helmreich** complète le propos en mentionnant, dans cette transformation l'affirmation du sujet.

**Rolf WINTERMEYER** (professeur émérite à l'université de Paris III), a proposé un exposé sur Peter Prosch qui avait un lien étroit avec la cour autrichienne. Il avait à peine treize ans quand il fut reçu pour la première fois à la cour de Vienne. La famille impériale accordait une importance particulière à ses relations avec les enfants d'une part, avec le peuple d'autre part, si bien que son mode de vie ressemblait davantage à celui d'une famille bourgeoise. Le divertissement, la naïveté, toutes ces notions que l'historien Ph. Ariès associe au « premier sentiment de l'enfance », étaient centrales à la cour de Marie-Thérèse. Rolf Wintermeyer développe alors l'hypothèse selon laquelle ce nouveau rapport à l'enfant (les « mini –otages » selon Ph. Ariès) allait de pair avec une relation affective et l'individualisation. Le rire, l'amusement étaient primordiaux et devaient être transmis au peuple. L'état d'esprit à la cour rendait donc possible l'émergence d'une figure telle que Peter Prosch.

Ce dernier incarnait le provincialisme du Tyrol, sa région natale, ce qui faisait rire). C'est cet aspect de sa biographie qui lui permet de connaître un succès grandissant, succès en réalité lié à l'infantilisation de son personnage. Son rôle de bouffon est perçu comme un rôle d'enfant, quitte à porter atteinte à son intégrité physique. Dans son autobiographie, Peter Prosch reconnaît que le clownesque fait partie de son quotidien, qu'il est devenu son métier.

Encore très jeune, Prosch se met en route pour la cour impériale après avoir fait un rêve dans lequel il était rémunéré des mains de Marie-Thérèse. Le rêve de Peter Prosch gardera en effet tout son sens dans l'environnement de Marie-Thérèse. La première rencontre entre Prosch et l'impératrice d'Autriche est pour le bouffon l'occasion de réaliser son rêve. Le récit rétrospectif qu'en fait Prosch fait apparaître une forme de causalité, selon laquelle le rêve serait à l'origine du reste.

R. Wintermeyer souligne qu'on ne décèle chez l'auteur aucune distance par rapport à sa propre vie. Le ridicule prime, Prosch se retrouve dans le rire de son audience. Il relate ses différentes expérimentations mises en scène pour faire rire : l'improvisation, une danse autour de Marie-Thérèse, le chant. Prosch révèle aussi qu'à son égard, la cour peut se montrer souvent brutale, parfois cruelle, mais il continue à proposer ses services de son propre gré. L'auteur évoque aussi son incarcération injustifiée, la corruption, la violence. Prosch voulait rester à proximité de la cour. Son costume de bouffon, ses origines tyroliennes font de lui un marginal, le représentant d'un autre monde dont on se moque. Si Prosch appartient malgré tout à un cercle, c'est en raison des traditions de l'Ancien Régime qui lui confèrent un rôle actif dans la vie de la cour. Il est marginal parce qu'il est étranger, parce qu'il vend des gants pour survivre, parce qu'il a un accoutrement peu conventionnel, des origines rurales, parce qu'il parle comme un paysan.

**C. Helmreich** ouvre la discussion en soulignant que le cas de Prosch illustre le problème typique du comique qui est associé à des éléments subversifs et renforce par là même la domination culturelle des élites. Rolf WINTERMEYER répond qu'en effet Prosch ne remet pas en question l'ordre établi. Il est rapidement adopté par la noblesse.

**Mme M. Wolf** s'interroge sur les lecteurs de Prosch. Selon R. WINTERMEYER, Prosch était particulièrement apprécié par les nobles. Il est repris dans d'autres romans. Il était en fin de compte un des plus riches paysans.

**W. Fink** intervient pour dire que c'est peut-être pour cette raison, qu'il a décidé d'écrire son autobiographie. Il raconte son ascension sociale, son succès.

**F. Genton** remarque enfin que le cas de Prosch illustre l'Ancien Régime à l'état pur

### **Thomas HIPPLER (Sciences-Po Lyon).**

D'emblée, **M. HIPPLER** (maître de conférences à Sciences Po Lyon) précise pour son exposé intitulé *Ecrits autobiographiques d'étudiants (fin XVIIIe-début XIXe siècle)* que c'est en tant qu'historien qu'il utilise les autobiographies. Il accorde donc peu d'intérêt aux détails mais étudie les récits sous forme de séries. Cette problématique étant propre au travail d'historien, il se déclare heureux de travailler avec des littéraires, dans la mesure où l'aspect littéraire des textes a selon lui beaucoup à dévoiler.

Il travaille à présent sur l'enseignement supérieur en France et en Allemagne entre la fin du XVIII<sup>ème</sup> et le début du XIX<sup>ème</sup> siècle. Il cherche à savoir comment les étudiants arrivent à se constituer sujet d'un certain savoir transmis par l'institution.

Il part de l'hypothèse que l'on peut lire l'histoire de la philosophie allemande comme une réflexion sur la question universitaire, Schopenhauer, Nietzsche, étant selon lui des universitaires plus ou moins ratés qui critiquent dans leurs textes le fonctionnement de l'institution universitaire. Il s'agit donc de savoir comment les étudiants s'approprient, rejettent, ou transforment le savoir universitaire en se situant comme des sujets intellectuels. M. HIPPLER précise qu'il ne s'intéresse pas en premier lieu aux marginaux mais, prioritairement, aux profils les plus typiques. En effet, quand on s'intéresse prioritairement aux marginaux, il existe le danger de simplement traiter la norme comme si elle existait. Or, si l'on regarde de près, on voit que finalement très peu d'individus correspondent à la norme, tout le monde étant plus ou moins marginal à des degrés différents.

Pour relativiser tout de suite ces derniers propos, M. HIPPLER précise que l'on trouve quand même des renseignements très intéressants dans certains récits autobiographiques. Encore faut-il savoir ce que l'on entend par « marginaux ». Ainsi, dans le système universitaire, Lauckard n'est pas marginal de par son origine sociale mais de par sa trajectoire. (Il devient

soldat.) Karl Friedrich Brand, lui, très jeune professeur à l'université, perd trois fois son poste avant d'ouvrir son auberge à Halle. Il continue néanmoins à enseigner devant un public de 900 étudiants. Dans son livre publié au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, le Français Charles de Villers, professeur à l'université de Göttingen, souligne l'importance qu'ont les universitaires dans la formation en Allemagne, importance difficile à saisir pour un Français de son époque.

Peut-on trouver des traces de cet engouement pour la science ? Autrement dit, comment fonctionne la « Wissenschaft » en tant que moyen de subjectivation ? Les sources n'offrent le plus souvent qu'une simple énumération de cours avec mention du professeur et du manuel.

Dans les autobiographies, on trouve également assez souvent des commentaires sur les cours et les professeurs, souvent très critiques. On y questionne le cours, on y évalue les professeurs et formule quelques réflexions sur la pratique des études... Cette référence au manuel est une particularité du XVIII<sup>ème</sup> siècle, la subjectivisation protestante passant de toutes façons par une confrontation au texte. Par conséquent, le statut du cours oral devient bancal. La différence ici est nette entre l'Allemagne protestante et la tradition française d'inspiration jésuite.

A la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, on observe un changement dans le rapport à l'oral et à l'écrit à l'université. En témoigne la citation de Schlosser, étudiant à Göttingen en 1794, qui cesse d'aller en cours, « *weil ich es lächerlich fand, auf Papier zu schmieren, was ich in vielen Büchern besser gedruckt fand* ». Le deuxième point est l'évaluation des professeurs. Eichhorn parle de l'un de ses enseignants, Heyne, et le décrit comme un professeur très désagréable qui, dans le modèle le plus classique du cours magistral, lit ses cours comme un sermon, dicte le texte classique avant d'en effectuer le commentaire. Cette façon de procéder commence à déplaire au XVIII<sup>ème</sup> siècle, où les étudiants évaluent les cours selon les normes rhétoriques de l'énonciation, prêtant attention à la syntaxe et à la prononciation.

Cette tendance

est à mettre en parallèle avec l'émergence, au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, de la théorie de l'enseignement universitaire.

Schleiermacher, dans son texte « Gedanken... » dit la chose suivante : « *Der Lehrer muß alles, was er sagt, von den Zuhörern entstehen lassen... damit sie beständig nicht etwa nur Kenntnisse sammeln, sondern die Tätigkeit der Vernunft...* » Le rapport au savoir change complètement. L'important est que le sujet se mette lui-même en scène en train de générer ce savoir. S'ensuit par conséquent une sorte de dissociation performative dans la personne de l'enseignant qui devient enseignant-chercheur, sujet de la science en même temps qu'objet que l'on peut regarder..

**C. Stange-Fayos** ouvre la discussion en demandant en quoi consiste la marginalité de ces auteurs ou de ces étudiants. M. HIPPLER rappelle que, si ce sont dans certains cas des marginaux du monde universitaire, il ne s'intéresse pas aux marginaux en particulier.

La sixième étude du vendredi était présentée par **Thomas BREMER** (professeur à l'université de Halle-Wittenberg) et portait sur Franz Xaver Armand Berghofer. L'intervention s'est faite en allemand.

Berghofer ist ein Österreicher, ist durch Bayern gewandert, wobei er immer zwischen den drei Polen des deutschsprachigen Raums pendelt. Er wird oft als österreichischer Rousseau bezeichnet. Das *Biographische Lexikon der österreichischen Monarchie* liefert eine biographische Skizze, in der er als Humanist und Sonderling bezeichnet wird. Die Sekundärliteratur, die sich mit Berghofer beschäftigt, beschränkt sich auf eine Dissertation aus dem Jahre 1929. Berghofer wurde 1745 in Grein an der Donau geboren. Die Familie zog dann nach Passau, wo er eine strenge katholische Schule besuchte, und dann Naturwissenschaft studierte. Nach seinem Studienabschluss bekam er eine Stelle als Lehrer in Steyr, wo er sich aber nicht wohlfühlte, was auch auf den Tod seiner Frau und seiner drei Kinder zurückzuführen ist. Er beschloss, die Zukunft liege für ihn in Deutschland, und zwar in Muskau, wo er Alphabetisierungsprogramme in Dörfern aufstellt, wobei er im Schloss seines Freundes Graf Hermann von Callenberg alles erhält, was er braucht. Berghofer stellt aber fest, dass das aristokratische Leben nicht seiner Vorstellung entspricht, und zieht Richtung Schweiz. Aber die Rat von Bern lehnt seine Ansiedlung ab und gibt ihm Geld, so dass er weiterzieht. Enttäuscht kehrt er nach Österreich zurück. Dort kauft er ein Haus bei Baden auf dem Land, arbeitet landwirtschaftlich und experimentiert. Das Landgut des Sonderlings besichtigen Leute wie einst den Elefanten in Schönbrunn. Ein zweiter Versuch Berghofers, sich in der Schweiz einzusiedeln scheitert. Er gerät erneut in Schwierigkeiten, zieht 1812 nach Graz. 1825 heiratet er seine Prager Geliebte, bevor er ein paar Monate später stirbt.

Wenn man unter der Bezeichnung « Autobiographie » einen in der Ich-Form geschriebenen Text versteht, in dem der Autor von seinem Leben erzählt, dann ergibt sich ein Problem: zwar ist die Mehrzahl der Texte Berghofers autobiographisch, aber niemand hat sich die Mühe einer Nachprüfung gegeben. 1784 erscheint die Sammlung der neuesten Schriften, zehn Jahre später wurden die « verbotenen Schriften » veröffentlicht, und 1818 eine Werksammlung, deren Druck Berghofer selbst bezahlt. Man kann erkennen, wie Berghofer selbst auftreten will : als empfindsamer Philosoph, und als solcher will er auch von der zeitgenössischen Rezension übernommen werden. Die Splitter der autobiografischen Schilderung sind in einer aufklärerischen Perspektive zu verstehen, die von Rousseau stark geprägt ist. Aber von Schilderung der Lebensbedigungen ist kaum die Frage. Dies erlaubt die Vermutung, dass man Teile des Lebens anders erzählen könnte. Zum Beispiel wird er 1813 entlassen, erhält aber eine Pension: eine Selbstinszenierung als Außenseiter Außerdem wird Berghofer aggressiv, sobald die autobiografische Darstellung angegriffen wird. Aber nicht zu vergessen ist auch die norddeutsche Skepsis gegenüber dem Österreicher, und dies wird auch von einem Zeitgenossen betont: «Die Welt ist nicht für ihn, und er nicht für die Welt ».

La brève discussion qui suit tourne autour de la figure de Rousseau, dont Thomas Bremer précise qu'il a été lu très attentivement par Berghofer : cette lecture l'a sans doute influencé dans sa volonté de se représenter et de se faire représenter.

## Discussion de clôture

**Christian Helmreich** souligne tout d'abord la récurrence d'un certain nombre d'adjectifs, dans le corpus convoqué lors de ces journées, symptomatiques de la marginalité, tel que le terme « précaire », qui tous trahissent la peur de perdre son statut social. Il constate par ailleurs une seconde rémanence, celle de l'opposition entre dominants et dominés. Quoi que puissent entreprendre les dominés ils finissent par se retrouver dominés au sein des groupes auxquels ils accèdent. Un consensus se fait autour de la formule suivante : le marginal autobiographe est quelqu'un qui a le besoin d'écrire, sans pour autant être citoyen de la république des lettres.

**Françoise Knopper** embraye en citant la formule du *confiteor* : « j'ai pêché en pensée, en parole et par action », celle-ci paraissant illustrer les formes possibles de la marginalité. Certains marginaux, tel que Herder, le sont effectivement en pensée, d'autres en parole, d'autres par leur action, comme Eulogius Schneider qui bascule dans le camp révolutionnaire, d'autres enfin par ces trois biais. Cette formule amène donc la question suivante : la marginalité suscite-t-elle une culpabilité ? **Thomas Bremer** répond que ce n'est pas une nécessité, invoquant les propos de **Marie-Christine Bugelnig** qui parlait de « mise en scène de la marginalité ». **Pauline Landois** avance que chez les compagnons, la marginalité fait au contraire l'objet d'une revendication, soit que le compagnon revendique son appartenance au groupe avant toute autre chose, soit qu'il cherche à s'affranchir de ce même groupe en cherchant une identité nouvelle. **Thomas Nicklas** soulève quant à lui un problème définitoire : pour définir la marginalité il est nécessaire de définir un centre pur, autour duquel graviterait cette marginalité, or ce centre est en mouvance dans ce XVIII<sup>ème</sup> siècle finissant. **Thomas Bremer** récuse le terme de culpabilité, inadéquat car trop moral. Il serait plus juste de comprendre la position marginale comme une représentation d'un moi inadapté. Si l'on accepte la marginalité comme une forme de la mise en scène du moi, il faut se poser la question du comment et du pourquoi. Une réponse possible est que les marginaux refusent toute forme d'adaptation. Mais s'ils désiraient vraiment rester à la marge, pourquoi auraient-ils écrit et fait publier leurs textes ? On a donc affaire dans les autobiographies de marginaux à une mise en scène de soi paradoxale, entre centre et marge.

Il est tout à fait correct, poursuit **Thomas Bremer**, qu'on ne dispose pas d'un centre stable, ce qui nous amène à poser la question suivante : qui est dominant, qui est déviant ? Nos

autobiographes désirent certes paraître déviants, mais sans nulle intention de se laisser pour autant isoler. **Stefanie Buchenau** souscrit à cette idée, arguant qu'on a effectivement l'impression que les marginaux aspirent à une position centrale. **François Genton** voit lui aussi le récit d'un monde en mouvement une littérature se constitue qui n'est pas la littérature officielle : tandis que des personnalités comme Gottsched tentent depuis leur chaire universitaire de constituer une république des lettres, une littérature se constitue qui n'est pas la littérature officielle, des voix commencent à se faire entendre qui ne sont pas celles des nobles ou des universitaires. Cette littérature beaucoup plus vivante, fruit d'une ascension sociale laborieuse et douloureuse, finira par se faire accepter, par le biais notamment du *Sturm und Drang*.

**Rolf Wintermeyer** met en garde contre l'abus terminologique qui consisterait à qualifier de marginaux les auteurs piétistes. Il convient de préciser qu'à cette époque, le piétisme emporte bien souvent la mise, comme dans le Brandebourg où il devient la nouvelle orthodoxie : ainsi le candidat au métier de pasteur devait-il prouver qu'il avait bien effectué sa conversion, et obtenir de la hiérarchie ecclésiastique elle-même piétiste un certificat en ce sens. Et même dans les régions où le piétisme est minoritaire, l'écriture autobiographique piétiste ne l'est pas, il s'agit au contraire d'un cercle qui fonctionne en autarcie. Cette emprise du groupe sur l'individu semble donc interdire de parler de marginalité. S'il existe bel et bien une marginalité sociologique, la pratique autobiographique n'a elle rien de marginal.

**Ludolf Pelizaeus** se demande en quoi la volonté de se positionner comme marginal peut effectivement faire dévier des individus pourtant généralement formés par l'institution. Pour **Rolf Wintermeyer**, cela relève d'une volonté de transgresser un horizon fermé.

**Wolfgang Fink**, établissant des croisements entre les exposés présentés lors de ces deux journées, rappelle que, même en posant en préalable la dimension du discours autobiographique en tant que genre littéraire, il est délicat de cerner l'identité d'un marginal. D'une part à cause de l'hétérogénéité du Saint Empire, notamment en raison de la diversité des pratiques de la censure selon les Etats (certaines enclaves étant de ce point de vue plus libérales). D'autre part à cause de la répartition des confessions religieuses, la notion de minorité ne pouvant être forcément confondue avec celle de marginalité (ce serait plutôt une manifestation de contre-culture).

Enfin, les termes de « Gesellschaft » et « Gemeinschaft » semblent opératoires si l'on examine la question du contrôle social idéologique. Dans une « société », il y a et des marginaux et des minorités, ces dernières devant des « communautés » quand elles s'organisaient. Or les « communautés » exercent un contrôle social et peuvent alors générer à leur tour de nouvelles manifestations de marginalité.



La journée se clôt par l'évocation de deux pistes de réflexion. **Yves Iehl** remarque que les récits abordés dans le cadre de ces journées d'étude semblent s'opposer à l'idée fondatrice du *Bildungsroman*, qui présuppose une intégration à la société, tandis que les exemples d'autobiographies présentés suggèrent au contraire une revendication de marginalité. Toutefois, c'est un genre paradoxal que le *Bildungsroman*, qui a produit plus d'*Antibildungsromane* que de *Bildungsromane* proprement dits : peut-être cette idée pourrait-elle structurer la réflexion.

Cf. aussi: <http://ciera.hypotheses.org/712>