

Études Germaniques

*Rumäniendeutsche Literatur
40 Jahre « Aktionsgruppe Banat »*



Rencontre de Montpellier, 9 décembre 2011
Études réunies par Dorle Merchiers

KLINCKSIECK

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

Études Germaniques

67^e année

Juillet-septembre 2012

Numéro 3

Rumäniendeutsche Literatur 40 Jahre « Aktionsgruppe Banat »

Rencontre de Montpellier, 9 décembre 2011

Études réunies par Dorle Merchiers

SOMMAIRE

Dorle MERCHIER : Avant-propos..... 411

APPROCHES HISTORIQUES ET HISTORIOGRAPHIQUES

Jean-Paul BLED : Le Banat. Un panorama historique..... 415

Jean-Marie VALENTIN : « Rumäniendeutsche Literatur » – une question d'historiographie littéraire..... 421

Ernest WICHNER : « Aktionsgruppe Banat » – die erste und letzte deutschsprachige Dichterschule in Rumänien..... 431

ÉTUDES LITTÉRAIRES

Olivia SPIRIDON : Die rumäniendeutsche Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine Überblicksdarstellung..... 443

Markus BAUER : Kritische Theorie in Temeswar – Zum Epochenhintergrund der « Aktionsgruppe Banat » 463

René KEGELMANN : Materielle und mentale Räume in Herta Müllers Roman *Atemschaukel* 475

Ute WEIDENHILLER : Das Unsagbare sagbar machen – Herta Müllers doppelbödige Poetik..... 489

DÉBAT

Robert THEIS : Kant et l'*Aufklärung* 507

NOTE ET DOCUMENT

Gilbert MERLIO : Nietzsche et Voltaire. Parallèles littéraire et philosophique..... 523

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Susanne FLECKEN-BÜTTNER, *Wiederholung und Variation als poetisches Prinzip. Exemplarität, Identität und Exzeptionalität in Gottfrieds « Tristan »* (P. Del Duca), p. 529. — Michael DALLAPIAZZA, *Wolfram von Eschenbach : Parzival* (P. Del Duca), p. 530. — Vanessa PIETRASIK, *La Satire en jeu. Critique et scepticisme en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle* (R. Krebs), p. 531. — Hans-Jürgen SCHINGS, *Zustimmung zur Welt. Goethe-Studien* (J.-M. Valentin), p. 532. — Klaus DETERDING, *E.T.A. Hoffmanns Leben und Werk. Überblick und Einführung* (I. Lacheny), p. 533. — Andreas STUHLMANN, « Die Literatur – das sind wir und unsere Feinde ». *Literarische Polemik bei Heinrich Heine und Karl Kraus* (M. Lacheny), p. 534. — Günther BUKTUS (Hrsg.), *So wie du mir. 19 Variationen über die Judenbuche von Annette von Droste Hülshoff* (D. Iehl), p. 535. — Anna FATTORI/Kerstin Gräfin von SCHWERIN (Hrsg.). — « Ich beendige dieses Gedicht lieber in Prosa. » *Robert Walser als Grenzgänger der Gattungen* (K. Harrer), p. 536. — Todd KONTJE, *The Cambridge introduction to Thomas Mann* (J. Stoupy), p. 538. — Wilfried OPITZ, « Literatur ist demokratisch ». *Kontinuität und Wandel im politischen Denken Thomas Manns* (J. Stoupy), p. 538. — John J. WHITE and Ann WHITE, *Bertolt Brecht's Furcht und Elend des Dritten Reiches* (J.-Cl. François), p. 539. — Małgorzata DUBROWSKA, 'Und ich brauch doch so schrecklich Freude'. *Frauentopoi im Werk von Anna Seghers* (M. Ossowski), p. 539. — Krzysztof OKOŃSKI, Dorota PRUSS-PŁAWSKA (Hrsg.), *Der polnische Blick auf die Berliner Mauer. Politik – Geschichte – Medien – Literatur* (M. Ossowski), p. 540. — Pierre JUDET DE LA COMBE, *Les Tragédies grecques sont-elles tragiques ?* (J.-M. Valentin), p. 541.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Rainer HILLENBRAND, *Simplicianisches Erzählen in Grimmelshausens « Wunderbarlichem Vogel-Nest »*, p. 545. — Magdalena KARDACH, Ewa PŁOMIŃSKA-KRAWIEC (Hrsg.), *Literarische Erfahrungsräume. Zentrum und Peripherie in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, p. 545.

In Memoriam Pierre Cimaz 547

OUVRAGES REÇUS..... 549

DÉBAT

Robert THEIS*

Kant et l'*Aufklärung***

Le sujet de la présente étude a déjà fait l'objet de mainte conférence ou publication.¹ Si l'on y revient, c'est que le regard de Kant sur l'*Aufklärung* est polyvalent. Nous voudrions montrer ici à travers plusieurs éclairages quelle est la texture qui relie ses affirmations au sujet de l'*Aufklärung* comprise comme émancipation et accession à l'autonomie de la pensée d'une part et la question de l'*homme* et de sa destination morale comme constituant en définitive le sens même du geste émancipateur de l'autre.

Cinq aspects vont être développés : 1. nous ferons l'état des lexèmes mêmes en rapport avec l'*Aufklärung* qui apparaissent dans les œuvres de Kant ; 2. nous nous interrogerons sur les tenants et les aboutissants du texte sans doute le plus connu de Kant au sujet de l'*Aufklärung*, la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* ; 3. nous présenterons l'idée de l'*Aufklärung* du point de vue pédagogique ; 4. nous enquêtrons sur des affirmations thématiques concernant l'*Aufklärung* ; 5. nous poserons la question de savoir en quoi exactement on peut parler de Kant comme d'un *Aufklärer*.

1. Ne mentionnons que trois publications récentes issues de congrès : *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. Berlin/New York : De Gruyter, 2001 (5 volumes) ; *Kant et les Lumières européennes* Actes du VII^e Congrès international de la Société d'Études Kantiennes de Langue Française, éd. par Lorenzo Bianchi, Jean Ferrari et Alberto Postigliola, Paris : Vrin, 2009 ; *Kant und die Aufklärung*, hrsg. von Luigi Cataldi-Madonna und Paola Rumore, Hildesheim : Olms, 2011.

* Robert THEIS, Professeur de philosophie, Université du Luxembourg, Faculté des Lettres. Campus Walferdange ; BP 2 ; L-7201 WALFERDANGE ; courriel : robert.theis@uni.lu

** Nous citerons les écrits de Kant d'après les *Œuvres philosophiques* I-III, éd. par F. Alquié, Paris : Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade), 1980-1986, en utilisant le sigle OP suivi du numéro du volume en chiffres romains et de la page en chiffres arabes. Nous indiquerons ensuite la référence dans l'édition de l'Académie (*Kant's gesammelte Schriften*, Berlin : De Gruyter, 1902 sq.) en utilisant le sigle Ak. suivi du numéro du volume en chiffres romains et de la page en chiffres arabes. La *Critique de la raison pure* sera citée d'après la pagination de l'édition A (1781) ou B (1787).

1. Les lexèmes

Dans les écrits publiés et dans les *Réflexions* kantienne, on peut distinguer plusieurs strates sémantiques des termes *Aufklärung*, *aufklären* et du terme corrélatif *erleuchten*.² Kant les utilise d'une part en un sens large, par exemple en parlant d'éclaircissement de concepts (*Aufklärung der Begriffe*),³ de concepts clarifiés (*aufgeklärte Begriffe*),⁴ de raison éclairée (*aufgeklärte Vernunft*),⁵ d'autre part en un sens plus programmatique (l'*Aufklärung* comme sortie de l'homme d'un état de tutelle,⁶ comme libération de la superstition),⁷ enfin au sens historique d'une époque éclairée (*aufgeklärte Zeiten*; *aufgeklärtes Zeitalter*, *Zeitalter der Aufklärung*)⁸ auquel il convient d'ajouter le « siècle propre de la critique » (*Zeitalter der Kritik*),⁹ de nations éclairées (*aufgeklärte Nationen*).¹⁰

Pour ce qui est plus particulièrement du verbe *erleuchten* (éclairer), on le trouve encore dans des expressions telles un « homme éclairé par la sainte loi morale » (*durchs heilige moralische Gesetz erleuchtete[r] [...] Mann*),¹¹ un « homme d'Etat » (*erleuchtete[r] Staatsmann*)¹² ou un monarque éclairé.¹³

Une enquête plus poussée aurait à s'interroger sur la fréquence de l'un ou de l'autre de ces lexèmes dans une perspective diachronique.

2. L'article de 1784 : Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières?¹⁴

En 1783 paraît dans la toute jeune revue *Berlinische Monatsschrift*, un article du pasteur Zöllner sur la question de savoir s'il est conseillé

2. En ce qui concerne ce terme, nous faisons abstraction des occurrences cosmologiques telles qu'on les trouve dans les écrits de philosophie naturelle.

3. Cf. *Critique de la raison pure*, B 763.

4. Cf. *Projet de paix perpétuelle*, OP III 334; Ak. VIII 344.

5. Cf. *Annnonce de M. Emmanuel Kant sur le programme de ses leçons pour le semestre d'hiver 1765-1766*, OP I 519; Ak. II 310; *Critique de la raison pure*, B 783; *Projet de paix perpétuelle*, OP III 365; Ak. VIII 370.

6. Cf. *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières?*, OP II 209; Ak. VIII 35 (cité : *Lumières*).

7. Cf. *Critique de la faculté de juger*, OP II 1073 sq.; Ak. V 294.

8. Cf. *Lumières?*, *passim*; *Prolégomènes à toute métaphysique future*, OP II 172; Ak. IV 383; *Réflexion* 1482, Ak. XV 673.

9. *Critique de la raison pure*, A XI.

10. Cf. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, OP II 203; Ak. VIII 29.

11. *Réflexion* 8101, Ak. XIX 644.

12. *Le conflit des facultés* OP II 812; Ak. VII 11.

13. Cf. *Réflexion* 1400, Ak. XV 611.

14. Norbert Hinske a minutieusement reconstruit le contexte de la discussion dans l'introduction du volume *Was ist Aufklärung?*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. XXXVII sq.; cf. aussi la postface à la seconde édition du même volume, p. 519 sq.

de ne plus sanctionner religieusement le mariage comme l'avait soutenu un autre auteur.¹⁵ Dans une note de bas de page de cet article, Zöllner pose la question « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? », une question dont il dit qu'elle est tout aussi importante que la question « Qu'est-ce que la vérité ? » et à laquelle il importe de répondre *avant* d'éclairer. Mais, écrit-il, je n'ai encore trouvé nulle part de réponse à cette question. La question de Zöllner n'allait cependant pas rester sans écho et donna naissance, comme on le sait, à un véritable flot de publications. Parmi elles, il faut citer celles de Moses Mendelssohn et de Kant. Tandis que Mendelssohn, soucieux de distinctions, demeure, à la fin de son article, réservé quant à la question des progrès propres à l'*Aufklärung* et qu'il met en lumière des *dérives* qui font précisément que l'*Aufklärung* bascule en son contraire, donc qu'il insiste sur une véritable *dialectique de l'Aufklärung*, la réponse de Kant, laquelle paraît en décembre 1784, est davantage optimiste quant à la dynamique interne de l'*Aufklärung*.

Mais partons de la définition même que donne Kant de l'*Aufklärung* au début de son article. C'est une sorte de coup de fanfare, d'ailleurs inhabituel chez Kant, dont les démarches théoriques ne commencent jamais par des définitions, mais y débouchent. « L'*Aufklärung* est la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute ».¹⁶ Kant définit l'*Aufklärung* comme une *sortie*, un *Ausgang*, donc d'une façon dynamique, processuelle ; l'*Aufklärung* est une *démarche émancipatrice*. Mais sortie d'où ? D'un état de minorité, d'un état d'enfance, défini plus loin comme état de *tutelle*. L'homme est mineur tant qu'il a des maîtres, que ce soit en religion – ne perdons pas de vue que l'écrit de Kant thématise l'*Aufklärung* essentiellement par rapport aux questions religieuses parce que la minorité y est « non seulement la plus préjudiciable, mais également la plus déshonorante de toutes »¹⁷ – ou dans les différents secteurs de la vie publique, dans l'administration, dans l'armée.

Ce qui est le plus important dans cette description de l'homme non émancipé, c'est le fait qu'il se trouve dans cet état *de par sa propre faute* – et, pourrait-on ajouter, non point en raison d'une quelconque législation ou en raison de sa nature. La minorité revêt ainsi, comme le souligne N. Hinske, une signification anthropologico-morale.¹⁸ Si l'homme se trouve dans un tel état par manque de résolution, cela signifie aussi

15. Cf. E.V.K.: *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen*, in : *Berlinische Monatsschrift* 1783 (II), p. 265-276; Johann Friedrich Zöllner : *Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren ?* in : *Berlinische Monatsschrift* 1783 (II), p. 508-517.

16. *Lumières ?*, OP II 209; Ak. VIII 35.

17. Cf. *ibid.* OP II 216; Ak. VIII 41.

18. Cf. Norbert Hinske : *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in : *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. von Raffaele Ciarfardone, Stuttgart : Reclam, 1990, p. 422.

qu'il peut s'en sortir par sa volonté. L'*Aufklärung* est ainsi, en premier lieu, affaire de *volonté* à vaincre la paresse intellectuelle, mais aussi la lâcheté. Dans ce sens, elle comporte un appel. Comme Jean-Baptiste prêchait dans le désert : convertissez-vous ! l'*Aufklärer* Kant s'exclame : « Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ». ¹⁹

Cette première description de l'*Aufklärung* est programmatique. Elle se présente en quelque sorte comme un projet universel du fait qu'elle s'adresse en principe à l'être doué de raison en tant que tel, à l'universelle raison humaine. Mais la suite de l'article de 1784 montre que la réalisation du programme même de l'*Aufklärung* ne concerne que certains groupes sociaux.

Kant convient que la réalisation effective de l'émancipation dont il a été question plus haut est beaucoup plus complexe. D'un côté, pour *l'individu* laissé à lui-même, il est difficile de sortir de son état de minorité étant donné que lui manque l'exercice de l'usage autonome de la raison ou de l'entendement. D'un autre côté, la possibilité qu'un *public* s'éclaire lui-même, est plus réaliste. Le public en question est ce que Kant et d'autres auteurs appellent la *Leserwelt*, ²⁰ le monde cultivé, qui lit les journaux, les revues. ²¹ La justification que donne Kant en ce qui concerne l'*Aufklärung* du public mérite attention : il se trouvera toujours, pour ce faire, parmi les tuteurs, quelques hommes qui pensent par eux-mêmes (sont-ce les seuls philosophes ?). Kant ne juge pas nécessaire d'asseoir cette thèse sur un *argument*, mais se contente de la simple affirmation...

La condition de l'*Aufklärung* du public réside dans la *liberté*. De quelle liberté s'agit-il ? Kant dira : de la liberté de faire un usage *public* de sa raison. À cet usage public, il oppose l'usage *privé* de la raison. Ces deux notions sont centrales parce qu'elles nous montrent les tenants et les aboutissants de cet article de 1784. L'usage public de la raison, donc l'usage libre, est l'usage que fait une personne dans le domaine d'une recherche de nature « savante ». Ainsi, qu'il s'agisse d'un théologien qui enquête sur les textes sacrés en recourant aux méthodes de la philologie et de l'histoire et qui arrive dans ses publications à des conclusions qui sont en contradiction avec les convictions de sa confession religieuse, qu'il s'agisse – je prends un exemple de Kant – d'un officier qui réfléchit dans une publication sur des stratégies militaires de ses supérieurs et qui aboutit à des conclusions qui en montrent les impasses, dans les deux cas de figure, c'est la liberté de penser – ajoutons : « par soi-même » – et de présenter les résultats de sa recherche

19. *Lumières*, OP II 209 ; Ak. VIII 35.

20. Cf. *Lumières*, OP II 211 ; Ak. VIII 37.

21. L'analphabétisme demeurait encore très répandu en Allemagne au XVIII^e siècle : vers le milieu du siècle, 10 % des adultes seulement savent lire, ils seront 25 % en 1800.

sans être gêné par une quelconque censure, donc de pouvoir communiquer publiquement, qui est en jeu. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait déjà insisté sur cette publicité de la pensée. Parlant de la liberté limitée par la loi pour pouvoir coexister avec la liberté d'autrui et avec le bien public, Kant note :

Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrien zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat.²²

Norbert Hinske, pour sa part, renvoie à un passage de la *Logique de Vienne* où Kant écrit que l'État n'a pas le droit d'interdire que des hommes rédigent des livres, car on enlèverait ainsi le seul moyen que la nature leur ait donné, à savoir d'examiner leur jugement à l'étalon d'une raison autre que la leur.²³

Une idée intimement liée à celle-ci est celle du *progrès* dans les lumières. En effet, c'est grâce à la recherche libre et grâce à l'échange qu'il y a un tel progrès. Kant est même très catégorique sur cette question : vouloir empêcher l'usage public de la raison, « ce serait là un crime contre la nature humaine, dont c'est précisément la destination originelle d'accomplir ce progrès ».²⁴ Nous allons revenir plus loin sur cette notion de progrès si intimement liée à la vision optimiste de Kant au sujet des Lumières.

De cet usage public de la raison, il faut distinguer l'usage *privé*. Par là, Kant entend l'usage qu'en fait une personne dans le cadre de la fonction officielle qui est la sienne. Là encore, à titre d'exemples, le pasteur et l'officier. Dans sa fonction qui lui est confiée par ses supérieurs, le pasteur a pour tâche d'exposer à ses fidèles les symboles de l'Église ; l'officier doit obéir et exécuter les ordres qui lui sont donnés. L'usage privé de la raison, on le voit, *n'est nullement libre*. Kant note à propos du pasteur :

[...] was er zu Folge seines Amts als Geschäftsträger der Kirche lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach

22. « À cette liberté appartient donc aussi celle d'exposer publiquement au jugement les réflexions et les doutes qu'on ne peut résoudre soi-même, sans être décrié pour cela comme un citoyen turbulent et dangereux. C'est ce qui résulte déjà du droit primitif de la raison humaine, laquelle ne connaît d'autre juge que l'universelle raison humaine, où chacun a sa voix » (*Critique de la raison pure*, B 780).

23. Cf. Norbert Hinske : *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in : *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung* (note 19), p. 437. Le texte en question de la *Wiener Logik* se trouve en Ak. XXIV, p. 874.

24. *Lumières*, OP II 214 ; Ak. VIII 39.

eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines andern vorzutragen angestellt ist.²⁵

On n'a pas manqué de critiquer cette vue des choses et de parler d'une certaine schizophrénie, l'individu étant en quelque sorte divisé intellectuellement en deux.²⁶ Il faut replacer cette distinction entre différents usages de la raison dans le siècle. Et c'est peut-être la remarque à propos de Frédéric II qui permet de comprendre le mieux ce qui est en jeu :

Nun höre ich aber von allen Seiten rufen : *räsonnirt nicht!* Der Offizier sagt : *räsonnirt nicht*, sondern *exercirt!* Der Finanzrath : *räsonnirt nicht*, sondern *bezahlt!* Der Geistliche : *räsonnirt nicht*, sondern *glaubt!* (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt : *räsonnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*)²⁷

Est-ce à dire alors qu'au siècle de Frédéric, on se trouve à l'époque des Lumières ? Kant l'affirme, mais il faut remarquer la nuance, et elle est de taille. En effet, « si l'on demande », écrit-il, « vivons-nous actuellement dans une époque *éclairée* ? », on doit répondre : non, mais nous vivons dans une époque de *propagation des lumières*. Les remarques de la *Critique de la faculté de juger* confirment cette nuance : « Man sieht bald, daß Aufklärung zwar in Thesi leicht, in Hypothesi aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sei ».²⁸ Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, on lit qu'éclairer toute une époque est une tâche de très longue haleine.²⁹

Dans l'article de 1784, cette propagation des lumières relève, comme on l'a vu, de l'usage public de la raison. En tant que telle, l'*Aufklärung* demeure, comme on l'a déjà signalé, restreinte à quelques élus, à ceux qui sont en état d'accéder aux instruments mêmes grâce auxquels se fait la diffusion : les livres, les journaux. Elle est par là largement l'affaire des classes privilégiées des villes, de la nouvelle bourgeoisie, des hauts fonctionnaires, des pasteurs, et de la noblesse.³⁰

25. « Ce qu'il enseigne par suite de ses fonctions, comme mandataire de l'Église, il le présente comme quelque chose qu'il n'a pas libre pouvoir d'enseigner selon son opinion personnelle, mais qu'il est appelé, par son engagement, à exposer suivant des instructions et au nom d'un autre » (*Lumières*, OP II 214; Ak. VIII 38).

26. Cf. Werner Schneiders : *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg/München : Alber, 1974, p. 59; cf. Norbert Hinske : *Nachwort* de la seconde édition de *Was ist Aufklärung?* (note 13), p. 530 sq.

27. « J'entends crier de tous côtés : "*Ne raisonnez pas !*" L'officier dit : "*Ne raisonnez pas, faites vos exercices !*" Le percepteur dit : "*Ne raisonnez pas, payez !*" Le prêtre : "*Ne raisonnez pas, croyez !*" (Il n'y a qu'un seul maître au monde qui dise : « *Raisonnez* autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez; *mais obéissez !* » (*Lumières*, OP II 211; Ak. VIII 36 sq.).

28. « On constate rapidement que l'*Aufklärung* est *in thesi* chose facile, mais *in hypothesi* un problème difficile et une affaire de longue haleine » (*Critique de la faculté de juger*, OP II 1073; Ak. V 294 note).

29. Cf. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* OP II 545; Ak. VIII 147 (note).

30. Dans ce sens, on a parlé de l'*Aufklärung* comme d'un projet des élites (cf. par exemple Richard van Dülmen : *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*. Band 3 : Religion,

3. L'*Aufklärung* comme projet pédagogique : l'idée de la formation morale

Si l'article de 1784 restreint, dans l'explicitation du programme de l'*Aufklärung*, le projet universel tel qu'énoncé dans la définition même qui en constitue la porte d'entrée, à certaines couches de la société, il importe d'insister sur un autre aspect de la propagation qui lève cette restriction, à savoir un programme *pédagogique* auquel Kant fait allusion dans le petit article déjà cité de 1786 qui a pour titre *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* et qu'il développe dans ses cours de pédagogie. Dans l'article en question, il note en substance – d'ailleurs quelque peu en contradiction avec ce qui est soutenu dans l'article de 1784 – qu'il est *facile* de fonder l'*Aufklärung* dans des sujets isolés au moyen de l'éducation : il suffit de commencer de bonne heure à habituer les jeunes cerveaux à raisonner par eux-mêmes. Or, cette autonomie de la pensée a une finalité morale.

Dans le cours de pédagogie, il est dit en effet que la finalité de la pédagogie, donc de l'éducation, est le *perfectionnement de la nature humaine*.³¹ Celui-ci comporte d'un côté l'instruction, de l'autre ce que Kant appelle la « formation morale ».³² Pour cela, il faut des maîtres. Le problème central de l'éducation est celui de la formation à la *liberté* de l'individu. Si l'individu n'apprend pas à faire un bon usage de sa liberté, l'éducation se réduit à un simple dressage. De là se déduit un programme pédagogique qui repose sur trois maximes : 1. laisser à l'enfant dès son plus jeune âge, un maximum de liberté, à condition de ne pas mettre en péril sa vie ni d'entraver la liberté d'autrui ; 2. faire comprendre à l'enfant qu'il ne peut atteindre ses buts qu'en laissant également à autrui la possibilité d'atteindre les siens ; 3. lui montrer (Kant dit même « démontrer ») qu'il est nécessaire de lui imposer des contraintes en vue de l'amener à l'exercice de sa liberté.

Ces vues de Kant ne sont pas totalement inédites, mais s'inscrivent dans le contexte des multiples tentatives de réformes pédagogiques qui traversent le XVIII^e siècle. Ainsi à Dessau, le pédagogue Johann Bernhard Basedow (1724-1790) avait fondé, dans les années 1770, une école expérimentale, le *Philanthropinum*, dont Kant avait suivi l'évolution avec un très grand intérêt³³ et qu'il avait même soutenu financiè-

Magie und Aufklärung, München : Beck, 2007, p. 214 sq.). Il est vrai que le siècle a également connu la *Populäraufklärung* et la *Volksaufklärung* (cf. Holger Börning : *Populäraufklärung – Volksaufklärung*, in : *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissenschaftsgesellschaft*, hrsg. von Richard van Dülmen und Sina Rauschenbach, Köln/Weimar/Wien : Böhlau, 2004, p. 563 sq.).

31. *Über Pädagogik*, Ak. IX 443.

32. *Ibid.*, Ak. IX 452.

33. Cf. *Lettre de Kant à J.B. Basedow du 19 juin 1776*, Ak. X 194 sq.

rement. C'est cette école qu'il mentionne d'ailleurs à titre d'exemple dans son cours de pédagogie. Il faut dire que l'expérience ne fut pas couronnée de succès ; l'école dut fermer ses portes en 1793.

Si, dans l'article de 1784, l'*Aufklärung* est comprise en premier lieu par rapport à la liberté de penser dans le contexte de l'*usage public de la raison*, le regard porté sur les considérations pédagogiques de Kant montre qu'il faut envisager encore une autre « sortie » de la minorité dont l'enjeu est en fin de compte plus important, à savoir celle d'une « moralisation » de l'être humain.

4. Aspects du concept kantien de l'*Aufklärung*

Tournons-nous maintenant vers quelques considérations plus *systématiques* de Kant au sujet du programme de l'*Aufklärung*. Elles compléteront, comme on le verra, ce qui vient d'être présenté.

a. Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Kant enjoint à ses lecteurs de prendre la raison (et non point le sentiment) comme ultime pierre de touche de la pensée et de la vérité. À ce propos, il ajoute dans une note de bas de page : « *Selbstdenken* heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen ; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung ».³⁴

Que signifie exactement « penser par soi-même » ? La suite de la note de bas de page est claire à ce sujet : le « *Selbstdenken* », le fait de penser par soi-même, n'a rien à voir avec une quelconque accumulation de savoirs, avec une tête bien pleine, mais avec l'*usage* que l'on fait de la raison. Celui-ci contient deux volets : (1) être en mesure de donner des raisons de nos affirmations, être en mesure de les fonder ; (2) porter un regard critique – Kant dit : sur la base d'un examen scrupuleux et sincère – sur la validité universelle possible des fondements ou des raisons de ces assertions :

Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen : ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatzes seines Vernunftgebrauchs zu machen.³⁵

34. « Penser par soi-même signifie chercher en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison) la suprême pierre de touche de la vérité ; et la maxime de penser par soi-même en toute circonstance est l'*Aufklärung* » (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Ak. VIII 146 ; OP II 545). Cf. au sujet du « penser par soi-même », Norbert Hinske : *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in : *Die Philosophie der deutschen Aufklärung* (note 19), p. 419 sq.

35. « Se servir de sa propre raison ne signifie rien de plus que se demander à propos de tout ce que l'on doit admettre : est-il praticable d'ériger en principe général de l'usage

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant revient sur la question dans le cadre de la discussion du *sensus communis*. Il y énumère plusieurs maximes propres au sens commun : « 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken ».³⁶ Le « penser par soi-même » est précisé ici comme la « maxime de la pensée *sans préjugé* ».³⁷ Or, il est intéressant de voir comment Kant comprend le préjugé, à savoir comme la tendance à la passivité, donc à l'hétéronomie de la raison « und das größte unter allen [Vorurtheilen] ist, sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen : d.i. der *Aberglaube* ».³⁸

Si le penser par soi-même est considéré, dans les deux textes que nous venons de citer, comme étant en la première maxime, il n'en reste pas moins que sa signification demeure polyvalente. Plus particulièrement, l'introduction de la notion de *superstition* dans le contexte présent peut étonner. Elle n'est pas à entendre, en premier lieu, au sens d'une déviance religieuse, mais doit être mise en relation avec la passivité du sujet qui conduit à l'aveuglement et, dans le prolongement de celui-ci, au « besoin d'être guidé par d'autres ».³⁹ On retrouve alors en substance l'idée formulée dès le début de l'article de 1784.

Quant à la seconde et à la troisième des maximes énoncées dans la *Critique de la faculté de juger*, elles rejoignent évidemment les idées de l'article de 1786.

b. Il importe de compléter cette vue des choses par un autre aspect encore qui nous paraît étroitement lié au précédent, mais qui, il est vrai, se situe dans un contexte un peu plus particulier.

Kant était professeur de logique et de métaphysique à l'université de Königsberg. Dans les cours de logique, les enseignants de l'époque donnaient, en guise de préliminaires, une sorte d'introduction générale à la philosophie. Une des introductions les plus connues du XVIII^e siècle est le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* de Christian Wolff. Kant n'a pas fait exception à cette règle. Dans l'introduction à son cours de Logique, publié en 1800 par un de ses anciens étudiants, il s'interroge entre autres sur le concept de la philosophie en général.

personnel de la raison le fondement en vertu duquel on admet quelque chose, ou bien aussi la règle découlant de ce que l'on admet? (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* OP II 545; Ak. VIII 146 sq.).

36. *Critique de la faculté de juger*, OP II 1073; Ak. V 294.

37. « 1. penser par soi-même; 2. penser en se mettant à la place de tout autre être humain; 3. penser toujours en accord avec soi-même » (*ibid.*).

38. « et le plus grand des préjugés consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement, de par sa propre loi essentielle, met au principe de la nature – c'est la *superstition* » (*ibid.*).

39. *Ibid.*, OP II 1074; Ak. V 294.

Dans ce cadre, il introduit une distinction qu'il convient de mettre en relation avec ce qui a été exposé précédemment, à savoir celle entre « apprendre la philosophie » et « apprendre à philosopher ».⁴⁰ « Es kann sich überhaupt keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren läßt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen ».⁴¹

Nous voyons réapparaître ici le *Selbstdenken* sous la forme de l'usage autonome de la raison. Il est dit que le philosophe est celui qui sait philosopher, donc faire un usage autonome de sa raison, ce qui exige de l'exercice. La question se pose à propos des moyens que l'on se donne pour cela. Ces moyens, pense Kant, ne sont rien d'autre que les philosophies du passé. Elles sont toutes des manifestations de l'usage de la raison et c'est en tant que telles qu'on doit les aborder : afin d'exercer par leur moyen son propre talent philosophique. En dernière instance, celui-ci consiste à dériver les connaissances à partir de principes.⁴² Le « penser par soi-même » rejoint sur ce point l'idée wolffienne de la « *cognitio philosophica* » dont il est dit au *Discours préliminaire* : « *Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur* ».⁴³

Au « penser par soi-même », donc au philosophe, s'oppose l'apprentissage de la philosophie. Pour Kant, un tel apprentissage n'est pas possible, parce que pour cela, il faudrait que la philosophie existe. Or, tel n'est pas le cas. Le champ de bataille que constitue l'histoire de la philosophie, les sectes et écoles qui s'y opposent sont là pour le montrer.

Mais à supposer que la philosophie existe, est-ce que celui qui l'aurait *apprise* pourrait se nommer « philosophe » ? Kant ne le pense pas. La connaissance qu'il en aurait serait une connaissance simplement « historique ».⁴⁴ Il serait en mesure, certes, de *répéter* ce qu'un autre a pensé, mais ce qui lui ferait défaut, ce serait précisément cette aptitude à reconstruire, en s'appuyant sur sa propre raison, l'édifice ainsi mémorisé.

40. Sur la genèse de ces concepts, on lira utilement l'article de Norbert Hinske : *Ursprüngliche Einsicht und Versteinigung. Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen 'Philosophie lernen' und 'Philosophieren lernen'*, in : *Das kritische Geschäft der Vernunft*, hrsg. von Gisela Müller, Bonn : Bouvier, 1995, p. 7-29.

41. « Nul ne peut s'appeler philosophe s'il ne sait philosopher. Or philosopher ne se laisse apprendre que par l'exercice et l'usage autonome de la raison » (*Logique* Ak. IX 25).

42. Cf. *Logique*, Ak. IX 22.

43. Christian Wolff : *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 6 (Christian Wolff : *Gesammelte Werke*, II. Abt. Band 1.1, hrsg. von Jean École u.a., Hildesheim : Olms, 1983).

44. Cf. *ibid.*, § 3

5. En quoi peut-on parler de Kant comme d'un philosophe de l'*Aufklärung*?

Dans le *Cours de logique* déjà cité, Kant introduit une distinction entre la philosophie au sens scolastique (ou scolaire) (*Schulbegriff*) et la philosophie au sens cosmique ou cosmopolitique (*Weltbegriff*). Que faut-il entendre par là ? La philosophie au sens scolaire correspond au système des connaissances philosophiques tel qu'on l'expose dans les écoles. On sait que l'idée d'un système des connaissances est une idée chère à la pensée moderne depuis Descartes. Qu'on se souvienne de la métaphore de l'arbre de la connaissance dont parle ce dernier dans la Lettre préface de la traduction française des *Principes de la philosophie* : toute la philosophie, y est-il dit en substance, est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc, la physique et les branches qui sortent de ce tronc, toutes les autres. L'image de l'arbre doit signifier l'unité et l'organicité des connaissances humaines. Cette idée a été approfondie dans la suite, plus particulièrement chez les philosophes de souche rationaliste. Ce fut avant tout dans la recherche d'une méthode rigoureuse grâce à laquelle cette unité des connaissances allait pouvoir être réalisée qu'ils excellaient. Cette méthode a pour nom : *mos geometricus* ou *methodus scientifica* – « méthode scientifique ». Christian Wolff en a fait une assise fondamentale de sa démarche – nous en avons parlé. Kant pour sa part, bien que demeurant critique à l'égard de la philosophie de Wolff qu'il qualifie de dogmatique, tenait cet auteur en haute estime précisément quant à l'exigence méthodique et donc systématique inhérente à sa pensée. Dans la Préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787), il note qu'on doit suivre la méthode rigoureuse du célèbre Wolff, le plus grand parmi les philosophes dogmatiques qui, par son exemple, est l'instigateur en Allemagne d'un esprit de profondeur – plus exactement : de *solidité* (*Geist der Gründlichkeit*), non encore éteint.⁴⁵ La philosophie au sens scolaire est donc le système des connaissances selon une idée – car tout système requiert une idée – et exécuté d'après une méthode rigoureuse.

À la philosophie au sens scolaire, Kant oppose la philosophie au sens cosmique ou cosmopolitique. L'idée du cosmopolitisme, du *Weltbürgertum*, donc la conscience d'être membre de la famille humaine au-delà des appartenances nationales, est récurrente au XVIII^e siècle. Kant lui-même parle à plusieurs reprises dans son œuvre de l'homme comme d'un habitant du *monde*. Dans ses écrits politiques, c'est l'idée d'un droit cosmopolitique et d'une société cosmopolitique qui est considérée comme constituant le but final de l'histoire humaine même. En 1784, il publie dans la *Berlinische Monatsschrift* un article qui a pour

45. *Critique de la raison pure*, B XXXVI.

titre : *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Il y déclare que l'histoire de l'espèce humaine réalise comme un plan caché de la nature pour produire une « situation cosmopolitique universelle », une Société des Nations.⁴⁶

Mais qu'est-ce que la *philosophie* au sens cosmopolitique ? Kant la définit comme la science des buts ultimes de la raison humaine. Nous voyons apparaître dans cette définition une terminologie nouvelle. Certes, il y est toujours question de science, donc d'une organisation méthodique des connaissances, mais maintenant, c'est l'idée d'un but, d'une finalité, du *Zweck* qui fait son apparition. Considérer la philosophie du point de vue du *Zweck*, de la finalité, c'est la considérer en fonction de la question : à quoi la philosophie sert-elle ?

En vue d'y répondre, Kant commence par délimiter le champ même des questions de la philosophie au sens cosmopolitique. Celui-ci se ramène à quatre questions : 1. que puis-je savoir ? 2. que dois-je faire ? 3. que m'est-il permis d'espérer ? 4. qu'est-ce que l'homme ?⁴⁷

Kant assigne à chacune de ces quatre questions une discipline qui en contient la réponse. C'est la *métaphysique* qui répond à la question « que puis-je savoir ? ». Dans la *Critique de la raison pure*, Kant précise la signification de cette remarque. « Que puis-je savoir ? » est une question spéculative qui concerne deux thèmes, à savoir les questions « y a-t-il un Dieu ? » et « y a-t-il une vie future ? ». Or, la *Critique de la raison pure* a montré que ces deux questions sont indécidables d'un point de vue théorique, c'est-à-dire du point de vue de la connaissance.

Quant à la deuxième question – « que dois-je faire ? » –, la morale y répond. C'est dans le cadre de sa philosophie pratique que Kant met en évidence l'impératif fondamental et inconditionnel qui doit régir, c'est-à-dire servir de principe dijudicatif et exécutif de tous nos choix moraux et tous nos actes. Cet impératif nous est connu sous le titre d'impératif catégorique.

La réponse à la troisième question – « que m'est-il permis d'espérer ? » – fait l'objet de la religion. Tout espoir, dit Kant dans la *Critique de la raison pure*, tend au bonheur.⁴⁸ La pointe toutefois de la troisième question ne porte pas tant sur cette *fin*, sur ce but de l'espérance, mais bien plutôt sur le « dürfen », ce qu'on traduit en français par « être permis » (« que m'est-il *permis* d'espérer ? »). Le bonheur est ce que je poursuis ultimement, mais que ce bonheur soit atteint, cela dépend de certaines conditions. Pour Kant, ces conditions sont de l'ordre de l'agir

46. Cf. *Idee d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, OP II 197 ; Ak. VIII 24.

47. Cf. *Logique*, Ak. IX 25.

48. Cf. *Critique de la raison pure*, B 833.

moral : si je fais ce que je dois faire, en d'autres termes, si mon agir est non seulement conforme à la loi morale, mais est aussi déterminé par cette loi seule, est fait par respect de la loi, alors, il m'est *permis* d'espérer pouvoir atteindre le bonheur, un bonheur toutefois dont je ne suis pas moi-même l'auteur, mais dont je me suis rendu *digne* aux yeux d'un être qui est le scrutateur des cœurs.

Quant à la quatrième question – « qu'est-ce que l'homme ? » –, c'est l'anthropologie qui y répond. Arrêtons-nous sur cette réponse parce qu'en définitive, comme nous le verrons, elle renferme le sens même de l'ensemble des questions formulées précédemment.

L'anthropologie, comme discipline de la philosophie, est au XVIII^e siècle, d'invention récente. C'est au semestre d'hiver de 1772-1773 que Kant propose, pour la première fois à l'université de Königsberg, un cours d'anthropologie qui connut d'ailleurs un grand succès auprès de ses auditeurs. Il allait répéter ce cours à des intervalles réguliers jusque dans les dernières années de ses enseignements. En 1798 paraît l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Dans la Préface à cet écrit, Kant en précise le sens : l'anthropologie est *pragmatique* dans la mesure où elle consiste en une connaissance de l'homme en tant que *citoyen du monde*, en tant que cosmopolite. L'optique « pragmatique » porte sur ce que l'homme, en tant qu'il est libre de ses actes, fait de lui-même, aussi bien *intérieurement*, c'est-à-dire en ce qui concerne son auto-construction (par exemple au niveau de la gestion de ses différents pouvoirs – pouvoir de connaître, pouvoir de désirer, de ses sentiments, de ses talents), qu'*extérieurement*, c'est-à-dire quant à son être dans le monde physique et sociétal.

Dans son cours de Logique, Kant nous dit à propos de la quatrième question et de l'anthropologie comme réponse à celle-là :

Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.⁴⁹

Il s'agit là d'une remarque énigmatique et difficile à interpréter. En effet, est-ce que l'auteur veut dire par là que les trois premières questions se rapportent à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* ? Est-ce que la philosophie au sens cosmopolitique trouverait en quelque sorte dans cette anthropologie pragmatique son sens ultime ?

À analyser l'emploi du terme « anthropologie » dans les écrits publiés et non publiés de Kant, on est en droit de le supposer. Cela est par exemple explicitement dit dans une lettre au théologien Carl Friedrich Stäudlin, où Kant écrit que la quatrième question est traitée

49. « Au fond, on pourrait mettre tout cela [c.à.d. les réponses aux trois premières questions] au compte de l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière » (*Logique*, Ak. IX 25).

dans l'anthropologie – un cours professé depuis plus de vingt ans, par quoi il fait allusion de toute évidence à l'*Anthropologie pragmatique*.⁵⁰

Il y a lieu toutefois de différencier. L'anthropologie pragmatique, voilà la thèse de Kant dans un de ses cours, n'est pas une simple description de l'homme, mais elle entend être une description de la *nature de l'homme*.⁵¹ Si donc l'observation ainsi que la collection de détails sur les comportements, les habitudes, les caractères, les races humaines y joue un rôle, ce n'est là nullement un but en soi, mais cela doit être lu comme manifestation visible, phénoménale, de quelque chose d'autre. Or, de ce quelque chose d'autre, l'anthropologie en tant que *pragmatique* ne parle pas, mais c'est à cela qu'elle *renvoie*. Si donc il est dit dans le *Cours de logique*, que les trois premières questions se rapportent à la quatrième, il faut lire cette affirmation au sens d'un *renvoi* de la quatrième question aux trois autres. Ce qu'est la *nature humaine*, dont les manifestations sont décrites dans l'anthropologie pragmatique, c'est ce qui se découvre en définitive à travers les réponses aux trois premières questions. Dans une note préparatoire à la *Métaphysique des mœurs*, un ouvrage paru en 1798, Kant écrit ceci : dans l'injonction de l'oracle de Delphes « connais-toi toi-même », il est dit de ne pas s'interroger empiriquement sur soi d'après l'anthropologie, mais de se servir rationnellement d'après le pouvoir de la raison, de toutes les dispositions qui sont dans sa nature en vue du véritable but final de son existence.⁵²

Nous touchons ici à la véritable signification de la question « qu'est-ce que l'homme ? », à savoir celle de sa *destination*. Or, il est évident que cette question n'est plus de l'ordre de l'empirique, mais de ce qui, dans et à travers l'empirique, *dépasse* l'empirique. Elle est à élucider à travers la problématique des limites de notre raison qui nous fait découvrir notre finitude radicale (la 1^{re} question), à travers la présence en nous d'un appel inconditionnel de la morale (2^e question) qui confère à l'être courbe que nous sommes une dignité absolue, et de l'espérance qui anime l'être fini et infiniment digne et qui porte sur un avenir intramondain voire carrément transcendant que nous ne tenons que partiellement entre nos mains (3^e question).

Que tout se rapporte à l'anthropologie, cette remarque doit dès lors se lire comme une injonction herméneutique, comme un fil conducteur que nous donne Kant, à savoir comment il convient de lire, en dernière instance, son œuvre.

Kant, philosophe des Lumières ? Telle était la trajectoire que nous avons tenté d'approfondir dans la dernière partie de cette étude.

50. Lettre de Kant à Carl Friedrich Staudlin du 4 mai 1793, Ak. XI 429.

51. Cf. *Anthropologie Friedländer*, Ak. XXV 1 471.

52. Cf. Ak. XXIII 402.

Nous retiendrons avant tout l'orientation vers ce que Kant appelle *le concept cosmique ou cosmopolitique de la philosophie* lequel se focalise sur la *question de l'homme et de la progression vers sa destination morale*. C'est cela qui constitue finalement le fondement des différents éclairages de Kant sur *l'Aufklärung*; c'est en cela qu'il est un philosophe des Lumières.

Rumäniendeutsche Literatur *40 Jahre « Aktionsgruppe Banat »*

Dorle MERCHERS : Avant-propos 411

Approches historiques et historiographiques

Jean-Paul BLED : Le Banat. Un panorama historique..... 415

Jean-Marie VALENTIN : « Rumäniendeutsche Literatur » –
une question d'historiographie littéraire 421

Ernest WICHNER : « Aktionsgruppe Banat » – die erste und
letzte deutschsprachige Dichterschule in Rumänien 431

Études littéraires

Olivia SPIRIDON : Die rumäniendeutsche Literatur nach dem
Zweiten Weltkrieg. Eine Überblicksdarstellung 443

Markus BAUER : Kritische Theorie in Temeswar – Zum Epo-
chenhintergrund der « Aktionsgruppe Banat » 463

René KEGELMANN : Materielle und mentale Räume in
Herta Müllers Roman *Atemschaukel* 475

Ute WEIDENHILLER : Das Unsagbare sagbar machen –
Herta Müllers doppelbödige Poetik 489

Débat

Robert THEIS : Kant et l'*Aufklärung* 507

Note et document

Gilbert MERLIO : Nietzsche et Voltaire. Parallèles littéraire et
philosophique 523

Couverture : Die Aktionsgruppe hält sich über Wasser. Gründungstreffen, Juli 1972.
Von links : William Totok, Werner Kremm, Richard Wagner, Johann Lippert, Rolf
Bossert, Anton Sterbling. *Unter Wasser* : Gerhard Ortinau und Ernest Wichner.
(© Aktionsgruppe Banat).

ISBN : 978-2-252-03858-1
ISSN 0014-2115

