Friedrich von Schiller

Poète et écrivain allemand [1759-1805]

(1795-1796) [1943]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme

Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen

Texte original et version française par Robert Leroux [1885-1961].

Un document produit en version numérique par Charles Bolduc, bénévole,
professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: cbolduc@cegep-chicoutimi.qc.ca

[Page web personnelle](#) dans Les Classiques des sciences sociales

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par [Charles Bolduc](#), bénévole, professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi et doctorant en philosophie à l'Université de Sherbrooke, à partir de :

Friedrich von Schiller [1759-1805]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.
Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen.

Texte original et version française par Robert Leroux [1885-1961].
Paris : Aubier, 1943, 1992, 375 pp. Collection : Domaine allemand bilingue.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 27 juillet 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Friedrich von Schiller

Poète et écrivain allemand [1759-1805]

(1795-1796)

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Texte original et version française par Robert Leroux [1885-1961].
Paris : Aubier, 1943, 1992, 375 pp. Collection : Domaine allemand
bilingue.

REMARQUE

Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e) ou de son traducteur.

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

Table des matières

Quatrième de couverture

INTRODUCTION

- I. L'esthétique des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*
- II. L'application de l'esthétique à la politique
- III. Les origines des conceptions esthétiques, morales et politiques des *Lettres sur l'éducation esthétique*
- IV. Conclusion

TEXTE ET TRADUCTION DES *LETTRES SUR L'ÉDUCATION ESTHÉTIQUE DE L'HOMME*

1^e PARTIE. – Lettres 1 à 9

Lettre 1 – Lettre 2 – Lettre 3 – Lettre 4 – Lettre 5 – Lettre 6
– Lettre 7 – Lettre 8 – Lettre 9.

2^e PARTIE. – Lettres 10 à 16

Lettre 10 – Lettre 11 - Lettre 12 - Lettre 13 - Lettre 14 -
Lettre 15 - Lettre 16.

3^e PARTIE. – Lettres 17 à 27

Lettre 17 - Lettre 18 - Lettre 19 - Lettre 20 - Lettre 21 -
Lettre 22 - Lettre 23 - Lettre 24 - Lettre 25 - Lettre 26 -
Lettre 27.

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

« La beauté seule procure le bonheur à tous les hommes, et tout être oublie ses limites dès qu'il subit son charme. Aucun privilège, aucune dictature ne sont tolérés pour autant que le goût et que l'apparence belle accroît son empire. Cet empire s'étend vers les régions supérieures jusqu'au territoire où la raison règne avec une nécessité inconditionnée et où prend fin tout ce qui est matière ; il s'étend vers les régions inférieures jusqu'à la terre où l'instinct naturel gouverne en exerçant une aveugle contrainte et où la forme ne commence pas encore ; même à ces confins les plus extrêmes où le goût est dépossédé du pouvoir législatif, il ne se laisse pas arracher l'exécutif. Le désir insociable est forcé de renoncer à son égoïsme et l'agréable qui autrement ne séduit que les sens doit jeter sur les esprits aussi les lacets de sa grâce (...) Loin des arcanes de la science, le goût amène la connaissance au grand jour du sens commun et il transforme ce qui est l'apanage des écoles en un bien commun à toute la société. »

Texte original et version française par Robert Leroux

[7]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'en 1794, Schiller, dans la pleine maturité de sa vie et de sa pensée, entreprit de composer les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme – Briefe über die æsthetische Erziehung des Menschen*, – il s'adonnait depuis d'assez nombreuses années déjà à des études d'esthétique théorique, ainsi que l'attestent sa Correspondance avec Körner, commencée en 1784, le poème philosophique *Die Künstler* (1788-1789) et divers écrits en prose dont il sera question plus loin. Cette activité philosophique aboutit essentiellement aux *Lettres sur l'éducation esthétique*. Elles sont, avec l'article *Sur la poésie naïve et la poésie sentimentale* (1795-1796), l'ouvrage le plus important que dans son effort de spéculation abstraite Schiller ait produit, et elles doivent être considérées en premier lieu comme un essai de mettre au point sous une forme systématique les idées auxquelles après de longues réflexions il est parvenu en matière de philosophie du beau. D'autre part les événements de la Révolution française ont eu pour effet d'orienter sa pensée, comme celle de la plupart des écrivains allemands, vers les problèmes politiques. Les *Lettres* prouvent en second lieu qu'un moment vint où Schiller essaya de résoudre ces problèmes par l'esthétique. Une de ses intentions en écrivant les *Lettres*

est de montrer que les questions d'esthétique ont un intérêt pratique, un intérêt d'actualité politique. Il veut fournir la preuve que ses spéculations esthétiques peuvent servir à la réforme de l'État et contribuer au bonheur de l'humanité.

Les *Lettres* furent rédigées de septembre 1794 à juin 1795 et elles parurent en 1795 dans la revue *Les Heures* que Schiller [8] venait de fonder avec Goethe. Les neuf premières, écrites en septembre et octobre 1794, furent publiées dans le numéro 1. Schiller y reprend des idées que pour la plupart il avait déjà exprimées dans des lettres adressées (de février à décembre 1793) à son bienfaiteur, le duc d'Augustenburg, Frédéric-Christian de Schleswig-Holstein. Les Lettres 10 à 16 qui forment la deuxième partie furent imprimées dans le numéro 2 de la même revue ; la rédaction en avait eu lieu en novembre et décembre 1794. Enfin les Lettres 17 à 27 ou troisième partie parurent dans le numéro 6 sous le titre de « La beauté apaisante. Suite des Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme ». Elles avaient été composées de février à juin 1795.

Nous reconstruirons la pensée des *Lettres* en adoptant un ordre différent de celui que Schiller a suivi. Dans sa hâte de prouver que l'esthétique peut résoudre le problème de la liberté politique, il a consacré la première partie de son ouvrage à développer une politique conçue en fonction de l'esthétique et de la morale qu'il énonce dans les deuxième et troisième parties seulement. Il nous paraît plus logique d'exposer :

1° l'esthétique qui s'exprime dans les deuxième et troisième parties, ainsi que la morale qui en est inséparable (Lettres 10 à 16 – 17 à 23) ;

puis 2° l'application que Schiller fait de cette esthétique et de cette morale à la politique et à la vie sociale (Lettres 2 à 9, Lettre 27).

Dans un troisième chapitre nous montrerons enfin quelle a été avant les *Lettres* l'évolution de la pensée de Schiller tant en matière d'esthétique que de politique et de philosophie de l'histoire, et nous essaierons de dire ce qu'il doit à ses devanciers.

I. – L'ESTHÉTIQUE DES Lettres.

[Retour à la table des matières](#)

On peut suivre dans la pensée de Schiller depuis l'année 1786 environ ¹ la formation d'un humanisme hellénisant dont l'idéal est une humanité harmonieuse et forte. C'est sur cette conception humaniste, mise en forme et développée systématiquement [9] dans les *Lettres*, que Schiller a bâti son esthétique. Le beau y est proclamé la condition et le symbole de toute perfection humaine ; la notion de beauté idéale y est déduite de l'idée d'humanité idéale, du pur concept d'humanité.

Qu'est-ce à dire et comment d'abord se représenter la pure humanité ? À cette question Schiller a répondu (Lettres 11 à 14) en partant d'une analyse des facultés humaines, d'une psychologie pénétrée de métaphysique, qui réduit la structure de l'âme humaine à deux « natures » fondamentales, la nature sensible ou moi phénoménal, la nature raisonnable ou moi absolu. Le moi phénoménal, c'est l'homme qui vit dans la relativité de l'espace et du temps où il est déterminé par la succession de ses sensations, de ses perceptions et de ses états affectifs. Le moi absolu, c'est l'homme qui dépasse la relativité ; c'est la libre personnalité pensante et agissante qui ne dépend pas du temps, qui n'est fondée que sur elle-même, qui assiste immuable aux changements de son être phénoménal et les met en forme ; elle s'élève des perceptions à l'expérience en énonçant des jugements et en accomplissant des actes dont la validité (*Gültigkeit*) est universelle.

Si telle est la structure essentielle de l'âme humaine, la tâche de l'individu qui aspire à la pleine humanité est en premier lieu d'obéir aux deux exigences opposées de son être sensible et de son être raisonnable, d'actualiser progressivement tout le possible et d'imposer son unité à toute réalité. L'être divin est à la fois riche de toutes les possibilités et unité absolue de toute réalité. L'homme ne pourra certes jamais s'élever à la divinité, mais il peut tendre indéfiniment vers elle : il suffit que d'une part il ait des sensations et que de l'autre il s'efforce de rendre éternelle toute réalité passagère, c'est-à-dire qu'il

¹ Voir dans le roman *Der Geisteserher* écrit de 1786 à 1789 le dialogue philosophique à la fin de la quatrième lettre.

aspire à la vérité et au bien. Il possède au reste deux instincts (Lettre 12) qui le sollicitent l'un à s'engager dans le devenir et la multiplicité, à être sensibilité, désir, matière et monde, – l'autre à supprimer le temps et à s'affirmer dans sa liberté suprasensible et dans son immutabilité. Le premier de ces instincts est l'instinct sensible ; le second est l'instinct formel. L'instinct sensible nous pousse à déployer toutes les puissances de notre être ; mais il lie l'esprit au monde de la réalité phénoménale ; en ce sens il empêche le plein épanouissement de notre humanité et nous retient d'explorer l'infini. Mais l'instinct formel achève d'élever l'homme au-dessus [10] de son indigence individuelle jusqu'à la stature de l'espèce humaine en nous invitant à nous hausser à l'absolu, à professer la vérité parce qu'elle est la vérité et à pratiquer la justice parce qu'elle est la justice.

À cette réalisation progressive d'unité dans la multiplicité qui est le but, comment parvenir ? Un obstacle essentiel semble s'y opposer (Lettre 13), à savoir l'antagonisme même de nos deux natures, dont l'une tend au changement et l'autre à l'immutabilité. Leurs aspirations contraires poussent chacune d'elles à outrepasser ses limites pour envahir le domaine de l'autre. L'unité de l'âme humaine risque donc d'être brisée ; le conflit de nos deux natures peut conduire à l'anéantissement de l'une ou de l'autre, soit que l'instinct sensible en empiétant sur le territoire de l'instinct raisonnable usurpe la fonction législatrice de celui-ci et étouffe notre personnalité, soit qu'au contraire l'instinct raisonnable, en pénétrant dans la sphère de l'instinct sensible, tente de se substituer à lui, supprime le moi phénoménal et le détruit véritablement. Pour que l'unité de l'âme soit sauvegardée, il importe en conséquence que ses deux natures soient confinées chacune dans son domaine légitime ; la limitation est la condition de l'unité, et c'est l'un par l'autre que les deux instincts devront se limiter, chacun d'eux imposant à l'autre une borne, ou, si on les conçoit comme des énergies, une détente. Or ils ne seront capables de se limiter mutuellement que si chacun d'eux développe au maximum son aptitude particulière : ils y réussiront, l'instinct sensible en se procurant les contacts les plus nombreux possibles avec le monde, la personnalité en rendant l'activité de la raison aussi intense que possible et en assurant son autonomie à l'égard de la faculté sensible. La limitation de chacun des deux instincts ne doit donc en aucun cas résulter de leur faiblesse ; elle doit être bien plutôt l'effet de la force de l'autre :

l'instinct sensible doit être borné et détendu non par sa propre impuissance, mais par la liberté morale de l'instinct formel ; de même l'instinct formel doit être détendu non par sa paresse à penser ou à vouloir, mais par une abondance de sensations qui résiste à l'envahissement de l'âme par l'esprit.

Activité de toutes les virtualités de l'homme, plénitude d'existence qui vibre au contact du monde, effort de la libre raison pour imposer sa forme aux apports de la sensibilité, mais [11] aussi limitation mutuelle des deux natures pour sauvegarder l'unité de l'âme, et pour cette fin, force nécessaire des deux instincts fondamentaux – tels sont les traits, ou plutôt – car il en manque un – presque tous les traits de l'homme tel qu'il doit être. L'idéal d'humanité est un idéal de plénitude humaine, mais aussi de mesure et d'harmonie, l'harmonie exigeant à son tour de la force et ne pouvant exister que par elle.

Or, et c'est ici que Schiller fait appel à la beauté, cet accord vigoureux de toutes les facultés de l'homme, *übereinstimmende Energie seiner sinnlichen und geistigen Kräfte*, Schiller estime que la beauté seule peut l'engendrer. C'est en présence d'un objet beau seulement que l'homme éprouvera une intuition de son humanité totale, qu'il se sentira entièrement homme. C'est sous l'influence de la beauté seulement que les deux natures de l'homme se mettront d'accord, que ses sentiments se concilieront avec ses idées, les intérêts de ses sens avec les lois de sa raison. Grâce à elle la matière et la forme vibreront à l'unisson et de cette harmonie surgira, ultime achèvement et trait suprême de l'homme total, la liberté humaine au sein même de la vie sensible. L'humanité complète est une humanité harmonieuse, forte et libre. L'humanisme hellénisant de Schiller s'enrichit ainsi d'une détermination nouvelle caractéristique : sans doute Platon exigeait-il de l'homme complet qu'il fût bien équilibré et fort. L'originalité de Schiller est de vouloir qu'il soit en même temps libre.

Comment peut-il être besoin de beauté pour que l'homme soit rendu libre ? Schiller n'a-t-il pas précédemment affirmé que l'homme s'était éveillé à la liberté dès qu'il avait pris conscience de sa personnalité ? N'a-t-il pas assuré que par son instinct raisonnable l'homme était déjà libre ? Sans doute ; mais Schiller distingue deux espèces de libertés (cf. Lettre 19, note du dernier §) : il y a la liberté inhérente à l'intelligence humaine, celle que l'homme atteste chaque fois qu'il agit d'une façon seulement raisonnable ; c'est de celle-ci qu'il a été

antérieurement question. Et il est une deuxième liberté que l'homme manifeste au sein de la vie sensible « quand il agit raisonnablement dans les limites de la matière et matériellement selon les lois de la raison ». Cette liberté est l'apanage de sa nature mixte, c'est-à-dire de sa nature à la fois sensible et spirituelle ; elle est une possibilité « naturelle » de la liberté raisonnable. L'âme humaine dans sa totalité [12] faite d'une réalité phénoménale et d'une personnalité qui participe à l'absolu, ne peut être proclamée vraiment libre que si elle possède cette deuxième liberté. Schiller pense en effet que lorsque l'homme agit d'une façon seulement raisonnable, il impose, bien que son action soit en un certain sens libre, une véritable contrainte morale à son âme ; il y a contrainte parce que l'instinct physique ne consent pas aux exigences de l'instinct moral. Ainsi en va-t-il quand une obligation intérieure nous presse d'estimer un être pour qui nous n'éprouvons pas de sympathie. Inversement l'instinct sensible, quand il agit à l'exclusion de l'instinct formel, exerce lui aussi une contrainte sur l'âme ; il y a contrainte parce que l'instinct formel résiste aux sollicitations de l'instinct sensible. Ainsi chez un homme qui se sent passionnément épris d'un être pour lequel il n'a point d'estime.

C'est cette double contrainte que la beauté a pour rôle d'abolir. Comment cela ? au cours d'un processus que la genèse des facultés humaines peut seule expliquer. Schiller complète la psychologie précédemment énoncée par une théorie du développement psychique qu'il conçoit comme suit (Lettres 19 à 21) : l'esprit est primitivement virtualité pure, état d'indétermination vide et passive. Puis les sensations qu'il reçoit et qui deviennent représentations lui font faire l'expérience de son existence dans la durée, c'est-à-dire, ainsi qu'il a déjà été dit, qu'elles l'amènent à un état de détermination. En même temps son instinct sensible surgit. Après quoi, l'esprit prend, à l'occasion de ses sensations et en rapportant celles-ci à quelque chose d'absolu, conscience de sa personnalité ou nature raisonnable et au même instant naît son instinct formel. Jusqu'à ce moment tout s'est accompli en lui conformément à une loi de nécessité. Au contraire dès que ses deux instincts antagonistes, pleinement développés, sont sous l'influence de la beauté simultanément actifs et qu'ils se limitent mutuellement, la nécessité fait en lui place à la liberté, car chacun des deux instincts empêche l'autre d'exercer sa contrainte. La liberté n'a pas, à vrai dire, été engendrée. Il serait contradictoire qu'elle l'eût été,

car la pensée et la volonté sont par définition des activités autonomes. Mais la liberté peut être entravée ; elle a des conditions naturelles d'exercice ; ce sont ces conditions que crée l'activité simultanée des deux instincts fondamentaux : elle supprime les contraintes et les déterminismes [13] qui résultent de l'action isolée de chacun d'eux, et elle abolit les états fortuits qui en sont les conséquences. Ainsi prend naissance dans l'âme humaine un état d'indétermination qui est possibilité d'être libre, c'est-à-dire pouvoir pour la pensée et la volonté de se manifester dans leur autonomie. État tout différent de l'état d'indétermination primitive, car tandis que celui-ci était vide, le nouvel état est riche de contenu, riche de toute l'expérience de la vie sensible que l'homme a faite dès qu'a surgi son instinct physique, riche de la totalité des forces humaines, puisque toutes sont à ce moment actives ensemble et que rien ne les limite. À ce nouvel état d'indétermination qui doit à la beauté sa naissance et qui est à la fois plénitude de vie harmonieuse et capacité de se déterminer librement, qui donc est liberté au sein de la vie sensible, Schiller donne, parce qu'il est senti comme un état d'équilibre et d'unité, le nom d'état esthétique. Et puisque la beauté a été la condition de sa naissance, on peut dire qu'elle a fait passer l'homme de la vie sensible à la pensée et à l'action libres ; elle a ménagé entre celle-là et celles-ci un état intermédiaire, une transition.

Cet état de liberté esthétique, Schiller l'a encore défini en disant (Lettres 14 et 15) que là où il existe paraît un troisième instinct, l'instinct de jeu dans lequel les deux instincts sensible et formel se fondent harmonieusement et agissent de concert. Il concilie donc le devenir et l'être absolu, le changement et l'identité. Il reçoit les apports du monde extérieur et il les détermine librement. Il mérite le nom d'instinct de jeu si l'on entend par jeu l'absence de contrainte, car en partageant l'âme entre la loi et le besoin, cet instinct la soustrait au déterminisme de l'une comme de l'autre. On peut également dire que dans l'état esthétique l'homme joue parce qu'il associe à une réalité sensible des idées et qu'il considère par suite la vie avec moins de sérieux, car elle perd de son importance ; ou encore parce qu'éprouvant de l'inclination pour le devoir, il le dépouille de sa gravité et le trouve facile. Ce n'est au reste pas déprécier l'état esthétique que de le caractériser par le mot de jeu. C'est attirer l'attention sur l'état de liberté et de plénitude où se trouve l'homme quand il joue ; or

cet état est entre tous ses états possibles le plus complet de tous, puisque la liberté a pour condition l'action simultanée de ses deux natures pleinement développées ; l'homme donc ne joue que lorsqu'il est pleinement [14] homme et il n'est tout à fait homme que lorsqu'il joue. En ce sens l'homme seul est capable de jouer, et on ne peut parler de jeu chez les animaux ou dans la nature inanimée qu'autant qu'ils manifestent un trop-plein de force et une obscure tendance vers la liberté. Lorsque le lion rugit sans avoir faim ni sans être provoqué par une autre bête de proie, on peut dire qu'il joue, car en gaspillant en mouvements inutiles une force surabondante, il montre qu'il n'est plus asservi au besoin physique ; il fait en quelque mesure preuve de liberté. De même la nature joue lorsque dans l'arbre elle étend plus de racines, de feuilles et de rameaux qu'il ne lui en faut pour sa conservation. Ce sont là jeux physiques, non jeux esthétiques. Ceux-ci sont le privilège de l'homme. Encore y a-t-il chez lui des jeux de l'imagination qui ne sont pas jeux esthétiques : telles les associations d'images qui se succèdent sans contrainte. Le jeu proprement esthétique ne commence que lorsque l'activité de l'imagination essaie de constituer de libres formes ; elle n'y réussit qu'avec l'aide de l'esprit autonome et législateur ; les processus arbitraires qu'elle invente sont par lui soumis à l'unité.

Schiller n'a jusqu'à présent défini la beauté que par ses effets sur l'âme humaine ; un objet est beau, a-t-il dit, lorsqu'il est capable de susciter en nous une harmonie intérieure de nos deux natures intensément actives, un instinct de jeu et un état de liberté qui sont les signes de l'humanité achevée. Schiller fait au contraire un pas dans le sens d'une esthétique objective, c'est-à-dire d'une esthétique qui définit les caractères de l'objet beau et non plus seulement leur action sur l'homme, quand, après avoir décrit l'instinct de jeu, il déclare (Lettre 15) : si l'objet de l'instinct sensible est la vie et si l'objet de l'instinct raisonnable est la forme, l'objet de l'instinct de jeu sera *la forme vivante ou la beauté* ; par forme vivante on désignera toutes *les qualités esthétiques des choses et tous les objets qu'au sens large du mot l'on appelle beaux*. Il faut, semble-t-il, comprendre (d'après le § suivant), qu'en vertu d'une sorte d'accord préétabli entre le monde des objets extérieurs et le monde de l'âme, une chose sera belle lorsque, parce qu'elle possédera une forme vivante, don de la nature ou création de

l'artiste, sa forme vivra dans notre sentiment et sa vie prendra forme dans notre entendement. En bref l'objet beau devra, pour établir entre nos deux natures [15] l'accord et l'harmonie qui sont les conditions du plaisir esthétique, être lui-même association et équilibre parfaits de matière et de forme (Lettre 16). La beauté (Lettre 25) est à la fois forme parce que nous la contemplons et vie parce que nous la sentons ; elle est à la fois notre état et notre acte. Elle est une fusion de matière et de forme qui démontre que la passivité n'exclut pas l'activité, que la dépendance de l'homme à l'égard de la vie physique ne supprime pas sa liberté morale, que l'infini est réalisable dans le fini. La beauté est un rayonnement de l'infini dans le fini, de l'absolu dans le relatif.

La beauté, soit que Schiller la définisse objectivement, soit qu'il analyse ses effets sur l'âme humaine, est un mélange de sensible et de suprasensible, de matière et d'idéal. Que cette alliance ait pu prendre naissance, qu'elle soit possible, c'est là un mystère insondable, comme l'est toute réciprocité d'action entre le fini et l'infini. Ni la raison ni l'expérience ne peuvent en rendre compte. Aussi bien la beauté n'est-elle pas, dans la pensée schillérienne, un fait d'expérience, une réalité que l'on observe et que l'on analyse. Elle n'aurait d'existence réelle que s'il était des cas où l'homme, parce qu'il sentirait pleinement sa vie temporelle et qu'il aurait une entière conscience de sa liberté, éprouverait l'intuition complète de son humanité. L'objet qui lui procurerait cette intuition serait un symbole de sa destinée réalisée et une représentation de l'infini. Mais cette intuition et cet objet n'existent jamais parfaitement. La beauté n'est en conséquence qu'un impératif de la raison (Lettre 15). La raison requiert, en vertu de son essence même, la perfection, c'est-à-dire l'abolition de toutes les limites. Elle exige en conséquence que naisse une humanité parfaite, et comme celle-ci ne peut surgir que de l'union de la réalité et de la forme, de la passivité et de la liberté, elle exige par cela même que prenne naissance un instinct de jeu qui soit lui aussi association de matière et d'esprit, de hasard et de nécessité et qu'il abolisse les limitations inhérentes à l'activité exclusive de l'un ou de l'autre instinct. Or dès qu'elle a prononcé : une humanité et un instinct de jeu doivent exister, la raison a du même coup posé à titre d'impératif : il doit y avoir des objets beaux qui sont la condition de cette humanité et qui ne peuvent

l'être que s'ils possèdent les qualités d'harmonie qu'ils doivent susciter en elle.

[16]

Si cette beauté, équilibre parfait de matière et de forme, impératif idéal, n'existe pas dans l'expérience, comment qualifierons-nous les beautés que l'expérience manifeste ? La beauté parfaite aurait sur l'âme humaine un effet à la fois apaisant et énergétique ; en maintenant les deux instincts l'un par l'autre dans leurs limites respectives, elle les détendrait également, elle apaiserait ; d'autre part elle leur laisserait une liberté égale, elle les tendrait donc également ; elle procurerait de la force. Cette parfaite réciprocité d'action de la réalité et de la forme, voilà ce que l'expérience ne nous montre jamais ; en elle il y aura toujours prédominance soit de la réalité, soit de la forme. Il y aura donc une beauté apaisante et une beauté énergique, et aucune d'elles ne sera capable de procurer à l'homme tous les biens qui sont la fin de la culture esthétique. La beauté énergique ne pourra pas apaiser ; elle procurera seulement de la force ; elle tendra l'âme au physique autant qu'au moral ; elle accroîtra notre vie affective autant qu'elle fortifiera notre nature morale. Il ne faut donc pas compter sur elle pour abolir les restes de sauvagerie et de dureté que l'on constate dans l'humanité moderne. Inversement la beauté apaisante détend l'âme tant au physique qu'au moral ; elle harmonise ; mais elle affaiblit l'énergie morale autant qu'elle diminue la violence des passions. On ne peut donc pas attendre d'elle qu'elle guérisse l'humanité moderne de la mollesse que l'on observe dans certaines classes de la société. Chacune des deux beautés répondra donc à des besoins différents, La beauté apaisante sera un besoin pour l'individu qui, tendu par la vie affective ou par ses idées, agit d'une manière unilatérale et manque d'harmonie. Le besoin de beauté énergique sera ressenti par l'individu qui est en état d'affaissement affectif ou moral. L'un et l'autre seront guéris de leurs limitations et ramenés à la totalité faite de force harmonieuse, qui est l'idéal de la nature humaine.

En proclamant qu'il existe ainsi dans la réalité deux beautés dont l'une est énergique et l'autre apaisante, Schiller estime qu'il a résolu une vieille querelle : celle qui est relative à l'action de la beauté et qui met aux prises ses défenseurs et ses détracteurs ; les uns et les autres

invoquent des arguments historiques, et raisonnant sur les effets de la beauté en général, ils affirment à son sujet ce qui n'est vrai que de chacune de ses deux espèces : [17] les premiers assurent que la culture esthétique procure de l'énergie morale ; les autres prétendent qu'elle n'affine qu'en énervant ; les exemples d'Athènes, de Sparte, de Rome et de l'Italie moderne prouvent à leurs yeux que des mœurs belles sont incompatibles avec la force morale. Le tort des uns et des autres est de vouloir résoudre leur différend en faisant appel à l'histoire et en raisonnant comme s'il n'y avait qu'une beauté. Leur dispute devient sans objet dès l'instant où l'on a compris que le concept de beauté est supérieur à l'expérience et que dans l'expérience il y a en réalité deux beautés dont l'une est énergique et l'autre apaisante (Lettre 10).

Comment la beauté apaisante détend l'homme tendu sensiblement ou moralement, c'est ce que Schiller semble s'être proposé primitivement de montrer dans la troisième partie des Lettres qu'il publia sous le titre de « La beauté apaisante ». Il paraît vraisemblable, bien qu'il ne l'ait dit nulle part, qu'il eut le projet de faire suivre cette troisième partie d'une quatrième, qui eût été consacrée à la beauté énergique. Mais Schiller n'a pas donné de quatrième partie à ses *Lettres* (son article *Sur le sublime*, publié en 1801, est considéré comme constituant cette quatrième partie) et il a, dans la troisième partie, consacré, semble-t-il, à la beauté en général plus de développements qu'à la beauté apaisante. Il décrit bien (Lettre 17) quel est le double effet de la beauté apaisante sur l'homme, comment par sa forme elle détend l'homme tendu sensiblement et comment par sa matière elle détend l'homme tendu spirituellement. Mais il revient vite (Lettres 18 et 19) à la considération de la beauté en général ; précisant et complétant ce qu'il a déjà dit, il analyse ses origines et sa genèse dans l'âme humaine de la façon que nous avons précédemment rapportée ; il montre comment elle crée en l'homme un état d'indétermination qui est liberté (Lettres 20 et 21) ; puis il énonce en termes définitifs sa conception des rapports de la beauté et de la moralité (Lettre 23), et enfin il expose longuement (Lettres 24 à 27) quelle est sur le devenir tant de l'individu que de l'espèce l'influence de la beauté, sans qu'on puisse affirmer avec une certitude absolue s'il parle de la beauté en général ou de la beauté apaisante.

De quelle manière Schiller résout (Lettre 23) le problème des relations de la beauté et de la morale, nous le savons à vrai dire [18] déjà. Il résulte de tous les développements précédents que la beauté ne peut avoir sur la moralité d'influence directe puisque, nous l'avons dit, un acte n'est, aux yeux de Schiller, moral que dans la mesure où il manifeste l'autonomie spirituelle inhérente à la personnalité. Après Kant dont il a subi profondément l'influence, il affirme que dans la résolution d'agir par devoir, c'est la pure forme morale, c'est-à-dire la loi qui parle à la volonté, et que dans la découverte de la vérité, c'est la pure forme logique qui parle à l'intelligence (Lettres 23). S'il en est ainsi, la beauté ne saurait engendrer ni pensée ni résolution ; elle ne nous fait découvrir aucune vérité ni accomplir aucun devoir (Lettre 21).

Mais l'action indirecte de l'art sur la moralité est considérable, puisque – et ici Schiller se sépare de Kant – il rend possible l'acte d'autodétermination par lequel l'homme impose sa forme à l'intelligence et à la volonté. L'homme seulement sensible n'est pas capable de se déterminer lui-même ; il a perdu son pouvoir d'autodétermination dès le moment où, accueillant une sensation, il a été par elle déterminé passivement. Il faut donc qu'il recouvre d'abord le pouvoir de se déterminer. Le rôle de la beauté est précisément de lui permettre de retrouver cette faculté. En engendrant en nous la disposition esthétique, elle brise la puissance de la sensation et elle facilite à l'homme l'affirmation de son autonomie. L'homme passe aisément de l'état esthétique à l'état logique et moral. L'homme esthétique pourra dès qu'il le voudra énoncer des jugements de valeur universelle et accomplir des actes de valeur universelle. Il suffira que des occasions s'en présentent. La beauté procure ainsi l'existence à sa volonté libre (Lettre 23) et crée pour l'individu une possibilité magnifique, celle de faire de soi ce qu'il veut et d'être ce qu'il doit être. Elle lui confère le pouvoir de dépasser par la liberté son existence finie et de toujours juger ou agir comme l'espèce ; elle l'exerce à agir en vue de fins raisonnables et le rend apte à cette action (Lettre 22). On peut donc dire qu'elle lui fait le don de l'humanité elle-même, car être homme c'est être en état de décider librement dans quelle mesure on veut le devenir (Lettre 22). D'autre part la beauté lui dispense cette aptitude sans lui demander le sacrifice de sa nature sensible, sans contredire (Lettre 24) les fins physiques qui lui ont été assignées par la nature, en lui suggé-

rant seulement [19] d'ennoblir ses tendances sensibles, de les styliser en les soumettant à des lois d'harmonie ; l'homme qui subit l'influence de la beauté, lutte contre la matière dans sa vie matérielle elle-même ; il apprend à désirer plus noblement afin de n'avoir pas à vouloir avec sublimité (Lettre 24).

Et au total, Schiller estime (Lettre 22) que l'état esthétique, s'il n'engendre directement aucune pensée ni aucun acte précis, est pourtant entre tous les états de l'âme humaine le plus fécond de tous pour la connaissance et la moralité, puisque la totalité et la liberté qui le caractérisent placent l'homme au seuil de l'infini ; elles le rendent en effet également maître de ses forces actives et de ses forces passives et elles lui donnent par suite le pouvoir de se consacrer avec la même libre aisance à toutes les activités et à toutes les manières de sentir. C'est par sa forme que la beauté exerce cette action. C'est par elle que le grand artiste contient les prétentions de la matière. Il doit donc s'efforcer de ne pas agir par le contenu de ses œuvres, de n'être ni didactique, ni moralisant, ni passionné, de ne jamais nous mettre dans une disposition particulière, mais de nous plonger dans l'état d'indétermination caractéristique d'une action esthétique absolument pure. Elle sera d'autant plus pure qu'elle sera plus générale. Les limites inhérentes au caractère particulier de chaque art rendront au reste cette action générale fort difficile : la musique agit spécialement sur notre sensibilité, la poésie sur notre imagination, les arts plastiques sur notre intelligence. Mais le très grand artiste réussira à surmonter par la forme les limites inséparables de son art, ou celles qui, dans la matière qu'il élabore, font obstacle à la pure action de la beauté.

Cette conception schillérienne des rapports de l'art et de la moralité se complète enfin par une croyance relative au développement historique de l'individu et de l'espèce humaine. Nous avons dit quelle est dans la pensée de Schiller l'évolution par laquelle l'homme doit passer de l'état sensible où il subit la nature, à l'état esthétique qui l'affranchit de celle-ci, puis à l'état moral où il la domine. Or cette évolution n'est pas seulement une idée et un impératif de la raison ; elle est aussi un développement réel attesté par l'expérience, et l'on peut, à certaines approximations près qui tiennent à des causes contingentes, en découvrir les phases dans l'histoire de chaque individu comme dans celle [20] de l'espèce. Schiller estime donc que l'idéal et

la réalité se confondent en quelque mesure ; et en ce sens l'on peut dire que pour lui comme pour Hegel l'Idée est en marche dans le monde et qu'elle s'incarne dans l'histoire.

À l'état sensible l'homme est dominé par la nature. Cet état n'a sans doute jamais existé tout à fait ; mais l'homme n'y échappe non plus jamais tout à fait. Avant que la raison n'apparaisse en lui, les choses ne l'intéressent que dans la mesure où elles assurent son existence ; il n'aperçoit pas le lien de nécessité qui unit les phénomènes ; il est changeant dans ses jugements, égoïste et indiscipliné dans ses actes. Et après même que la raison est née en lui, sa vie physique peut encore affirmer sa maîtrise de bien des manières ; on constate en effet fort souvent que ou bien sa raison proclame les idéals du désir, c'est-à-dire réclame une pérennité de l'existence et du bien-être ; ou bien que parce qu'elle est encore asservie à la vie sensible qui ignore toute loi, elle statue que le monde est dénué de fondement et qu'il faut s'arrêter au concept d'absence de fondement comme à la vérité ultime ; ou enfin la vie des sens amène l'homme à falsifier la loi morale, à la considérer comme un accident périssable, à nier qu'elle soit inconditionnelle.

Puis l'état physique fait place à l'état esthétique (Lettre 25) dans lequel, comme il a déjà été dit, l'infini et le fini se rejoignent et où l'homme par suite échappe en quelque mesure au monde et au temps : il s'affranchit d'eux en ce sens que l'imagination, en créant par un acte de liberté la beauté, projette sur les objets passagers un reflet de l'infini, la forme, qui les stabilise en des contours limités ; percevant le monde en dehors du temps, l'homme se distingue désormais de lui et il cesse de le désirer ; il le contemple et il éprouve à le contempler un apaisement. Comment l'homme vient-il à cette deuxième phase de son évolution ? La disposition esthétique, répond Schiller, est un cadeau de la nature à l'homme. Elle en a mis en lui le germe en le dotant de deux sens, la vue et l'ouïe ; ils ne perçoivent en effet les objets qu'en leur imposant une forme et ils ne jouissent d'eux que si le sens esthétique est déjà formé. Pour qu'il se développe, il faut d'autre part des hasards heureux et certaines conditions extérieures : un climat modéré qui permet de se soustraire à la domination de la nature, une situation de bien-être et d'indépendance grâce à laquelle l'homme peut s'appartenir et avoir des [21] relations avec les autres hommes. Le signe auquel on reconnaît que le sauvage échappe à l'animalité et

accède à l'humanité, c'est la joie qu'il prend à l'apparence, c'est le goût de la toilette et du jeu (Lettre 26). Goût rudimentaire d'abord qui le porte vers les objets surprenants et bizarres. L'homme les recherche parce qu'ils fournissent une matière à son activité, parce qu'ils peuvent être mis en forme par lui (Lettre 27). Ainsi s'essaie-t-il peu à peu à constituer de libres formes. Puis la forme prend progressivement possession de son être extérieur d'abord : il veut plaire par les choses qui lui appartiennent, ensuite par sa personne ; après quoi elle s'empare de son être intérieur ; elle se manifeste par l'harmonie qui s'introduit dans ses gestes et dans ses paroles. La beauté résout le conflit de ses tendances naturelles dans sa vie sexuelle en substituant la sympathie et l'amour au désir. Elle doit également le résoudre dans la vie sociale et politique en rendant possible l'avènement d'un État de la raison et de la moralité.

La beauté, en conférant progressivement à l'homme le pouvoir de ne considérer dans les choses que l'Idée et de préférer l'idéal à la réalité, le mène en effet au seuil d'une troisième et dernière phase de son développement, à savoir la phase morale.

Et au total le progrès de la raison dans l'univers apparaît comme une mise en forme de plus en plus complète du monde par l'homme : à l'état sensible, il introduit par son entendement de la forme dans ses sensations et il constitue ainsi des concepts ; à l'état esthétique son imagination crée des formes harmonieuses et projette leur apparence sur les choses pour les embellir, ou elle propose leur idéal à son être intérieur pour l'équilibrer ; à l'état moral enfin sa Raison conçoit des Idées qui sont des Formes et qui président à l'élaboration de la vérité et aux actes de la vie morale. Il devient capable de faire ce qu'il doit faire.

Les Idées de liberté politique et de Constitution raisonnable sont des Formes ainsi créées par la Raison. Comment la beauté doit permettre de réaliser cette liberté politique et cette Constitution, c'est ce que Schiller a expliqué dans la première partie de son ouvrage (Lettres 3 à 9).

[22]

II. – L'APPLICATION DE L'ESTHÉTIQUE À LA POLITIQUE

[Retour à la table des matières](#)

La politique de Schiller dans les *Lettres* est inséparable de l'idéal esthétique et moral qui vient d'être exposé, et Schiller a, dans une phrase de sa deuxième lettre au duc d'Augustenburg, bien mis en lumière la solidarité qu'il établit entre esthétique, morale et politique : si l'éducation esthétique, écrit-il en substance, confère à l'homme la faculté d'agir en être moral, seule la faculté d'agir en être moral lui donne un droit à la liberté, – comprenons à la liberté civique et politique. Ce que l'on peut encore exprimer en disant : sans beauté les caractères humains ne s'ennobliront pas ; s'ils ne s'ennobliennent pas, les hommes ne seront pas capables de moralité ; tant qu'ils ne seront pas moraux, il ne saurait être question de leur accorder de la liberté dans l'État. La liberté politique devient le cadeau ultime promis aux hommes quand ils se seront par une longue éducation esthétique rendus dignes de la recevoir.

Si l'octroi de la liberté est un idéal lointain, Schiller est d'autre part convaincu que la réalisation de celle-ci est cependant la fin vers laquelle l'humanité s'achemine spontanément dans son devenir historique. L'histoire se déroule et progresse pour que la société de la liberté puisse être un jour fondée parmi les hommes. La politique de Schiller est ainsi liée non seulement à son esthétique et à sa morale, mais encore à la philosophie de l'histoire que nous avons esquissée ci-dessus en montrant quelle était l'évolution par laquelle l'homme va de l'état sensible où il est esclave de la nature à l'état esthétique où il s'affranchit de cet esclavage, puis enfin à l'état moral où il le domine. Chacune de ces trois phases incarne un progrès de la raison, et à chacune d'elles – c'est ici que la politique de Schiller se rattache à sa philosophie de l'histoire et à sa conception du progrès de la raison dans le monde – correspond dans l'ordre social une certaine organisation politique : lorsque l'homme n'est encore qu'un être physique mû par sa vie affective ou par son entendement, il n'est capable de constituer avec les autres hommes que l'État élémentaire auquel Schiller donne

le nom de *Notstaat*, État de la nécessité. Puis quand les hommes seront devenus des caractères esthétiques, ils sauront former ensemble une société régie par la beauté ; cette société facilitera le passage [23] de l'État de la nécessité à un État de la raison, *Vernunftstaat*, qui est le but. La société esthétique servira donc d'intermédiaire entre l'État de la nécessité et l'État de la raison, de même que le caractère esthétique ménage pour chaque individu et pour l'espèce humaine tout entière la transition de la vie physique à la vie raisonnable et morale. Telle est la cohérence de la pensée des *Lettres*, et voici avec plus de détail les développements relatifs à la politique et à la philosophie de l'histoire.

Avec presque tous les théoriciens politiques du XVIII^e siècle, Schiller part de l'idée que les hommes vécurent primitivement dans une situation de nature (Lettre 3), dont il reconnaît au reste qu'elle n'a sans doute jamais existé tout à fait (Lettre 24). De cette condition les hommes seraient sortis pour échapper à l'isolement et à l'impuissance auxquels elle les condamnait et ils passèrent entre eux un contrat constitutif de l'État (l'expression *Stand der Verträge* se trouve dans la Lettre 3, au § 2). Cet État n'avait d'autre rôle que de rendre la vie en commun possible, d'assurer l'existence de la société en bridant l'égoïsme des individus, en limitant leur violence, en empêchant par la contrainte qu'ils ne se détruisent mutuellement. Il était né des besoins de la nature physique ; Schiller l'appelle État de la nécessité, *Notstaat*.

Mais l'homme, parce qu'il est un être raisonnable et libre, ne peut pas s'en contenter. Cet État l'humilie parce qu'il ne tient compte que de sa nature sensible. Sa raison par suite en conçoit un autre dont le contrat primitif aurait été passé non sous la pression du besoin, mais par clair discernement et libre choix, et devant les lois duquel les hommes s'inclineraient parce qu'elles donneraient satisfaction à leur personne morale. L'État de la nécessité doit donc faire place à l'État de la raison.

Or, de même que l'État né de la nécessité répondait à une réalité, à savoir l'obligation de limiter l'égoïsme et la violence pour que la société vive, l'État de la raison doit avoir lui aussi un fondement dans la réalité, et il ne l'aura que dans la mesure où, parce qu'ils seront devenus moraux, les hommes se conduiront conformément au devoir. L'État de la raison ne peut être construit que sur une société d'individus qui auront été transformés moralement et dont les gouvernants pourront par suite attendre qu'en toutes circonstances ils se

conduisent selon la raison. Ce jour-là l'État ne fera qu'objectiver les tendances [24] morales réelles de ses membres et ceux-ci obéiront aux lois parce qu'ils reconnaîtront en elles un reflet de leur propre volonté. Le perfectionnement de l'État doit donc partir de l'amélioration des individus. Il s'agit de former des caractères qui sachent se mettre au service des idéals de la raison. Il s'agit d'élever des hommes qui aient le courage et l'énergie d'être sages. *Sapere aude*, telle est la première maxime à leur proposer si l'on veut instaurer l'État de la raison (Lettre 8).

Ce précepte, Schiller reproche vivement à ses contemporains de l'avoir méconnu. Il dénonce leur intellectualisme exclusif et leur immoralité. Sans doute la philosophie des Lumières a-t-elle ébranlé des superstitions et des préjugés millénaires. Elle a réveillé les hommes de l'état d'indolence et d'illusion dans lequel ils avaient longtemps vécu ; elle a discrédité le règne de l'opinion et de l'arbitraire (Lettre 5, et lettre au duc d'Augustenburg à la date du 13 juillet 1793). Mais il ne suffit pas que la raison proclame la loi ; il faut encore que le cœur s'ouvre à ses prescriptions et que la volonté ait la force de les appliquer (Lettre 8). Aussi bien le progrès de la raison n'a-t-il été complété par aucun progrès moral et le XVIII^e siècle finissant donne le spectacle de graves perversions. On observe dans les classes inférieures de la société un déchaînement de tous les instincts. L'homme du peuple est redevenu une sorte de sauvage chez qui la vie sensible n'est contenue par aucun principe. Quant aux classes supérieures, on constate chez elles que les lumières de l'esprit ont eu pour conséquence un relâchement de l'énergie et une dépravation des mœurs ; elles nient les droits de la nature dans ce qu'ils ont de légitime, comme le prouvent les conventions sociales les plus arbitraires et l'affectation de décence la plus vaine. Mais d'autre part l'entendement invente des maximes qui justifient une morale matérialiste et les jouissances exclusives des sens. En bref, les hommes des classes supérieures se conduisent comme des barbares chez qui les principes ruinent les sentiments, mais qui continuent à être les esclaves de la nature et apparaissent alors plus méprisables que les sauvages (Lettre 5).

Il s'agit donc en premier lieu de corriger les deux défauts opposés des hommes du XVIII^e siècle, – excès de nature d'un côté, excès d'entendement de l'autre, selon la classe sociale à laquelle ils appartiennent –, si l'on veut que, possédant un [25] caractère moral, ils

soient capables et dignes d'échanger l'État de la nécessité contre celui de la raison et de fournir à celui-ci dans leur âme transformée une assise réelle, un fondement solide. Le problème politique est un problème moral. La tâche urgente est de réformer les caractères et les mœurs. C'est ici qu'intervient la notion d'éducation esthétique. Pour redresser les mœurs, Schiller compte sur la beauté. Elle guérira le siècle de la corruption où il est tombé, et en l'en guérissant elle résoudra le problème de l'État.

Comment cela ? très simplement, puisque, comme nous le savons déjà, la beauté a pour effet d'ennobler les caractères et de préparer la moralité. Des caractères ennoblis par l'éducation esthétique ne manqueront pas de dépouiller leur instinct de violence. Dans une société esthétique il n'y aura plus de luttes parce que les hommes s'y seront apaisés. Grâce aux caractères esthétiques, l'État de la nécessité qui avait pour rôle d'assurer l'existence de la société en empêchant les hommes de se quereller et de se détruire, deviendra inutile ; l'homme esthétique rendra possible le passage à l'État de la raison ; il ménagera la transition entre l'État de la nécessité et celui de la raison.

Mais il y a plus, et l'existence de l'État de la raison ne peut être assurée d'une façon durable que par des hommes esthétiques. Elle ne peut pas l'être par des hommes qui agissent selon leur caractère naturel, puisque celui-ci, étant égoïste et violent, tend à détruire et non à conserver. Et elle ne peut pas l'être non plus par des hommes dont on aurait développé le seul caractère spirituel, car celui-ci est libre, c'est-à-dire capable de choisir entre le devoir et l'inclination ; il peut par suite agir contre la raison et compromettre la durée de l'État. Au contraire, des hommes esthétiques, dont nous savons qu'ils sont eux aussi par définition des hommes libres, ne peuvent, même s'ils choisissent d'agir selon leur inclination, agir que noblement, car ils ont ennobli celle-ci. Bien que libres, ils ne peuvent vouloir que des choses nobles puisque leurs instincts eux-mêmes sont devenus nobles. Ce que Schiller exprime en disant que même si la forme de leur volonté change, la matière de leurs actes demeure immuablement bonne. Ils se conduiront donc toujours conformément à la loi morale. Sans avoir à prendre de résolutions sublimes, ils auront toujours le respect de la personne d'autrui. Ils sont à vrai dire seuls capables d'être des membres rigoureusement [26] sûrs de l'État raisonnable. Il n'y aura vrai-

ment de sécurité que dans un État composé de caractères esthétiques (Lettre 4).

D'autre part, des hommes esthétiques seuls sont dignes de faire partie de l'État raisonnable. Schiller statue que l'État raisonnable doit incarner non seulement les aspirations rationnelles des hommes qui le constituent, c'est-à-dire les tendances communes à tous les hommes conçus comme atomes semblables, mais encore la multiplicité des caractères naturels. L'État de la raison ne doit pas faire abstraction des tendances empiriques particulières des gouvernés : il doit légiférer à la fois pour la personne morale des individus et pour les caractères subjectifs et spécifiques. L'État ne représente vraiment les citoyens que s'il les ménage dans leur caractère individuel. Dans ce cas, il existe non pas seulement par eux, mais aussi pour eux, il les traite comme des fins autant que comme des moyens, et il est nécessaire qu'il les traite comme des fins, car les citoyens ne peuvent s'incliner devant l'État que parce qu'il se fait le serviteur de tous. Or l'État ne pourra respecter les individus même dans leurs tendances empiriques que si les individus se sont, en ennoblissant celles-ci, rendus dignes d'être ainsi traités, que si donc ils sont devenus des hommes esthétiques. Parce qu'ils seront dans la situation d'accord avec eux-mêmes qui caractérise l'homme esthétique, ils mériteront d'être honorés par l'État dans toute leur personne tant sensible que spirituelle, et l'État pourra être ce qu'il doit être : la forme où s'objectivent toutes les tendances aussi bien instinctives que raisonnables des individus. Ce que Schiller exprime en disant : l'État de la raison ne sera plus que l'interprète d'individus qui auront embelli leurs inclinations sensibles ; il ne sera que la formule plus distincte de la législation intérieure qu'ils se seront eux-mêmes donnée.

Cet État idéal, Schiller l'appelle le plus souvent État de la raison, *Vernunftstaat*, mais aussi État esthétique (*aesthetischer Staat* ; Lettre 27, § 9), et il le conçoit comme un organisme supérieur (Lettre 6) ; il est organisme parce que formé d'énergies vivantes et sensibles, comme celles d'un organe, et non pas de forces inertes et d'atomes sans vie comme un mécanisme ; et il est organisme parce que les gouvernés et les gouvernants y sont les uns pour les autres à la fois des moyens et des fins. Les citoyens sont les moyens de l'État, car l'État existe par eux, par leur libre volonté, comme tout État fondé sur un contrat [27] primitif ; Schiller, nous l'avons dit, admet la doctrine de

l'État contractuel. Mais il dépasse cette conception en affirmant que dans son État idéal les hommes seront aussi les fins des gouvernants, puisque ces derniers y auront la volonté de respecter leur existence spécifique. Inversement dans cet État les individus se laisseront sans effort déterminer par l'Idée raisonnable de la Totalité de l'État dont ils sont membres ; cette Idée agira sur eux comme une fin. Et ils se hausseront d'autant plus facilement à cette Idée que l'État leur apparaîtra tout naturellement comme étant un moyen en vue de leur bonheur tel qu'ils le conçoivent, comme existant non seulement par eux mais pour eux. En bref, l'État idéal est celui dans lequel les individus sont, parce que devenus esthétiques, à la fois capables de se représenter l'État comme leur fin, capables d'être les moyens de cet État et dignes d'être ses fins, donc capables et dignes de la liberté.

Dans la cité esthétique de l'avenir, il n'y aura ni césarisme ni servage ; les gouvernants ne contraindront pas ; ils pourront dispenser la liberté politique parce que la beauté y aura engendré la liberté morale et que la liberté morale donnera droit à la liberté civile et politique.

Dans l'État esthétique régnera même une certaine égalité, car le manœuvre lui-même, s'il a acquis l'harmonie intérieure, a les mêmes droits que le noble. Les privilèges seront donc bannis.

Enfin, dans la cité esthétique, la beauté procurera la paix intérieure, car elle réunit. Sous son influence les hommes se sentent à la fois individu et espèce, et en tant que tels, semblables les uns aux autres. Ils ne manqueront pas de vivre dans la concorde et de faire apparaître que la beauté a une vertu sociale (Lettre 27).

En attendant que puisse être réalisé cet État raisonnable esthétique de l'avenir dans lequel la sécurité, le respect de tous par tous, la concorde, la liberté civile et politique seront les fruits de la beauté, les individus ne sauraient être traités comme des fins. Soit que l'instinct étouffe en eux la raison – et ce sont des sauvages –, soit que l'entendement ne s'affirme en eux qu'en abolissant l'instinct – et ce sont des barbares –, ils peuvent être pour la collectivité une menace. Même si chez eux la raison triomphait habituellement de l'instinct, même si, selon la conception kantienne, les hommes y obéissaient fréquemment à la loi du devoir par respect pour cette loi (ainsi qu'il pourrait [28] arriver dans l'État que Schiller appelle *ethischer Staat der Pflichten*), l'on n'y saurait compter d'une manière permanente sur

la volonté raisonnable de l'homme ; l'obéissance à la raison y serait hypothétique. Dans tous ces cas, les gouvernants ne devront pas hésiter, pour ne pas devenir les victimes des gouvernés, à les traiter selon la rigueur des lois et à fouler aux pieds des individus qui se sont montrés si rebelles (Lettre 4).

L'État organique composé de citoyens esthétiques n'est au reste pas seulement un Idéal. Schiller assure qu'il a dans l'histoire existé au moins à une époque, à savoir dans l'antiquité grecque (Lettre 6). Les Grecs possédaient la simplicité naturelle des mœurs, et ils avaient d'autre part la raison, une raison qui dans leurs spéculations philosophiques et dans leurs actes partait toujours de la nature et tenait compte d'elle. Ils étaient donc des êtres esthétiques ; ils ne faisaient que sublimer en eux la nature. Il est donc normal qu'ils aient constitué ensemble des communautés organiques dans lesquelles la particularité naturelle des individus était respectée, mais dans lesquelles aussi chaque individu était capable de s'élever à l'idée raisonnable de la communauté. Dans les cités grecques, les lois exprimaient donc à la fois les mœurs et la raison. Les constitutions incarnaient toutes les aspirations sensibles et rationnelles des citoyens, toutes leurs coutumes particulières et même leur foi religieuse. Il y avait union de l'Église et de l'État. L'État était l'œuvre de tous et il était fait pour tous. Il représentait l'unité de leur personne esthétique.

Cette organisation des petites républiques grecques, qui furent des formes élémentaires de l'État de la raison, n'a pas survécu aux conditions générales de la civilisation grecque. Elle a peu à peu fait place aux États mécaniques qui sont les formes modernes de l'État de la nécessité. La cause essentielle de cette transformation doit être recherchée dans l'évolution qui s'est accomplie chez les individus. Une scission s'est produite en eux entre l'esprit spéculatif et l'esprit intuitif qui partait de la nature. L'unité de la nature humaine a été en eux rompue. Cette rupture s'est en outre compliquée d'une fragmentation, car les hommes modernes ne sont plus seulement, comme Schiller l'a expliqué pour les hommes du XVIII^e siècle, soit nature redevenue sauvage, soit entendement contraire à la nature ; ils n'agissent le plus souvent qu'avec une seule de leurs facultés ; ils ne manifestent [29] qu'une seule des virtualités dont la somme organisée constitue l'humanité complète. Cette fragmentation a été rendue nécessaire par la civilisation moderne, par la constitution des sciences et par l'organisation de

l'État. Chacune des sciences ou chacune des activités des temps modernes a en effet obligé les hommes à penser avec plus de précision ; elle a fait appel par suite à des facultés de plus en plus spécialisées. Dans les États modernes, les individus sont devenus les rouages inertes d'un mécanisme ; ils ont été voués à des tâches parcellaires qu'ils n'accomplissent plus avec toute leur humanité. L'État leur impose une certaine activité ou même la manière dont ils doivent l'exercer. Il est devenu le moteur d'un vaste mécanisme abstrait, dans lequel il n'y a plus de lien entre la loi et les mœurs. Il est étranger aux citoyens qui le composent. Des groupements de représentants qui s'interposent entre eux et lui, achèvent de lui faire perdre de vue la réalité vivante et concrète des individus ; il les traite comme s'ils n'étaient que des êtres doués d'entendement. Les gouvernés de leur côté accueillent avec indifférence des lois qu'ils sentent si peu faites pour eux. Ou encore, parce qu'ils sentent que l'État n'est plus leur chose et ne les considère plus comme des fins, ils le prennent en haine et ils se soustraient à lui par la fraude. Cette fragmentation de l'esprit et des activités a au reste permis de découvrir des vérités nouvelles et elle a en ce sens contribué au progrès. Mais elle condamne les individus à une vie incomplète et mutilée. Elle ne peut par suite pas être la vérité. Le but suprême des hommes doit rester la totalité humaine sans laquelle l'État de l'avenir manquerait d'une base réelle – et cette totalité du caractère humain, nous savons que la beauté seule peut l'engendrer. – L'art noble, tel que les Grecs nous en ont laissé les modèles, aidera les modernes à restaurer la nature noble, à rénover les caractères et les mœurs. L'État raisonnable esthétique ne pourra en attendant exister que dans les âmes ; ou bien il ne pourra, comme la pure Église et la pure République, avoir de réalité que dans quelques communautés d'élite (Lettre 27).

Telle est la solution que Schiller propose du problème politique par l'esthétique ; cette solution est ainsi intégrée par lui dans une philosophie de l'histoire selon laquelle le devenir de l'humanité, après avoir manifesté au temps des Grecs un premier épanouissement d'États esthétiques organiques, doit [30] dans l'avenir évoluer à nouveau vers un État esthétique raisonnable dont les citoyens seront capables et dignes d'être libres.

III. – LES ORIGINES DES CONCEPTIONS ESTHÉTIQUES, MORALES ET POLITIQUES DES Lettres sur l'éducation esthétique.

L'esthétique et la politique que nous venons d'exposer ne s'expliquent que par leurs antécédents, c'est-à-dire par leur genèse dans l'esprit de l'auteur et par les influences qu'elles manifestent. C'est ce qu'il reste à montrer.

1. Les conceptions esthétiques et morales de Schiller avant les Lettres, et leurs sources.

Schiller a déclaré (Lettre 1) que l'esthétique des *Lettres* reposait sur des principes kantien, et il est incontestable que l'esthétique et la morale kantienne ont laissé des traces profondes dans les *Lettres*. Mais il est vrai aussi que leurs tendances générales et plusieurs des conceptions qui s'y trouvent sont en quelque sorte préformées dans les ouvrages de Schiller antérieurs aux années où il s'est familiarisé avec la pensée de Kant. Celui-ci ne lui a donc pas fourni en matière d'esthétique des principes entièrement nouveaux qu'il se serait contenté de développer.

C'est ainsi que si l'Esthétique de Schiller dans les *Lettres* est, comme on l'a vu précédemment, inséparable de son humanisme, c'est-à-dire en somme de sa morale, cette solidarité n'est, à n'en pas douter, que persistance chez lui d'une conviction ancienne, que la lecture de Kant aurait pu bien plutôt ébranler. On sait en effet qu'une des préoccupations essentielles de Kant en écrivant la *Critique du jugement* fut d'établir que les domaines de la beauté et de la morale sont nettement distincts ; définissant la beauté par la satisfaction qu'elle procure, il montrait que celle-ci n'avait rien de commun avec la satisfaction morale. Or Schiller avait au contraire, dans ses œuvres de jeunesse, non seulement statué l'existence d'un lien entre l'esthétique et la morale ; il les avait encore à vrai dire identifiées. Il suivait en cela, ainsi que l'a montré un de ses biographes, Karl Berger (*Die Entwicklung von [31] Schillers Aesthetik*, 1894), les traces d'un philosophe

dont la pensée répondait sans doute à des aspirations profondes de sa propre nature. Le néoplatonicien anglais Shaftesbury avait affirmé que l'univers est le prototype de toute beauté et la suprême œuvre d'art, et qu'il est harmonieux et beau parce qu'il est le symbole de la vérité divine et de l'honnêteté morale. Il ajoutait que l'homme qui réalise de la vérité et de la vertu dans sa vie s'élève à l'harmonie intérieure et à la beauté et qu'il devient par suite un reflet de l'univers total. Schiller a dans certaines Dissertations de sa jeunesse exprimé des idées toutes semblables : l'harmonie du monde incarne et manifeste l'essence de Dieu ; la fin de l'artiste comme celle de l'homme qui aspire à la vertu et au bonheur est d'embrasser tout l'univers par la pensée et de faire sentir son harmonie aux hommes (cf. *Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und grosse Freigebigkeit im engsten Verstand zur Tugend*, 1779, et *Über das gegenwärtige deutsche Theater*, 1782).

Éthique et esthétique se confondent. Elles prescrivent l'une et l'autre de discerner et de reproduire l'ordre que Dieu a mis dans sa création comme dans un symbole. L'artiste doit travailler à l'ennoblissement des autres hommes. Schiller développe de nouveau cette dernière idée dans *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* (1784). L'œuvre d'art a pour fonction de cultiver le spectateur et de lui procurer une récréation supérieure. Elle agira sur le sentiment esthétique en mettant l'homme dans un état moyen où les deux extrêmes de sa vie sensible et de son intelligence cessent de le solliciter en sens contraires et se résolvent en harmonie. L'objet beau assure ainsi la liaison entre nos deux natures.

Schiller s'engage donc dans une voie qui paraît être à l'opposé de celle que l'esthétique de Kant ouvrira bientôt. En réalité ce serait faire fausse route que de statuer l'existence d'un antagonisme entre d'une part l'esthétique schillérienne conçue comme établissant un lien entre le beau et le bien, et d'autre part l'esthétique de Kant fondée sur la notion d'une séparation rigoureuse entre la beauté et la moralité. Cette interprétation serait erronée pour deux raisons : la première est qu'avant même la publication de la *Critique du jugement*, Schiller avait proclamé lui aussi que la beauté est indépendante de toute fin, sans que d'ailleurs cette conviction nouvelle eût ébranlé sa foi en [32] la possibilité d'une action de la beauté sur la moralité. L'autre raison est que l'on peut découvrir dans la *Critique du jugement* plus d'un passage où Kant exprime l'idée d'une parenté entre le bien et le beau.

Il nous apparaîtra donc plutôt qu'il y a chez Kant et chez Schiller deux idées communes : d'un côté celle de l'autonomie de l'esthétique par rapport à la morale ; d'un autre côté cependant la certitude qu'en dépit de cette autonomie, une certaine solidarité existe entre l'art et la morale.

Schiller s'était précédemment persuadé, nous l'avons dit, que l'œuvre d'art est un reflet de la totalité de l'univers. Or cette conception en contenait en germe une autre, à savoir que l'œuvre d'art est une totalité qui existe par elle-même et se suffit à elle-même, qu'elle est donc justiciable de ses seules lois et sans lien avec la morale. Cette conception nouvelle, Schiller l'a exprimée dans deux lettres à Körner [25 décembre 1788, 30 mars 1789 ²].

L'œuvre d'art est comme l'univers un être autonome, un organisme qui n'obéit qu'à sa propre législation, c'est-à-dire à la règle de la beauté. Elle n'existe donc plus en vue du spectateur et pour lui procurer un ennoblissement. Elle se désintéresse de l'effet à produire. L'art cesse d'être subordonné à toute fin extérieure d'utilité ou de moralité. Le rapport précédemment établi par Schiller entre la morale et la beauté semble détruit.

Il ne l'est à vrai dire pas. Schiller ne consent pas qu'il le soit. Artiste lui-même, il n'admet pas, car il est en même temps profondément pénétré de tendances morales, que son œuvre de poète, que l'œuvre d'art en général puisse ne pas servir au perfectionnement de l'humanité. Aussi bien dans le poème *Die Künstler* (écrit de l'automne 1788 à février 1789) exprime-t-il (dans une strophe, la troisième, qu'il supprima ultérieurement) à nouveau l'idée conçue par Shaftesbury que la beauté de la nature est le symbole de l'esprit, qu'elle procure à l'homme l'illusion d'apercevoir l'esprit dans la matière et qu'elle exerce une influence indirecte sur la moralité. Par son effet de séduction sensible elle nous détourne d'aspirer à la spiritualité excessive vers laquelle nous pourrions nous sentir attirés si la beauté n'était qu'esprit ; d'autre part elle ennoblit par son aspect spirituel les choses matérielles et elle oppose une résistance à [33] l'attraction vers le monde des sens qu'elle pourrait nous inspirer si elle n'était que matière. La contemplation esthétique, en créant ainsi en nous un équilibre des sens et de l'esprit, éloigne de nous les objets, car elle fait que nous

² Citées par Berger.

cessons de les désirer ; elle nous procure nos premières joies désintéressées (strophe 13) ; elle nous affine ; elle nous incline naturellement à accomplir notre devoir :

*der entjochte Mensch jetzt seiner Pflichten denkt,
die Fessel liebet, die ihn lenkt.*

Le coeur qui dans ses résolutions se laisse guider par la beauté n'a pas besoin de la dure notion de devoir pour bien agir ; la beauté suffit à le préserver des basses concupiscences ; il est introduit par elle dans le monde de l'esprit ; il devient moralement libre (strophes 7, 8, 22). L'art prépare donc à la moralité, comme Schiller le dira dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*. Il y prépare d'une manière qui ressemble fort à celle que Schiller décrira dans les *Lettres*, puisqu'il dit déjà que la beauté nous rend libres en nous affranchissant du joug de la vie sensible. Le poème *Die Künstler* annonce encore les *Lettres* en développant l'idée que la beauté a, depuis les temps primitifs de l'humanité jusqu'au XVIII^e siècle, procuré plus d'un bienfait à la civilisation et à la culture. Ce sont les artistes qui révélèrent à l'humanité dans les symboles de la beauté, les grandes idées métaphysiques, religieuses, morales, civilisatrices dont elle a vécu (strophe 4). Ils conçurent la divinité comme l'incarnation de toute beauté et la quintessence des qualités les plus parfaites qu'ils constataient chez les hommes les meilleurs. Ils imaginèrent l'idée d'immortalité pour résoudre harmonieusement les discordances de la vie terrestre. Ils ouvrirent les voies à la science en découvrant aux savants l'harmonie des lois de la nature. Ils propagèrent la morale en enseignant les devoirs sous la forme de mythes et de fictions belles. Ils rendirent les hommes sociables en les rapprochant autour de l'aède qui sur sa lyre chantait les exploits des Titans et des géants.

L'art est enfin pour l'humanité le but suprême, car la fin assignée aux efforts de l'homme est une civilisation qui saurait se parer de beauté. La science elle-même y paraîtrait sous une forme belle. Les savants y organiseraient leurs vérités en [34] systèmes harmonieux qui seraient de véritables œuvres d'art. La science et la beauté se confondraient. Schiller dans le poème *Die Künstler* identifie donc à nouveau,

comme au temps de sa jeunesse, beauté, vérité et moralité. L'œuvre d'art, symbole de la science et de la morale, est à la fois sa propre fin et un moyen d'améliorer les hommes.

En 1790 paraît la *Critique du jugement*. L'agréable, y disait Kant, dispense un plaisir à nos sens ; il présente pour eux un intérêt matériel. Le bien cause du plaisir à la raison par son seul concept ; il donne satisfaction à un besoin moral. La satisfaction que nous prenons à la beauté est au contraire libre de tout intérêt et de tout concept. Elle est sans rapport avec nos besoins sensibles ou moraux. Le plaisir que nous éprouvons en présence d'un objet beau n'a pas son fondement dans la considération des qualités de cet objet ; il naît chez le sujet lorsque celui-ci, indifférent à l'existence de la réalité belle, à sa logique, à sa perfection ou à son utilité, ne considère que sa forme. En contemplant cette forme nous sentons qu'entre notre imagination, faculté du multiple, et notre entendement qui en créant la forme réduit la multiplicité à l'unité, s'établit un accord qui n'a pas un concept pour fondement. Nous jugeons alors que l'objet qui nous procure cet accord est beau, et ce jugement est à la fois singulier, c'est-à-dire valable pour le seul sujet, et pourtant universel. Il est singulier parce qu'il exprime un sentiment du sujet ; il est universel parce qu'en l'énonçant nous avons la conviction que, soumis au jugement des autres hommes, il obtiendrait l'adhésion de tous. Le beau est donc ce qui plaît universellement sans concept. En outre, l'impression d'harmonie qu'en présence de l'objet beau nous sentons naître entre nos facultés de représentation, nous donne l'impression d'une finalité, comme si la nature avait en vue notre satisfaction esthétique. Le jugement esthétique est toutefois pur de toute fin subjective, puisqu'il est désintéressé, et pur aussi de toute fin objective puisqu'il ne se rapporte à aucun concept. La beauté n'a donc que la forme de la finalité ; elle est perçue sans représentation de fin. Et en définitive le sentiment d'accord et d'harmonie éprouvé en face d'un objet beau est un libre jeu d'où résulte un libre plaisir qui n'est ni une inclination – car l'inclination est intéressée – ni une estime pour l'objet beau, mais une sorte de [35] faveur que nous lui accordons. La beauté pure est ainsi quelque chose de vague (*pulchritudo vaga*) ; par exemple une simple arabesque. Au contraire la figure humaine, belle seulement par son expression mora-

le, n'est pas authentiquement belle, car sa beauté dépend d'un concept (*pulchritudo fixa* ou *adhaerens*).

Mais d'autre part Kant, s'il insistait sur l'indépendance de l'esthétique à l'égard de la morale, établissait pourtant un lien entre ces deux disciplines, car il statuait que la beauté est le symbole de la moralité, que c'est à ce titre qu'elle plaît et qu'elle prétend à l'adhésion de tous. Comme l'acte moral, le jugement de goût est en effet désintéressé et comme lui il a en vue l'intelligible. Kant affirmait que par suite en présence d'un objet beau l'esprit a conscience d'être en quelque sorte ennobli et élevé au-dessus de la simple aptitude à éprouver du plaisir par le moyen des impressions sensibles. Il assurait que le vulgaire bon sens lui-même tient en général compte de cette analogie et que nous désignons souvent les objets beaux de la nature ou de l'art avec des noms qui semblent procéder d'une appréciation morale ; par exemple quand nous appelons des édifices ou des arbres majestueux ou magnifiques, ou que nous parlons de paysages riants et gais. Il concluait en disant que le goût rend en quelque manière possible une transition de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel sans qu'il y ait un saut trop brusque, car il représente l'imagination, même quand elle est en liberté, comme déterminable selon les fins de l'entendement, et il enseigne à trouver dans les objets des sens, même s'ils sont sans attrait sensible, une libre satisfaction ³.

Si tels sont les deux thèmes fondamentaux de la *Critique du jugement* – la sphère de l'esthétique est autonome ; cependant beauté et moralité sont parentes –, on voit qu'ils ne bouleversaient pas les convictions auxquelles Schiller était précédemment arrivé, puisqu'il avait à sa manière développé dans *Die Künstler* des conceptions analogues. On sait qu'il lut et relut la *Critique du jugement* en 1791 et 1792, qu'il se familiarisa avec elle et avec les tendances essentielles de la philosophie de Kant. L'influence que ces lectures exercèrent sur lui est indéniable. [36] Elle est manifeste dans différents écrits en prose, dans lesquels, avant les *Lettres*, son idéal esthétique et moral continue à se constituer et dans lesquels tout en réglant sa pensée sur celle de Kant, il combine des affirmations kantienne d'une manière

³ Critique du jugement, § 59. De la beauté, symbole de la moralité.

qui lui appartient en propre (cf. à Körner, janvier 1792). Ces écrits sont essentiellement :

1. Deux articles consacrés à l'esthétique de la tragédie *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* et *Über die tragische Kunst* qu'il publie en 1792 dans la *Neue Thalia*.
2. La série des Lettres à Körner connues sous le nom de *Kallias*. Elles furent écrites entre le 25 janvier et le 23 février 1793. Schiller avait eu l'intention de les publier sous la forme d'un dialogue qui eût porté ce titre. Elles n'ont été livrées au public qu'en 1847 en même temps que la Correspondance avec Körner.
3. L'article *Über Anmut und Würde* composé aux mois de mai et juin 1793.
4. Le compte rendu des poésies de Matthison paru dans les numéros des 11 et 12 septembre 1794 de *l'Allgemeine Literaturzeitung*.

Dans le premier des articles sur la tragédie (*Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*), Schiller assure que l'art a pour fin de nous procurer un libre plaisir qui résulte de la représentation des objets, et il affirme que ce plaisir est causé par leur seule forme ; c'est renoncer à prétendre que la morale est la fin de l'art et c'est répéter, en employant maintenant une formule kantienne, ce qu'il avait déjà dit dans *Die Künstler*, à savoir que la contemplation de la beauté éloigne de nous l'objet en tant que réalité. Il doit à Kant de s'être confirmé dans cette croyance ; elle est désormais définitive chez lui. Il ajoute que le libre plaisir naît de la seule forme des objets lorsqu'il y a dans celle-ci un arrangement et un ordre tels qu'elle semble avoir en vue la satisfaction de notre être moral ; la forme d'une représentation belle nous fait éprouver le sentiment d'une convenance entre cette représentation et notre nature humaine qui a pour caractère spécifique d'être morale. Elle affecte notre nature morale et s'harmonise avec elle. Aussi bien l'art, s'il n'a pas de fin morale, a-t-il du moins des effets moraux. La beauté [37] fortifie nos sentiments moraux. Dans la suite du même article, Schiller soutient que les représentations

capables de devenir, dans les conditions qu'il vient de définir, les moyens du libre plaisir esthétique, doivent appartenir aux catégories du vrai, du parfait, du beau, du bien, du pathétique et du sublime. Et il distingue d'un côté les beaux-arts qui ont pour fin essentielle la représentation du vrai, du parfait et du beau et qui satisfont avant tout l'entendement et l'imagination, et d'un autre côté les arts pathétiques, *rührende Künste* ; ils se proposent essentiellement de représenter le bien, le pathétique et le sublime ; ils affectent principalement la raison et l'imagination. Comment les représentations pathétiques et sublimes peuvent-elles éveiller en nous le libre plaisir qui est la fin de tous les arts ? en nous faisant d'abord passer par un déplaisir qui en face d'un objet pathétique naît de notre souffrance, et qui en face d'un objet sublime surgit de notre impuissance à l'embrasser complètement par l'imagination. Ce déplaisir qui est une discordance est toutefois suivi d'un plaisir dès l'instant où nous savons prendre conscience que nous sommes spirituellement supérieurs à toute cause de discordance, que nous sommes capables de la surmonter par notre raison qui se soumet toutes choses. Ce plaisir, nous le ressentirons au spectacle d'une tragédie chaque fois que la loi morale nous sera représentée en conflit avec les forces de la nature, instincts et passions, nécessité physique et destin, et que de ce conflit elle sortira triomphante. La satisfaction que nous éprouverons sera entre toutes la plus élevée possible ; elle nous convaincra en effet que notre nature morale a le pouvoir d'affirmer sa suprématie sur notre égoïste désir de bonheur. Voilà pourquoi, ajoute Schiller (dans le deuxième article sur la tragédie : *Über die tragische Kunst*), une philosophie qui, comme celle de Kant, s'efforce de diminuer notre égoïsme et la conscience de notre moi en attirant notre attention sur des lois morales universelles, crée chez les individus la sublime disposition d'esprit qui leur permet de ressentir du plaisir même en présence de la douleur ou dans la douleur.

L'on aperçoit quelles sont dans ces deux articles les traces laissées par la pensée kantienne. Non seulement Schiller définit comme Kant la beauté par son effet sur l'homme, non seulement il assure comme lui que l'objet beau agit par sa forme et procure un plaisir désintéressé, mais encore il soutient que les arts [38] pathétiques ne suscitent le plaisir esthétique que par le moyen de représentations morales, et il ne tient une représentation pour morale qu'autant que, conformément à la conception kantienne, elle atteste la victoire de la volonté sur la natu-

re. Il développe ainsi une notion du sublime par laquelle il intègre en quelque mesure l'éthique kantienne dans son esthétique. Il pouvait au reste s'y sentir autorisé par Kant lui-même. Celui-ci n'avait-il pas écrit (dès l'année 1764 dans les *Observations* sur le beau et le sublime) que la vraie vertu seule est sublime ? n'avait-il pas dans la *Critique du jugement* affirmé que les définitions du beau et du sublime sont toutes deux dans un rapport de finalité avec le sentiment moral ? Le beau nous prépare en effet à aimer de façon désintéressée et le sublime à estimer même contre notre intérêt⁴. On voit d'autre part que Schiller donne une adhésion explicite à la morale kantienne et qu'il semble ainsi renoncer à son idéal hellénisant d'une humanité harmonieuse en qui la nature et l'esprit s'équilibrent. On peut supposer que la morale kantienne avait séduit son instinct d'héroïsme. Ne disait-il pas dans une de ses Dissertations de jeunesse (*Über Güte und Tugend*) son admiration pour la vertu stoïque de Marc-Aurèle ? et n'était-ce pas une conduite morale toute kantienne que suggérait une poésie telle que *Résignation* (1786) dans laquelle le poète faisait le sacrifice de sa passion sans espérer d'autre récompense que les biens intérieurs ? Il avait il est vrai précédemment célébré la passion exclusive dans plus d'une poésie de jeunesse (*Der Venuswagen – Männerwürde – An einen Moralisten – Der Kampf* ou *Freigeisterei der Leidenschaft*). Ce ne fut qu'une flambée et l'on peut dire qu'à partir du jour où il renonça à l'apologie de la passion, il chercha la vérité en matière morale dans deux directions différentes : tantôt en préconisant une morale d'harmonie qui fait au corps et à la vie affective leur part, mais qui les équilibre par de l'esprit ; tantôt en prônant le rigorisme kantien. Il hésitera entre ces deux tendances jusqu'à ce que dans l'article *Über Anmut und Würde* puis dans les *Lettres* il tente d'établir entre elles deux conciliations différentes.

[39]

C'est encore vers la morale de Kant qu'à la phase suivante de sa pensée, dans le troisième des écrits que nous avons mentionnés, le *Kallias*, Schiller se tourne en vue de fonder rationnellement l'esthétique, et c'est la croyance fondamentale de cette morale, la

⁴ Critique du jugement. Allgem. Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urteile, édit. Reclam, p. 123 et s.

croyance à la liberté, qui lui fournit les prémisses d'une déduction nouvelle au terme de laquelle il doit découvrir le concept objectif du beau. On sait que Kant avait nié la possibilité de ce concept. La beauté, avait-il dit, exprime une disposition du sujet, non un concept, et il ne s'était qu'à peine demandé si l'accord qu'il croyait constater entre l'entendement et l'imagination du sujet n'avait pas une base objective dans certains rapports ou certaines qualités de l'objet beau. Schiller, qui, sur ses traces, avait, dans le premier des articles sur la tragédie, fait dépendre la beauté de la seule représentation que nous avons d'elle, prétend maintenant dépasser son prédécesseur : nous ne jugeons, assure-t-il, qu'un objet est beau que s'il possède certaines qualités. Quelles doivent être ces qualités, c'est ce que Schiller, partant de la morale de Kant, établit par la dialectique déductive que voici : La beauté ne doit pas être cherchée dans le domaine de la raison théorique, car le jugement esthétique ne ressortit pas à la connaissance logique ou téléologique ; elle appartient au domaine de la raison pratique ; il faut que le jugement esthétique soit, comme le jugement moral, d'accord avec la forme de la raison pratique. Bien que l'objet beau soit une création de la nature, il ne sera beau que si la raison découvre en lui des Idées morales qui par définition appartiennent à un monde autre que celui de la nature, au monde de la liberté. Kant eût opposé que raisonner ainsi, c'est altérer la pureté du jugement esthétique. Schiller ne s'arrête pas à cette objection. Le domaine de la raison pratique, continue-t-il, comprend : 1° des actes libres ou moraux, c'est-à-dire des actes de la volonté se déterminant en considérant la seule forme de la raison et en se mettant d'accord avec elle ; 2° des actes non libres, qui sont des effets de la nature et ne peuvent être que par hasard d'accord avec la forme de la raison. Les objets de la nature sont semblables aux actes non libres. Nous ne pourrions donc les trouver d'accord avec la forme de la raison pratique que si nous commençons par leur prêter le pouvoir qui leur manque de se déterminer eux-mêmes. La liberté que nous leur attribuerons ainsi ne sera donc pas la liberté humaine, car celle-ci [40] consiste à se décider selon la raison. Ce sera la seule liberté dont ils sont capables, celle de se déterminer selon leur être propre, c'est-à-dire selon la nature. Et comme il y a entre cette liberté et la liberté humaine une analogie formelle, nous dirons des objets dans lesquels nous croirons la découvrir, qu'ils possèdent, sinon la liberté, du moins l'apparence de la liberté. Tels sont précisément les objets beaux. Un jugement esthétique est un jugement

porté sur un objet non libre auquel la raison pratique prête de la liberté parce que cet objet lui paraît présenter de l'analogie avec la liberté humaine. La beauté est donc la liberté dans l'apparence, *Freiheit in der Erscheinung*. Toutefois pour que nous attribuions ainsi de la liberté à un objet, deux conditions seront nécessaires : 1^o il conviendra de n'appliquer la forme de la raison pratique qu'à la forme de l'objet beau, puisque – Schiller en reste d'accord avec Kant – le jugement esthétique ne concerne que la forme de l'objet beau. Nous devons donc faire abstraction des causes ou des fins de son existence, et notamment ne pas rechercher si cet objet est déterminé par une intention morale, car s'il l'était, il ne dépendrait plus de lui-même et il serait, non plus l'analogie, mais le produit d'une Idée de la raison pratique. La finalité morale d'une œuvre d'art lui est hétéronome ; elle ne peut donc pas contribuer à la beauté. Elle n'y met pas non plus obstacle ; mais l'objet beau ne restera beau en dépit de l'Idée morale introduite par l'artiste, que dans la mesure où il aura su la dissimuler et faire qu'elle paraisse aller de soi et surgir librement de la nature de l'objet. Quant à la deuxième condition qui nous permettra d'attribuer la liberté à un objet beau, elle sera réalisée lorsque – c'est ici que Schiller croit découvrir le critère objectif du beau – l'objet considéré possédera une certaine qualité qui le distingue de la masse des objets insignifiants, à savoir la régularité. La régularité grâce à laquelle un objet ressemble à une œuvre de la technique ou de l'art, sollicite l'esprit à en rechercher la cause et à constater qu'elle n'est pas déterminée par des motifs externes ; il en vient ainsi à l'idée qu'elle se détermine elle-même comme l'homme libre se détermine lui-même. En bref, un objet régulier nous invite à lui prêter la forme de la liberté. Et comme la régularité nous apparaît alors comme une forme extérieure sous laquelle transparaît la forme de la liberté, on dira qu'un objet régulièrement beau est la forme d'une forme, ou encore qu'un objet est [41] beau s'il paraît surmonter sa régularité et être libre de toute règle qui serait imposée du dehors. Il faut, pour que nous le proclamions beau, que sa forme paraisse jaillir de son autonomie et résulter du principe intérieur de son existence. Nous aurons alors l'impression que la règle est à la fois suivie et donnée par l'objet, qu'il y a accord absolu entre l'être intérieur et la forme externe. Dans ce cas l'on pourra parler non plus seulement d'autonomie, mais encore d'héautonomie. Il y a au contraire forme artistique sans qu'il y ait beauté, dans tous les cas où la forme se présente sous un aspect conceptuel, logique et fortuit que

l'entendement de l'artiste semble avoir imposé à la nature propre de l'objet. Ainsi la forme sphérique qu'un jardinier donne à un arbre en faisant violence à la nature de celui-ci. De même un édifice est régulier et parfait lorsque toutes ses parties résultent de son concept et de sa fin ; mais il n'est beau que s'il paraît libre, c'est-à-dire si sa forme paraît surgir de lui sans intention. Il ne pourra au reste jamais paraître tout à fait libre, car ses portes, ses fenêtres, ses cheminées rappelleront toujours sa destination. Au contraire une ligne serpentine qui se modifie insensiblement est belle car son mouvement semble volontaire ; il a une apparence de liberté. Schiller est ainsi conduit à définir la beauté non plus seulement comme « liberté dans l'apparence », mais encore comme une libre représentation de la perfection, ou comme la nature dans la règle : *Schönheit ist Natur in der Kunstmässigkeit*. Cette deuxième formule ne modifie pas la première, puisque par nature il entend la liberté. Elle la précise en exprimant qu'une forme artistique – *Kunstmässigkeit* – est la condition sans laquelle nous n'attribuerions pas la liberté à l'objet beau. Aussi tout ce qui contrarie la liberté nuit à la beauté ; par exemple la raideur des attitudes, l'artifice dans les manières et les mœurs, toute offense à la nature dans les coutumes et les lois. Une action vertueuse ne devient aimable que par la beauté, c'est-à-dire par la liberté. Si elle paraît accomplie sous la contrainte de la loi morale, elle n'inspire plus d'inclination, mais seulement de l'estime. Et au total l'on peut dire qu'un objet beau est le symbole et le modèle de la liberté que nous devons réaliser dans notre vie morale. Il nous donne l'illusion de pénétrer dans le monde suprasensible. « Tout être beau de la nature est un témoin qui me crie : sois libre comme moi, et qui m'invite à découvrir la liberté qui est en lui ». « Nul [42] homme n'a prononcé de parole plus sublime que le mot de Kant : détermine-toi toi-même. Cette grande idée de l'autodétermination nous est reflétée par certains phénomènes de la nature et nous l'appelons beauté » (à Körner, 18 février 1793).

Telle est la démonstration par laquelle Schiller estime avoir découvert le concept objectif du beau et avoir dépassé Kant. Il assure cependant que ce philosophe lui donnerait son approbation. Il en voit la preuve dans certaines affirmations de la *Critique du jugement*. Kant n'y a-t-il pas écrit : la nature est belle quand elle ressemble à l'art ? n'est-ce pas faire de la régularité une condition de la beauté, car comment la nature ressemblerait-elle à l'art sinon par sa conformité à

la règle ? Et Kant a encore écrit : l'art est beau quand il ressemble à la nature. N'est-ce pas faire de la liberté la condition essentielle de la beauté de l'art, car l'art ne peut ressembler à la nature que s'il possède la liberté de la nature ? Kant a donc reconnu que la beauté, c'est la nature dans la règle, que l'objet existe par lui-même, mais qu'il doit sembler exister par une règle.

L'on voit comment, dans le *Kallias*, Schiller dépasse un peu l'esthétique de Kant. De cette esthétique il retient l'affirmation que l'objet beau est celui qui nous plaît exclusivement par sa forme. Avec Kant, il assure en outre que cette forme doit être le symbole de la moralité, la moralité étant conçue par lui, comme elle l'est par Kant et comme il l'avait déjà définie dans les articles sur la tragédie, sous les espèces d'un impératif formel qui nous prescrit d'agir librement par respect pour la seule loi. Schiller tend ainsi vers l'esthétique qui dans les *Lettres* fera de la personne humaine, incarnation de la liberté, le modèle par excellence de la beauté. Mais il se met en une certaine opposition avec Kant en assurant qu'il existe un critère objectif de la beauté, à savoir la régularité artistique de l'objet beau, laquelle nous incite à découvrir en lui le symbole de la liberté. Kant au reste ne repoussait pas complètement l'idée que le beau a des caractères objectifs ; mais il ne l'admettait qu'en ce qui concerne la beauté adhérente, laquelle suppose la perfection du type, et il reconnaissait que ce jugement de perfection qui suppose la convenance de l'objet à sa fin constitue dans le jugement esthétique un élément non esthétique qui rend ce dernier impur en quelque mesure.

[43]

Schiller a dans le *Kallias* traité de la beauté en général. Dans l'avant-dernier des articles précédemment cités, dans *Über Anmut and Würde* (1793), Schiller considère spécialement la beauté humaine. Il est manifeste que sa pensée se concentre de plus en plus autour du problème des rapports de l'art et de la moralité, et s'il a dans le *Kallias* fait de la beauté le symbole de la liberté morale, il accomplit ici un pas de plus en proclamant qu'il existe une beauté humaine véritablement morale, à savoir la beauté gracieuse. Ce n'est pas à dire qu'il identifie absolument beauté et moralité, car outre que la beauté humaine peut seule être à ses yeux une beauté morale, il admet d'autre

part que toute beauté humaine n'est pas nécessairement morale. Il statue en effet l'existence de deux beautés humaines. Il y a d'un côté la beauté humaine telle qu'elle sort des mains de la nature. Elle n'a avec la moralité d'autre relation que celle qui est inhérente à tout objet beau ; elle est comme lui symbole de la liberté parce qu'elle nous invite à lui en prêter la forme. Schiller appelle cette beauté « architectonique ». Il y a d'autre part une beauté humaine plus haute, parce qu'elle est l'expression de la personnalité dans ce qu'elle a de spécifiquement moral. C'est la beauté gracieuse.

La beauté architectonique existe partout où la nécessité naturelle se manifeste sous des dehors bien proportionnés. Chez Vénus, c'est l'harmonie de ses membres, l'agrément de son teint, la sveltesse de sa taille, toutes qualités qu'elle possède dès sa naissance. La beauté architectonique est donc une manifestation particulièrement heureuse des fins que la nature s'est proposées en ce qui concerne les êtres vivants ; chez l'homme beau ou la femme belle, la nature a, comme par une faveur spéciale, fait apparaître ces fins mieux que chez d'autres êtres organiques ; la régularité de leur forme les manifeste, et il va de soi que c'est par cette régularité, non par les fins naturelles qui l'expliquent, que l'homme beau ou la femme belle plaisent à nos facultés de représentation, puisque la beauté dépend de la forme et non du contenu, ainsi que Schiller continue à le croire avec Kant. Une forme humaine bien proportionnée n'est toutefois que la condition de la beauté architectonique. Pour que celle-ci existe, il faut encore que cette forme humaine satisfasse notre raison, et elle ne satisfera notre raison que si celle-ci peut lui attribuer une signification suprasensible en lui associant une idée. Schiller avait dans le *Kallias* assuré qu'en présence d'un objet régulier la [44] raison se sentait sollicitée à lui prêter la forme de la liberté et à la transformer en symbole de l'Idée. Il déclare de même ici qu'un être humain ne possède la beauté architectonique que si par ses heureuses proportions il nous convie à discerner en lui une Idée ⁵. La beauté apparaît ainsi comme étant citoyenne de deux univers. Elle est par sa naissance une fille de la nature ; mais elle appartient par adoption au monde de la raison. C'est pourquoi le goût est une faculté intermédiaire entre l'esprit et les sens et sa fonction est de lier (ainsi que Schiller l'avait affirmé dès l'article de 1784 que nous

⁵ Cf. K. Berger, p. 169-176.

avons déjà cité, *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet*) les deux natures de l'homme en conciliant l'estime de la raison à un être sensible dans lequel il aperçoit une Idée, et en gagnant l'inclination des sens à un être rationnel auquel il prête une enveloppe sensible.

Mais il y a une beauté humaine supérieure à la beauté architectonique. C'est la beauté gracieuse qui est possible même chez un être humain dénué de beauté naturelle. C'est une beauté inhérente aux mouvements, par exemple à la voix ou aux gestes ; et elle peut disparaître du sujet sans que l'identité de celui-ci soit modifiée ; Vénus, déesse de la beauté, possède aussi la grâce ; mais elle s'en dessaisit en donnant sa ceinture à Junon ; elle n'en reste pas moins la déesse de la beauté. La Grâce est donc un mouvement fortuit, car seul un mouvement fortuit peut cesser sans que le sujet éprouve par cet arrêt aucune altération de son être. Au contraire un mouvement nécessaire est lié à la nature sensible du sujet et s'il perd sa qualité, le sujet n'est plus lui-même. La respiration de Vénus est nécessairement belle et si cette respiration cesse d'être belle, Vénus n'est plus la déesse de la beauté. Enfin et surtout la grâce est une beauté qui est fondée dans la personne morale et dont l'âme est le principe. C'est le motif même pour lequel elle ne peut être que beauté mobile, car comment une modification de l'âme se manifesterait-elle dans les sens autrement que par un mouvement ? Ce n'est pas à dire que tous les mouvements qui procèdent d'un sentiment moral soient capables de grâce. Il faut distinguer entre mouvements volontaires et mouvements involontaires. Les premiers, même quand ils sont moraux, ne possèdent pas la grâce ; ils résultent [45] en effet d'une résolution ou d'une fin et non pas immédiatement du sentiment moral. Seul un mouvement involontaire laisse paraître immédiatement l'état moral auquel il est nécessairement lié et seul il peut être gracieux. Quand un homme nous tient des discours, nous cherchons à deviner son être véritable non dans ses paroles qui sont volontaires et révèlent le caractère qu'il désire qu'on lui attribue, mais dans ses manières et ses gestes, c'est-à-dire dans les mouvements qu'il ne veut pas. La grâce ne peut en conséquence pas être apprise. Celle des acteurs et des maîtres de danse sera toujours artificielle. Au total la grâce, privilège de l'homme, manifeste sa liberté morale et exprime son mérite personnel. C'est l'esprit modelant le corps et transparaissant dans les mouvements involontaires.

Mais s'il est vrai que la beauté appartient par sa naissance au monde de la nature, comment une cause morale dont l'origine est en dehors du monde des sens peut-elle engendrer la beauté gracieuse ? comment la beauté gracieuse, si elle était déterminée par la contrainte de notre nature morale, pourrait-elle sembler surgir de la nature comme son libre effet ? Schiller répond : la personne morale ne produit pas à proprement parler la beauté gracieuse. Elle en est seulement une condition. Elle ne la rend pas nécessaire, mais il est des cas où elle la rend possible : c'est lorsqu'elle ne se heurte pas à une résistance dans la nature sensible. Il en ira ainsi chez les caractères en qui la vie raisonnable et la vie sensible sont naturellement d'accord. La nature exécute alors les mouvements de l'esprit tout en gardant l'apparence d'être libre. L'esprit dicte les mouvements gracieux sans les imposer. La nature approuve l'impératif de l'esprit ; elle lui obéit par inclination et plaisir, et les mouvements involontaires gracieux sont la manifestation de cette obéissance spontanée. Tout se passe comme dans un État libéral où le souverain n'a pas besoin de recourir à la contrainte pour faire régner la liberté ; il suffit, pour qu'elle s'affirme, qu'il abandonne les citoyens à eux-mêmes. Et l'individu en qui se trouve réalisé cet accord des deux natures est une belle âme. Les devoirs les plus pénibles et les sacrifices qu'il obtient de son instinct naturel, ont l'air d'être l'effet spontané de cet instinct même. La grâce de ses gestes est l'expression visible de son harmonie intérieure, de son humanité achevée. Il est moral non pas seulement dans tel ou tel de ses actes, mais dans son être tout entier. Employant pour la [46] première fois, semble-t-il, le mot de jeu dans le sens d'absence de contrainte, Schiller déclare que chez l'homme gracieux l'harmonie de l'inclination et du devoir transparaît en une beauté qui est beauté de jeu.

On se rappelle que Schiller avait, dans le second des articles sur la tragédie, exprimé son admiration pour la morale de Kant, et que dans le *Kallias* il semblait s'être approprié cette morale. L'article *Über Anmut und Würde* montre que contre le rigorisme kantien il conçoit maintenant une moralité qui résulterait de l'action conjuguée de nos deux natures et non d'une contrainte exercée par la volonté sur la vie sensible. Il reproche maintenant à l'idée kantienne du devoir une dureté qui exclut toute grâce sensible ; il lui semble que l'impératif de Kant a la forme d'une loi étrangère qui comprime la nature et suggère de rechercher la perfection morale dans les voies de l'ascétisme.

Schiller paraît de nouveau, comme dans sa période prékantienne, faire consister la moralité dans l'harmonie de nos deux natures, et penser que la vertu se manifeste par une inclination au devoir, par une joyeuse obéissance à la raison.

Il admet en réalité qu'il peut y avoir deux morales : il reconnaît en effet que la moralité gracieuse n'est pas toujours possible. L'homme est assujéti à la loi de la nature par les nécessités de sa conservation ; elles le poussent à n'agir que comme un être sensible ; elles mettent donc obstacle à la réalisation de sa belle humanité ; des conflits surgissent entre son instinct et sa raison. Dans ce cas la volonté libre aura pour devoir de préférer à l'exigence de la nature la sentence de la raison. La volonté peut certes faire usage de sa liberté à l'encontre de la raison ; mais c'est en faire un usage indigne ; c'est vouloir par désir. Elle a une obligation morale à l'égard de la loi de la raison et elle prouvera son autonomie en confiant la décision à la raison qui oblige inconditionnellement. La volonté limite alors l'instinct et l'empêche d'imposer sa contrainte. L'homme n'agit plus avec toute son humanité ; il n'est plus une belle âme ; il maîtrise ses instincts par sa nature raisonnable ; il devient héroïque et sublime. Il s'élève à la pure spiritualité. L'expression sensible de cette domination de la nature par l'esprit, c'est la dignité qui s'oppose ainsi à la grâce.

Schiller ne répudie donc pas la morale kantienne. Il se contente de ne plus la représenter comme la seule morale [47] possible. Il lui accorde une place à côté de la morale de l'harmonieux équilibre, dans tous les cas où celle-ci se révélera insuffisante. Il statue : l'homme doit faire avec tout son être ce qu'il peut accomplir dans les limites de son humanité, et il doit au contraire obéir à l'impératif de la raison pratique, lorsque son imperfection naturelle l'oblige à dépasser les limites de son humanité. Les deux morales se complètent l'une l'autre.

Au reste la grâce et la dignité ne s'excluent pas. Elles peuvent être réunies dans un même état. La dignité n'aura de crédit auprès d'autrui que si elle se fait gracieuse. Celui qui impose un devoir à autrui doit le présenter comme un acte d'affection afin d'écarter toute attitude de supériorité blessante. Inversement la grâce ne prend de valeur que lorsque par la dignité elle transforme les devoirs qu'elle accomplit avec inclination en actes de sa volonté. Et il faut pour que l'expression d'humanité soit parfaite la réunion de la grâce et de la dignité dans la

même personne. Schiller assure que cet idéal est celui qui s'exprime dans les œuvres de la sculpture grecque.

La nouveauté de l'article *Über Anmut und Würde* nous paraît être en définitive dans l'affirmation qu'il existe à côté de la beauté architectonique une beauté gracieuse, dont Schiller fait non plus seulement le symbole de la liberté, mais l'incarnation véritable de celle-ci. Il y a chez l'être gracieux une immanence de suprasensible dans le sensible qui se manifeste par une harmonie des deux natures et par une inclination au devoir. La personnalité morale transparaît alors dans la grâce des gestes. La moralité devient ainsi la condition de la beauté suprême, laquelle ne peut être réalisée que chez l'homme. Schiller identifie, non pas comme au temps de sa jeunesse moralité et beauté, mais du moins moralité spontanée et beauté gracieuse. En ce sens, il s'éloigne de Kant, et il s'éloigne encore de lui parce que Kant tenait la beauté humaine pour impure.

Mais s'il n'y a de beauté véritable que la beauté humaine, comment pourrions-nous considérer comme belle une poésie qui décrit des parties inanimées de la nature, des paysages ? telle est la question que Schiller se pose dans le dernier de ses écrits antérieurs aux *Lettres sur l'éducation esthétique*, dans le compte rendu qu'il consacre (en septembre 1794) aux *Poésies* de [48] Matthisson. Schiller y développe à nouveau l'idée que l'homme seul est vraiment beau et que seul il peut être un objet pour l'art. Il est seul beau, car il n'y a beauté que là où il y a liberté et nécessité. L'homme seul est libre et chez l'homme seulement aussi il y a nécessité, c'est-à-dire détermination particulière d'une Idée universelle. Nous nous représentons tous un homme idéal dont les hommes particuliers ne sont que des modifications nécessaires. Toute figure humaine s'est développée en partant de l'idée de l'homme. Il n'y a pas au contraire de paysage idéal ni de nécessité intérieure dans un paysage particulier ; la nécessité intérieure est le caractère spécifique des êtres organiques. Faudra-t-il donc exclure de l'art une poésie qui décrit un paysage ? en principe oui ; en fait la poésie qui évoque des paysages peut cependant occuper dans la hiérarchie des arts un rang honorable ; à une condition : c'est de transformer la nature inanimée en nature humaine, c'est-à-dire en symbole de la nature humaine. Le poète y réussira en lui faisant exprimer des sentiments et des idées. La description d'un paysage exprimera des senti-

ments dans la mesure où sa forme sera musicale. Et elle peut éveiller des Idées par une belle tenue qui devient le symbole des dispositions morales de l'âme, ou même par un certain contenu d'idées pourvu que ces idées soient simplement indiquées et que nous les contemplions comme on regarde dans un abîme sans fond. Le contenu ne fera ainsi que soutenir la forme. Si le poète de paysage réussit ainsi à rendre ses poésies symboliques, il nous procurera l'impression que par leur forme elles reflètent en quelque sorte notre propre personnalité et elles seront belles.

Tels sont les principaux écrits dans lesquels, avant les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Schiller s'est occupé d'esthétique théorique, et l'on aperçoit maintenant comment ces *Lettres* sont la conclusion d'un long débat intérieur sur les rapports de l'art et de la morale. Comme Shaftesbury, dont il a subi l'influence, Schiller a primitivement identifié beauté et moralité ; il a prétendu que la beauté exerçait une influence morale et il a voulu que l'œuvre d'art servît à des fins morales. Puis un moment vint où il se posa la question théorique : qu'est-ce que la beauté ? et, bien qu'il ait répondu que la beauté est un organisme autonome, donc indépendant de toute fin, il persiste à [49] croire qu'elle peut exercer une influence sur la moralité. Il l'affirme dans le poème *Die Künstler*.

Lorsqu'un peu plus tard il eut en 1791 et 1792 lu et relu la *Critique du jugement*, et qu'il se fut grâce à cette lecture confirmé dans l'idée que la jouissance esthétique est désintéressée, il continue de prétendre (dans *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*) que la beauté a, dans les arts pathétiques à tout le moins, des effets moraux ; ceux-ci éveillent le plaisir esthétique par le moyen de représentations morales, et Schiller incorpore, par la notion du sublime, la morale kantienne à l'esthétique. Dans le *Kallias*, il affirme que le jugement esthétique appartient au domaine de la raison pratique et qu'il doit découvrir dans l'objet beau des idées morales, essentiellement l'idée de la liberté. Nous prêtons cette idée aux objets beaux de la nature ; nous leur attribuons le pouvoir de se déterminer eux-mêmes ; nous appliquons la forme de la raison pratique à la forme de l'objet beau.

Il a enfin dans *Über Anmut und Würde* assuré qu'il existe une beauté morale, celle qu'il appelle beauté gracieuse par opposition à la beauté architectonique, laquelle est comme toute beauté naturelle une beauté dont notre raison fait le symbole de la liberté. Chez l'homme gracieux l'harmonie de l'inclination et du devoir fait que la nature n'empêche pas la personne morale de s'exprimer dans le monde des sens par l'harmonie des gestes.

Finalement Schiller vient dans les *Lettres sur l'éducation esthétique* à une esthétique et à une conception des rapports de l'art et de la moralité que nous rappelons brièvement : il renonce à la distinction que dans *Über Anmut und Würde* il établissait entre beauté architectonique et beauté gracieuse. Il dit de nouveau comme dans le *Kallias* : la beauté est symbole de la liberté. Mais il ajoute : elle en est en même temps la condition. La liberté conçue comme pouvoir d'obéir à l'impératif de la raison par seul respect pour cet impératif, surgit, sous l'influence de la beauté, de l'harmonie de nos deux natures. La beauté prépare, rend possible et facilite ainsi la moralité. L'homme est, grâce à elle, dispensé de vouloir avec sublimité. Schiller substitue de la sorte à la double morale de la grâce et de la dignité une conception qui, théoriquement du moins, admet encore, d'une façon un peu différente il est vrai, la possibilité de deux morales : d'une part, celle de la sublimité qui, en dernière [50] analyse, se confond avec la dignité et avec la morale kantienne ; Schiller n'en parle que pour l'écarter. Celle, d'autre part, dont à travers toutes les *Lettres* il a élaboré l'idéal : elle combine la morale hellénisante de l'harmonie avec la morale kantienne de la liberté ; la liberté dont il parle est bien, puisqu'il la définit un pouvoir d'autodétermination, la liberté kantienne. Mais, à la différence de Kant, il estime qu'elle peut naître et s'exercer au sein de la vie sensible autant que sur les ruines de celle-ci. La beauté crée les conditions de sa naissance en créant l'état esthétique, qui est un équilibre de vie suprasensible et de vie sensible et la fin suprême de l'humanité accomplie. La beauté d'autre part est elle aussi un reflet du suprasensible dans le sensible et à ce titre le symbole de la liberté. La beauté symbole de la liberté, instrument et occasion de son apparition, a donc sur la moralité une action certaine, bien qu'indirecte. Schiller qui, au temps de sa jeunesse, avait, sous l'influence de Shaftesbury, cru à l'identité de la beauté et de la moralité, s'arrête dans les *Lettres* plus modestement à l'idée qu'il y a seulement influence de la beauté

sur la moralité, que cette influence s'exerce par le médium de l'état esthétique et qu'elle suscite en l'homme une simple possibilité, celle d'être libre ; le rôle qu'il lui attribue ainsi est pourtant considérable, car l'homme libre est à ses yeux le seul homme digne de ce nom : il n'a plus qu'à vouloir pour être sage.

Si telle est l'évolution essentielle que l'esthétique de Schiller manifeste, on voit qu'il a pu légitimement affirmer que celle-ci repose dans les *Lettres* sur des principes kantien : en ce sens d'abord qu'elle essaie, comme la philosophie kantienne en général, de concilier la matière et la forme, l'expérience et la spéculation, l'empirisme et les principes ; pour cette raison ensuite que, comme Kant, Schiller s'efforce de délimiter par rapport l'un à l'autre les domaines de la beauté et de la moralité ; en outre, avec Kant, il insiste sur le caractère désintéressé du plaisir esthétique et il fait de la beauté le symbole de la moralité ; Schiller procède enfin de Kant parce qu'il intègre dans l'esthétique la notion kantienne de liberté, conçue comme pouvoir d'autodétermination.

Il se sépare pourtant de l'auteur de la *Critique du jugement* en persistant dans l'idée (qu'il avait exprimée dans le poème *Die [51] Künstler*) que la jouissance désintéressée de la beauté nous rend libres moralement. Il semble qu'il soit passé de l'idée de désintéressement à celle de liberté, et ce glissement paraît normal puisque être libre c'est à ses yeux agir sans qu'aucun intérêt, sensible ou spirituel, exerce sur l'âme son déterminisme. Les notions de jouissance désintéressée et de liberté dominent ainsi l'esthétique de Schiller et ce sont dans son esprit des notions sans doute connexes.

Schiller modifie encore l'esthétique de Kant en essayant de dire quelles qualités l'objet beau doit posséder pour produire l'harmonieux accord des facultés de représentation sans lequel il n'y a pas de beauté et pour nous inviter à faire de lui le symbole de la liberté. Il déclare d'abord que l'objet beau doit être régulier (*Kallias*), ensuite que la beauté humaine doit avoir une harmonie « architectonique » naturelle (*Über Anmut und Würde*), enfin (*Lettres sur l'éducation esthétique*) que l'être beau doit être une incarnation et un rayonnement du suprasensible dans le sensible. Schiller dépasse ainsi un peu le subjectivisme de l'esthétique kantienne. Et parce qu'il fait de la beauté un mé-

lange harmonieux de matière et de forme, son esthétique doit bien, si on essaie de la replacer dans la filiation des doctrines esthétiques, être située, comme il l'a demandé lui-même (Lettre 15, note du § 5), à égale distance entre les esthétiques intellectualistes et les esthétiques sensualistes : Raphaël Mengs, qui dans les *Réflexions sur le goût dans la peinture* ⁶ réduit la beauté à quelque chose d'exclusivement formel, est pour Schiller le représentant des esthétiques intellectualistes. Burke, qui dans ses *Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* ⁷ fait de la beauté une chose seulement vivante, incarne aux yeux de Schiller les esthétiques sensualistes. Aux intellectualistes Schiller reproche (Lettre 18) d'exclure de la beauté la réalité sensible, de ne pas voir qu'elle est un infini, de prétendre la limiter conformément aux lois de leur pensée. Quant aux sensualistes, ils ont aux yeux de Schiller le tort de ne pas apercevoir que la beauté est harmonie et unité d'une multiplicité, et non pas seulement infini de la nature libre.

[52]

La pensée de Schiller, telle qu'elle s'exprime dans les *Lettres*, doit encore être définie par rapport à celle de Fichte. Deux ouvrages de ce philosophe sont en effet cités dans les *Lettres* [les *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 (note de Lettre 4) et la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794 (note de Lettre 13)], et il semble bien que Schiller ait voulu dans celles-ci affirmer contre la tendance essentielle de la philosophie fichtéenne une conception opposée et hostile. Fichte concevait bien comme Schiller que l'esprit humain tend à réaliser progressivement son infinité et il parlait d'un instinct qui l'y pousse. Mais pour Fichte toutes les activités de l'esprit ne sont que manifestations du moi pratique qui tend à rejoindre par un progrès infini son absolu primitif. Le moi pratique est le ressort de l'activité théorique qui produit le monde et qui s'exerce sur le monde en triomphant de la vie sensible comme d'un obstacle qui s'oppose à elle. Schiller se représente tout autrement l'évolution par laquelle l'homme actualise progressivement l'infini qui est en lui : il ne dit pas que l'homme doit par l'esprit triompher de la vie sensible et du monde ; il assure seulement qu'il doit imposer aux apports du monde et à

⁶ 1762.

⁷ 1756.

sa nature sensible les Formes créées par sa nature spirituelle. Loin de vouloir abolir la vie sensible, il demande qu'elle soit développée et il veut seulement l'ennoblir en la pénétrant, grâce à l'art, d'idéal et de spiritualité. L'humanité sera sauvée par l'art et non pas, comme Fichte le disait, par la science et la philosophie ⁸.

2. La politique de Schiller et sa philosophie de l'histoire avant les *Lettres*. Leurs sources.

On peut suivre la genèse des idées de Schiller en matière de politique et de philosophie de l'histoire dans plusieurs de ses œuvres antérieures aux *Lettres*, et l'on peut discerner aussi quelques-unes des influences qui les expliquent :

Toute son œuvre de jeunesse est déjà, comme les *Lettres*, dominée par l'idée de liberté politique : idéal de liberté anarchique [53] et révolutionnaire dans les *Räuber* ⁹. Karl Moor est le champion d'un État dans lequel des *génies*, au sens que les *Stürmer und Dränger* donnaient à ce mot, c'est-à-dire des individus vigoureux, animés d'un puissant dynamisme créateur, pourraient grâce à la liberté se déployer dans leur grandeur originale et dans leur force. « La loi, s'écrie-t-il, n'a jamais engendré un seul grand homme alors que la liberté a produit des colosses. » Karl Moor entreprend donc de détruire par la violence l'ordre légal et la société régulière. Il dresse contre eux un groupement de brigands dont le rôle est d'extirper les abus d'un État arbitraire et corrompu, et d'abolir un système de gouvernement qui empêche les individus de se développer dans leur grandeur originale. Il rêve de construire sur les ruines de l'État ancien une société nouvelle qui serait à la taille des grandes individualités libres. On aperçoit quel est le rapport de cette conception à celle des *Lettres* et quelle est la différence ; dans les *Räuber*, Schiller proteste déjà comme il le fera dans les *Lettres* contre un État qui mécanise les individus, qui, à force de légiférer sur toutes choses et de tout réglementer, paralyse les initiati-

⁸ Cf. M. Gucroult, *La Doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1930, et X. Leon, *Fichte et son temps*, Paris, 1922-1927 (chap. Fichte à Iéna).

⁹ Cf. un article publié par nous dans la *Revue germanique* (janvier 1937) sous le titre *Schiller théoricien de l'État*, et notre thèse sur *Guillaume de Humboldt*, Strasbourg et Paris, Les Belles-Lettres, 1932.

ves et tue la force, et nous croyons que c'est l'État patriarcal du Despotisme éclairé qu'il critique et attaque ainsi. Il revendique déjà un État qui, comme l'État raisonnable des *Lettres*, serait à la mesure des individus qui le composent et ne ferait qu'objectiver leurs tendances. Quant à la différence, elle est double : les individus pour qui l'État raisonnable des *Lettres* devrait être fait, sont non plus des génies c'est-à-dire des Titans, mais des caractères esthétiques, c'est-à-dire des personnalités harmonieuses qui équilibrent leurs forces affectives par de la raison. Et en second lieu Schiller ne propose plus de détruire la société ancienne par la violence. La société nouvelle doit naître de l'ancienne au fur et à mesure que, par l'éducation, les hommes anciens s'élèvent à l'équilibre esthétique. Il doit se produire un processus lent et continu de substitution grâce auquel la société ancienne, transformée peu à peu par la rénovation intérieure des individus, engendrera un État nouveau. L'idéal révolutionnaire des *Räuber* est ainsi remplacé par [54] un idéal de réforme par l'éducation. Aussi bien l'évolution par laquelle Schiller s'est éloigné de la méthode révolutionnaire a-t-elle commencé chez lui dès le temps où il écrivait les *Räuber*. Dès le dénouement de la pièce, il écarte la solution violente. Karl Moor reconnaît qu'il a eu tort de croire qu'il pourrait « maintenir les lois par l'illégalité » ; il s'est aperçu que deux hommes comme lui suffiraient à saper l'édifice du monde moral.

La morale devient désormais pour Schiller inséparable de la politique, comme elle l'est de son esthétique. C'est ce qu'atteste, outre la satire politique et sociale du drame *Kabale und Liebe*, la tragédie de *Fiesque*. L'idée de cette tragédie nous paraît être qu'une république ne peut subsister que par la vertu civique de ceux qui la composent et la gouvernent. C'est l'idée de Montesquieu. Fiesque s'est d'abord dressé contre la tyrannie ; mais l'ambition a bientôt été plus forte que sa volonté réformatrice primitive ; il n'a plus aspiré à diriger la République que pour la confisquer à son profit et régner en despote à son tour. Ses habiletés de politique étouffent chez lui l'homme, la vertu humaine et la vertu civique. Il a cessé de croire que « s'il est sublime de conquérir un diadème, il est divin de le rejeter loin de soi ». Contre lui se dresse dans la pièce l'austère républicain Verrina ; mais tous les partisans de celui-ci n'ont pas sa vertu ; plusieurs sont tarés ; il en est un qui compte sur la révolution pour le libérer de ses dettes. La conviction de Schiller, quand il écrit *Fiesque*, c'est que l'avènement de la républi-

que, comme l'avènement de l'État raisonnable dans les *Lettres*, a pour condition préalable l'existence de citoyens ennoblis et désintéressés qui soient dignes d'en faire partie.

C'est encore un idéal de liberté personnelle et politique et de vertu républicaine qui s'affirme dans le *Don Carlos* par la bouche de Posa (cf. la deuxième lettre sur le *Don Carlos*). Posa revendique, contre l'absolutisme théocratique du roi Philippe II, la liberté de conscience et de pensée, la liberté d'être lui-même. Il reproche au monarque d'avoir instauré dans son empire un régime qui mutile l'humanité non seulement parce que l'oppression y triomphe, mais encore parce que, dans la mesure où Philippe veut le bonheur de ses sujets, il prétend imposer à tous une manière uniforme d'être heureux. Posa demande que chacun puisse être l'artisan de sa propre félicité, et il proteste, comme Karl Moor dans les *Räuber*, contre le système politique [55] qui ne laisse pas chacun se développer dans son individualité particulière. L'État idéal dont il souhaite l'avènement ne doit toutefois plus être fait pour des génies, comme dans les *Räuber*, mais pour une humanité harmonieuse qui ressemble fort à l'humanité esthétique des *Lettres*. Il devrait être ainsi organisé que les hommes pourraient y développer toutes leurs facultés jusqu'à la perfection (voir la huitième lettre sur le *Don Carlos*). Schiller considère maintenant que l'intérêt principal de l'homme est de se hausser à l'humanité intégrale et que le rôle de l'État est de rendre possible cette élévation. Épanouissement qui au reste ne peut avoir lieu que dans certaines limites, car Schiller invoque à présent le droit d'autrui. Chacun ne sera autorisé à se déployer librement qu'autant qu'il peut le faire sans empiéter sur ce qui est des autres. La loi fixera le droit et en imposera le respect. Ce n'est plus, comme dans les *Räuber*, Rousseau qui inspire Schiller ; c'est comme dans *Fiesque* Montesquieu. La liberté, Schiller la conçoit maintenant comme étant simplement le droit de faire ce que les lois permettent et ce que la constitution garantit (cf. la dixième lettre sur le *Don Carlos*). Enfin dans le *Don Carlos* comme plus tard dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*, Schiller ne consent pas que l'ordre libéral nouveau résulte de l'insurrection et de la violence. Posa se défend d'être un révolutionnaire. Il assure que les révolutions alourdissent le poids des chaînes qui pèsent sur les peuples et qu'elles ne les brisent pas. C'est du prince qu'il attend les initiatives libératrices ; il le supplie d'affranchir tout de suite ses sujets, simplement parce qu'ils

sont des hommes et qu'ils ne peuvent pas sans liberté accroître leur perfection. Schiller a encore pleinement foi en la bonté humaine ; il ne subordonne pas encore, comme il le fera dans les *Lettres*, l'action de la liberté à une condition préalable, à savoir la formation d'un caractère nouveau.

Un idéal de liberté politique est également inclus dans l'œuvre historique de Schiller. Et il semble bien que dès l'*Histoire de la défection des Pays-Bas* qu'il fut amené à écrire en préparant le *Don Carlos* (*Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*, dont le début parut en 1788 dans le *Mercure allemand*) Schiller soit arrivé au sujet de la liberté à une conviction nouvelle qui persistera dans sa pensée et que nous avons discernée dans les *Lettres* : la liberté n'est pas [56] seulement un idéal que l'on doit proposer aux hommes ; elle est un fait attesté par le développement historique de l'humanité. Le rôle de l'histoire est de découvrir les phases par lesquelles l'espèce humaine s'y élève progressivement. C'est à cette tâche que Schiller s'est appliqué dans ce livre, puis dans les *Mémoires* (*Memorien*, recueils de documents précédés d'Introductions)¹⁰, enfin dans la *Guerre de trente ans* (parue en 1791 et 1793). La conception qui se dégage de ces trois ouvrages, c'est que de l'époque romaine au XVII^e siècle on constate une réalisation croissante de liberté dans l'histoire. Les Romains ignorèrent les idées de liberté et de dignité humaine. On les découvre au contraire en germe dans l'esprit de farouche indépendance des peuples germaniques ; les invasions barbares attestent un progrès dans l'évolution qui a conduit les peuples modernes à proclamer la liberté de conscience et à reconnaître la dignité humaine. Il était cependant nécessaire que l'esprit de violence des peuples germaniques s'apaisât et s'épurât en quelque mesure ; les Croisades auraient produit cette décantation. Au XVI^e siècle le triomphe des habitants des Pays-Bas a été le triomphe d'une cause humaine contre la tyrannie, et Schiller considérera dans la *Guerre de Trente Ans* que toutes les manifestations d'indépendance ou de rébellion des princes d'empire contre l'Empereur furent des entreprises contre le despotisme ; il estime qu'elles ont servi la cause de la liberté humaine. De même Schiller aime ou déteste les grands hommes selon qu'il aperçoit en eux des amis ou des ennemis de la

¹⁰ 3 volumes, 1789-1790.

liberté. Philippe II et Richelieu incarnent l'esprit de domination sous sa forme la plus détestable. Il loue Henri IV parce qu'il lui attribue des projets de libération universelle et la volonté de faire le bonheur de l'humanité. Il prête à Gustave-Adolphe pénétrant en Allemagne des intentions exclusivement pures et nobles ; il le tient lui aussi pour un libérateur. Peu importe qu'il ait foulé aux pieds la terre allemande. Le triomphe de la liberté humaine a plus d'importance que celui de la cause allemande. Schiller à ce moment de son évolution est cosmopolite et dans une lettre à Körner ¹¹ il expose qu'une nation n'est qu'une forme accidentelle et éphémère de l'humanité ; telle nation ou tel événement [57] national ne doivent intéresser l'historien que dans la mesure où ils apparaissent comme une condition du progrès de l'espèce.

L'histoire des États n'est plus qu'un fragment de l'histoire universelle et l'histoire universelle tend vers une fin raisonnable. C'est la conception que Schiller a exposée dans la leçon d'ouverture qu'en mai 1789 il fit à l'université d'Iéna (*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte* ?). Un moment quelconque de l'histoire humaine est le résultat de toute l'évolution qui l'a précédé, et comme un chaînon dans un enchaînement qui doit aboutir au triomphe de la raison. Les institutions primitives de l'humanité naquirent du hasard et de la violence, mais les hommes ont peu à peu introduit en elles de la raison. Ainsi l'Allemagne a-t-elle construit le système de sa liberté politique et ecclésiastique sur le fondement de la féodalité et de son anarchie. Ainsi dans les temps modernes un rapprochement s'opère-t-il entre les nations ; un lien de cosmopolitisme s'est créé entre les esprits qui pensent ; la paix est maintenue par la contrainte bienfaisante des armées permanentes ; la société des États de l'Europe paraît transformée en une grande famille, à l'intérieur de laquelle il peut encore y avoir des inimitiés, mais dont les membres ne peuvent plus se déchirer. Le rôle de l'histoire universelle est de décrire cette évolution progressive et d'en rendre compte. Avec les philosophes de l'Aufklärung, un M. Mendelssohn ou un Iselin, Schiller assure que l'Allemagne du XVIII^e siècle manifeste un triomphe magnifique d'intelligence, de raison et de liberté de conscience, et il l'explique par la totalité du passé humain. Elle est chrétienne et protestante ; elle est de civilisation bourgeoise ; elle connaît la paix intérieure ; elle est

¹¹ 13 octobre 1789.

cultivée ; elle s'est assimilé l'héritage de l'Antiquité ; elle vit dans la paix internationale. Toutes ces circonstances qui permettent aux hommes de consacrer leurs efforts à des fins raisonnables, ont pour causes une multitude de découvertes, de révolutions politiques et religieuses, de guerres et de traités. Nous sommes dans les actes les plus quotidiens de notre vie, débiteurs des siècles passés. Le moment actuel est relié aux origines de l'espèce humaine par une longue série d'événements qui s'enchaînent. L'historien ne peut pas prétendre les décrire tous. Il se contentera d'extraire ceux qui ont exercé sur la forme actuelle du monde une influence essentielle, incontestable et facile à suivre. D'autre part certains rapports de cause à effet nous échappent ; [58] or l'histoire n'est une science que si elle constitue un tout cohérent. L'historien a donc le devoir de combler les vides. Il le fera avec son esprit philosophique. En recourant à des raisonnements analogiques fondés sur l'observation de faits plus récents et bien connus, il peut prétendre projeter quelque lumière sur les époques dont l'histoire nous est cachée. Enfin, cédant au penchant de l'esprit humain d'intégrer tous les événements dans un ensemble systématique, l'historien introduit de la finalité dans le monde. La fin qu'il assigne à l'ordre historique ne peut être qu'hypothétique ; il choisit celle qui procure à son intelligence le plus de satisfaction et à son cœur le plus de bonheur. Sa vision téléologique de l'histoire est du moins pour lui un stimulant. Elle le convainc que l'activité dérégulée et en apparence confuse de l'homme obéit à une nécessité. « L'homme égoïste s'applique à des fins inférieures ; mais inconsciemment il travaille au triomphe de fins excellentes. » L'historien qui procède ainsi voit dans l'histoire un long effort de l'humanité pour nous procurer les trésors matériels et moraux dont nous jouissons ; il se sent encouragé à travailler lui-même pour accroître l'héritage qui lui fut légué.

Cette inspiration finaliste persistera, avec certaines atténuations qui témoigneront de moins d'optimisme, dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*. Elle atteste que la pensée schillérienne s'insère dans une traduction [sic] dont les principaux représentants au XVIII^e siècle sont des philosophes rationalistes tels que M. Mendelssohn, Iselin, Lessing, auteur de l'*Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), Herder, auteur des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1783-1789), et Kant lui-même. Schiller semble avoir en matière de philosophie de l'histoire subi spécialement l'influence de ce dernier

philosophe, qui a dit sa foi en une réalisation progressive de la raison dans le monde dans trois opuscules dont le plus important est l'*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784 ; on sait que Schiller connut cet article en 1787 ; les deux autres sont *Was ist Aufklärung ?*, 1784, et *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786). Kant conçoit qu'une immanence de la liberté détermine les hommes, en dépit de leurs intentions et malgré les conflits et les querelles qui résultent des motifs discordants de leurs actions, à réaliser progressivement un État juridique et un ordre universel qui seront le triomphe de [59] la liberté. Tout se passe comme si une loi de la nature amenait les actions des hommes, aussi contradictoires qu'elles soient, à s'enchaîner rationnellement ¹². « Les individus humains et même les peuples entiers ne s'imaginent guère qu'en poursuivant, chacun selon sa façon de voir et souvent l'un contre l'autre, sa fin propre, ils vont à leur insu dans le sens d'un dessein de la nature, inconnu d'eux-mêmes, qui est comme leur fil conducteur, et qu'ils travaillent à l'exécuter, alors que s'ils le connaissaient, ils n'en auraient qu'un médiocre souci. » Le plan que la nature se propose ainsi en ce qui concerne l'homme, c'est que la raison arrive en lui à la plénitude de son développement et de sa fonction. Cette fin, la raison ne peut pas l'atteindre du premier coup. L'espèce seule peut et doit assurer l'avènement définitif de la raison. En outre le lieu nécessaire dans lequel les hommes évoluent vers la raison, c'est la société civile. La vie sociale est la condition nécessaire de la culture et des progrès de leurs facultés, même si elle engendre souvent la discorde et l'insociabilité. Au terme de leurs efforts ils réussiront à fonder une constitution civile qui fera régner universellement le droit, et l'on peut espérer que les États finiront par entrer dans une fédération où chacun d'eux tiendra ses droits et sa sécurité de la volonté collective des États légalement organisés ; la paix perpétuelle serait ainsi assurée et chaque homme deviendrait un citoyen du monde. Ces fins ne sauraient toutefois être atteintes que si les hommes du temps présent entreprennent de dépasser par la morale le point de culture où ils sont parvenus : ils ont réalisé la civilisation que donnent la science et l'art ; mais cette civilisation « travestit l'idée de la moralité dans la dignité extérieure du point d'honneur et dans la politesse conventionnelle des relations sociales. Il manque l'éducation vraiment morale, sans laquelle tout n'est

¹² Nous suivons l'analyse de V. Delbos, *La Philosophie morale de Kant*, Paris, 2^e édition, 1926.

qu'apparence et que misère, mais que les États sont peu portés à favoriser parce qu'elle n'est possible que par un libre usage de la raison et qu'ils voient dans ce libre usage une restriction intolérable à leur autorité ».

Mais si les gouvernements font ainsi obstacle à la diffusion des Lumières, ils ne sont pas seuls coupables. Et dans l'article *Was [60] ist Aufklärung ?* Kant montre ¹³ qu'il faut plus encore incriminer les gouvernés, leur indolence, leur goût des habitudes contractées, leur respect des traditions et des formules. La parole qu'il est le plus difficile de faire entendre est *sapere aude*, aie le courage de te servir de ta raison. L'affranchissement doit donc partir de nous-mêmes. Et notre émancipation doit consister non en une révolution qui, en rompant avec une espèce de préjugés, en produit une autre espèce, mais en une réforme tout intérieure qui ne peut être que lente et qui a pour condition essentielle la liberté de penser. Aussi bien cette liberté de penser est-elle le droit primordial que les sujets doivent revendiquer, puisque sans elle l'usage de la raison n'est pas possible. Kant est sur ce point d'accord avec la Philosophie des Lumières, et il ne se distingue d'elle que sur un point, important il est vrai. L'*Aufklärung* estimait que la civilisation et la culture de l'esprit étaient la plus importante manifestation de la raison et qu'elles devaient conduire de plus en plus sûrement l'homme au bonheur. Kant n'admet pas que la civilisation puisse procurer le bonheur ; c'est même le plus souvent aux dépens du bonheur qu'elle va dans son sens véritable. C'est dire que la civilisation doit se réformer en se rattachant à un principe intérieur ; au-dessus de la culture intellectuelle et de la civilisation proprement dite il y a la pure disposition morale ; le plein usage de la raison consistera à la développer.

On voit ce que la philosophie de l'histoire des *Lettres sur l'éducation esthétique* doit à Kant – Schiller pense avec lui que le terme de l'évolution historique sera un État de la raison où le droit et la liberté régneront. D'autre part, moins optimiste que dans sa Leçon d'ouverture à l'université d'Iéna, et bien que certaines traces de croyance eudémoniste subsistent dans les Lettres ¹⁴, il modère son

¹³ Cf. V. Delbos, *op. cit.*

¹⁴ Ces traces ont été relevées par W. Böhm dans son livre *Schillers Briefe über die aesth. Erz. des Menschen*, 1927.

apologie de la civilisation du XVIII^e siècle et il partage maintenant avec Kant la conviction qu'elle est à bien des égards factice et conventionnelle ; il lui manque un fondement solide dans l'éducation de la volonté morale. Il y a en outre dans les *Lettres* comme dans l'*Idee zu einer allgemeinen Geschichte* la pensée que l'évolution vers des fins de raison et de [61] liberté sera en conséquence très lente et qu'elle ne peut être hâtée que par une réforme intérieure et non par une révolution violente. On peut enfin admettre que Schiller, en affirmant dans les *Lettres* que le progrès humain n'est pas une réalisation spontanément toujours plus complète et parfaite de l'humanité mais qu'il s'accomplit par la mise en valeur d'une seule de ses virtualités à la fois, avait retenu de Kant l'idée d'une marche tâtonnante de l'humanité conquérant lentement sa clairvoyance.

Une autre influence a sur ce point renforcé sans doute celle de Kant ; c'est à savoir celle de la Révolution française. La deuxième lettre au duc d'Augustenburg éclaire à ce sujet. « Une nation qui est pleine d'esprit et de vaillance, écrit Schiller, a entrepris de détruire par la violence l'état social auquel elle était parvenue, et de légiférer par la pure nature humaine raisonnable. On a prétendu traiter l'homme comme une fin et l'on a annoncé l'avènement d'une ère de régénération politique. Il semblait qu'au point de progrès intellectuel où les Lumières les avaient conduits, les hommes dussent être réceptifs pour l'état de choses meilleur qu'on leur offrait. » Les Constituants de 1789 ont donc dans l'esprit de Schiller fait une tentative pour substituer à un État né de la nécessité un État de la raison. Schiller est d'accord avec eux quant au but et il est persuadé comme eux « que la liberté politique et civile demeurera toujours le plus sacré de tous les biens, le but le plus digne de tous les efforts et le centre de toute culture ». Mais Schiller a finalement, en méditant sur les événements de la Révolution, éprouvé une désillusion, et il se sépare des révolutionnaires sur un point capital. « La génération à qui l'on offrait en cadeau la liberté n'était pas digne de la recevoir. Elle était trop corrompue pour l'apprécier et en faire usage. C'est donc qu'il était prématuré de la lui octroyer, c'est que les hommes ne sont pas mûrs pour la liberté civile. » Le reproche que Schiller adresse aux révolutionnaires, c'est de s'être livrés à une tentative prématurée ; c'est d'avoir édicté une législation raisonnable alors que l'homme raisonnable n'existait pas enco-

re ; c'est d'avoir légiféré dans l'irréel. Les hommes du XVIII^e siècle n'étaient pas mûrs pour une législation rationnelle. Arrière donc les révolutions violentes ! il s'agit d'abord de produire chez les hommes la maturité qui leur manque. Cette maturité, seule l'éducation [62] esthétique peut l'engendrer. Cette éducation créera ainsi la réalité sur laquelle une législation rationnelle aura prise. C'est une réforme intérieure qui doit être d'abord accomplie ; elle est la tâche la plus urgente. Sans elle un bouleversement des institutions est sans efficacité. Schiller se range ainsi aux côtés de tous les théoriciens qui avec Burke ont affirmé la nécessité de respecter toujours la continuité de l'histoire et de l'esprit humain.

Parmi ces théoriciens il en est un que Schiller connaissait personnellement, à savoir Guillaume de Humboldt. Une influence de ce dernier sur la pensée des *Lettres* nous paraît incontestable. C'est ainsi qu'en premier lieu Humboldt avait avant Schiller affirmé (dans les *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Revolution veranlasst*, article paru en janvier 1792 dans le *Berlinische Monatschrift*) que toute réforme politique doit tenir compte du point d'évolution où sont parvenus les hommes à qui cette réforme est destinée, et qu'elle doit avoir pour point de départ une transformation des idées et des esprits ¹⁵. Il avait dit avant Schiller que l'octroi de la liberté aux hommes doit dépendre de leur maturité. Il pensait au reste moins à leur maturité morale qu'à la maturité de leur esprit de liberté et de leur désir de liberté.

Mais si Schiller, parce qu'il a subi les influences que nous venons de préciser, subordonne maintenant le progrès à une réforme intérieure, ne s'écarte-t-il pas sensiblement de la position où il se tenait, lorsque cinq ans plus tôt il écrivait sa Leçon d'ouverture d'Iéna ? D'accord avec les *Aufklärer*, il affirmait un progrès rectiligne et ininterrompu de l'espèce humaine, et il exaltait la civilisation du XVIII^e siècle comme un apogée de son évolution. Dans les *Lettres* il assure au contraire que la réalisation la plus haute de culture doit être cherchée dans le passé, dans l'antiquité grecque ; il constate avec déplaisir que par rapport à ce passé les hommes des temps modernes se sont engagés dans la voie de développements unilatéraux ; ils ont cessé d'être harmonieux ; ceux du XVIII^e siècle sont particulièrement cor-

¹⁵ Voir notre thèse sur Guill. de Humboldt, p. 220 et s., p. 338 et s.

rompus ; ils sont revenus à la sauvagerie ou tombés dans la barbarie. Ils n'échapperont à leurs perversions que par une longue éducation. N'y a-t-il pas là régression ? Et pourtant [63] Schiller dans les *Lettres* continue à décrire un certain devenir progressif de l'humanité, puisqu'il la montre passant de l'état physique à l'état esthétique, enfin à l'état moral, et puisque ce devenir n'est pas seulement à ses yeux un idéal mais encore une réalité. Schiller ne se contredit-il pas ? On ne saurait le prétendre. Il y a seulement chez lui quelque atténuation de son optimisme antérieur. Il ne conçoit plus maintenant que le progrès s'accomplit selon un rythme uniforme et que l'humanité se hausse d'une manière continue à des degrés supérieurs d'harmonie et de moralité. Mais il croit toujours au progrès, et l'apparente contradiction se résout de la façon suivante : il est vrai que l'humanité grecque s'éleva à la totalité et passa de l'état physique à l'état esthétique ; cette totalité était toutefois élémentaire. Cette phase du développement humain fut suivie d'une autre, celle où nous vivons et où l'entendement triomphe ; la totalité y a fait place à une certaine « unilatéralité », qui se manifeste par un esprit discursif d'analyse claire et bornée, dont les inconvénients ont été décrits. Cette phase toutefois ne constitue pas une régression, car un jour viendra où l'esprit humain profitera des acquisitions de l'entendement et des progrès que l'usage unilatéral de celui-ci lui a permis de réaliser. Il y aura dans l'avenir une troisième phase dans laquelle, grâce à une culture esthétique retrouvée, l'humanité dépassera le stade de la formation unilatérale, triomphera de ses perversions momentanées et s'élèvera de nouveau à la totalité, et à une totalité qui sera supérieure à celle des Grecs, car elle sera riche de tous les développements partiels et de toute l'éducation qu'elle se sera au cours des temps modernes donnés. On verra naître alors un État de la raison dont la perfection laissera loin derrière elle celle que les Républiques de l'Antiquité ont pu réaliser ¹⁶.

Quant aux sources de la pensée à proprement parler politique de Schiller, c'est encore chez Guillaume de Humboldt qu'il faut à notre avis les chercher, partiellement au moins. Il y a des analogies considérables entre les théories de l'État de ces deux penseurs. Ils appartiennent à une même tradition. G. de [64] Humboldt est l'auteur de l'*Essai sur les limites de l'État* qui est antérieur aux *Lettres* et dont on sait que

¹⁶ Cf. une lettre de Guill. de Humboldt à F. A. Wolf à la date du 31 mars 1793 (*Gesam. Schriften* de Guill. de Humboldt, Berlin, 1841-1852, t. 5).

Schiller l'a connu intégralement (bien qu'il n'ait été publié qu'en 1851) ¹⁷. Comme Schiller dans les *Lettres*, Humboldt dans son *Essai* place au centre de ses considérations l'homme qui se cultive et qui s'élève à l'humanité supérieure, tout en sauvegardant son caractère particulier. C'est par rapport à cette humanité supérieure idéale, harmonieux équilibre de matière et d'esprit, qu'avant Schiller il conçoit et détermine son État idéal. Il l'organise pour que l'individu puisse s'y développer le mieux possible et pour que rien ne fasse obstacle à son épanouissement subjectif. Il veut être pour la législation ce que Rousseau a été pour l'éducation, c'est-à-dire abandonner le point de vue des résultats extérieurs et mécaniques pour se placer à celui de la formation intérieure de l'homme. Cette formation a toutefois une condition externe que l'individu n'est pas capable de s'assurer par ses seules forces, à savoir la liberté ; l'homme ne peut en effet se cultiver que par les autres hommes et par le monde extérieur, qu'en prenant avec les hommes et le monde les contacts les plus multiples possibles. Or il peut être restreint dans sa liberté par toutes les menaces que l'égoïsme des autres hommes fait peser sur celle-ci. Le rôle de l'État est donc d'assurer par la sécurité sa liberté contre les ennemis du dedans et contre ceux du dehors. C'est là son seul rôle. Humboldt veut que toutes les autres tâches habituellement confiées à l'État soient accomplies par des associations d'utilité publique. Il est ainsi le théoricien par excellence du libéralisme ; il restreint au minimum le rôle de l'État parce qu'il redoute que ses interventions ne mettent en péril l'effort de l'homme pour se développer dans sa force et dans son originalité. Son point de vue n'est donc pas tout à fait celui de Schiller. La liberté est pour Humboldt la condition préalable de toute culture, et c'est pourquoi il demande que l'homme d'État entreprenne sans tarder de dispenser, bien que d'une manière très progressive, la liberté aux gouvernés. Schiller estime au contraire que le don de la liberté doit être la conséquence et le résultat de la culture ; on ne l'accordera aux hommes que lorsqu'ils seront par la culture [65] esthétique devenus capables et dignes de constituer l'État de la raison. Il rejette ainsi dans un avenir lointain l'avènement d'une liberté que Humboldt souhaite accorder le plus tôt possible à tous les hommes afin qu'ils puissent se cultiver. Il y a entre la conception politique de Humboldt et celle de

¹⁷ Humboldt a communiqué le manuscrit à Schiller en juillet 1792. Cf. notre thèse, *op. cit.*

Schiller d'autres différences que nous avons signalées ailleurs ¹⁸. Schiller veut que les gouvernants veillent au bien-être matériel des gouvernés (au duc d'Augustenburg, 11 novembre 1793). Humboldt, hostile à toute intervention de l'État, ne consent pas qu'il s'occupe de leur vie physique et il est persuadé que dans une société où la pleine liberté régnerait, le bien-être naîtrait spontanément. D'autre part Schiller et Humboldt ne conçoivent pas de la même façon l'évolution de l'État. Nous avons vu que dans les *Lettres* Schiller partait de la notion d'un État primitif, qu'il a flétri du nom de *Notstaat* et dans lequel les violences et les luttes sont péniblement contenues par la contrainte des lois. Et Schiller estime que, dans l'État raisonnable de l'avenir, les individus devenus paisibles et pacifiques par la beauté pourront être abandonnés à la pleine liberté ; des organes de sécurité n'y seront même plus nécessaires. Humboldt au contraire se représente l'État nouveau qu'il appelle de ses vœux comme une renaissance de l'État primitif tel qu'il exista lorsque les hommes eurent passé entre eux le premier contrat. Le monarque n'y était qu'un chef militaire et un juge. Les hommes ne l'avaient délégué que pour assurer leur sécurité. L'État primitif était donc une anticipation de l'État de l'avenir dans lequel les hommes pourront cultiver leurs forces sous la sauvegarde d'un gouvernement qui, gardien de la seule sécurité, ne s'immiscera plus dans toutes les activités humaines. Ce gouvernement ne pourra au reste jamais renoncer à veiller sur la sécurité, car l'égoïsme primordial de l'homme le portera toujours à empiéter sur les droits d'autrui. La culture elle-même ne réussira pas à supprimer sa cupidité.

En dépit de ces divergences il reste que l'État pour Schiller comme pour Humboldt est la création de l'homme et l'homme la fin de l'État. Tous les deux ils pensent en outre que l'État doit être organisé pour des individus qui se cultivent et s'élèvent à l'harmonie. Tous deux estiment que l'État doit respecter chez les individus leur caractère spécifique. Tous les deux croient donc à [66] la liberté, même si Schiller en retarde l'avènement jusqu'au jour où les hommes seront devenus esthétiques, tandis que Humboldt a pensé qu'on pouvait tout de suite, à condition d'être très prudent, en accorder dans une certaine mesure le bénéfice aux hommes. Tous les deux ils jugent que toute réforme de la cité doit aller de pair avec une réforme des individus.

¹⁸ *Revue germanique*, janvier 1937.

Tous les deux enfin ils ont reproché à l'État moderne, spécialement à l'État du Despotisme éclairé, d'être une tyrannie tracassière et niveleuse qui traite les individus comme les rouages d'un mécanisme.

Enfin Schiller et Humboldt sont l'un et l'autre – c'est ce qu'il reste à montrer brièvement – les héritiers d'une double tradition politique : celle du droit naturel et celle d'un certain libéralisme humaniste dont on peut suivre la formation en Allemagne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Ils sont les successeurs des théoriciens du droit naturel quand ils affirment que l'État est la création des hommes, que les individus sont donc antérieurs et supérieurs à l'État et qu'ils l'ont par contrat institué et organisé en vue de leurs fins individuelles. Le premier des théoriciens allemands du droit naturel, c'est Samuel Pufendorf (1632-1694), auteur du livre *Le Droit naturel* (1672). Le droit naturel a régné en maître dans les universités allemandes jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, et il a continué après Kant à imprégner les doctrines libérales de l'État. Disciple de Grotius et de Descartes, Pufendorf croit comme eux à l'universelle nature raisonnable de l'homme ; comme Grotius il essaie d'établir les principes de la philosophie du droit par la seule raison ; il affranchit ainsi cette philosophie de la théologie et des prescriptions du droit positif. Il assure que les hommes vécurent primitivement dans une situation de nature qui était une situation d'insécurité ; ils éprouvèrent par suite le besoin de se protéger contre la mauvaise volonté d'autrui et ils passèrent ainsi un premier contrat (*pactum unionis*) ; par un deuxième contrat (*pactum subjectionis*) ils se soumirent au chef de l'État. Enfin un arrêt de l'État organisa la collectivité ; ce fut le *pactum ordinationis*. Cette théorie réserve la liberté personnelle et la liberté de conscience. Elle admet une limitation contractuelle du pouvoir royal par les *Landstände* ; elle a eu ainsi le mérite historique d'imposer des bornes à l'arbitraire des princes et de tenir en échec la théorie de la raison d'État. Elle impose au monarque des devoirs élevés puisqu'il vit pour l'État et doit [67] accorder à tous la même protection juridique. Elle lui confère aussi des pouvoirs étendus puisqu'il peut limiter les droits de chacun au nom du bien de tous, et c'est à une conception d'absolutisme monarchique que Pufendorf aboutit finalement. Il concède seulement que le souverain doit, afin de régner pour son peuple, conserver avec lui par l'intermédiaire des *Landstände* un certain contact. La théorie contractuelle évoluera au

reste dans des directions variées puisqu'elle aboutira chez Rousseau à la doctrine de la souveraineté du peuple.

Schiller et Humboldt sont d'autre part, avons-nous dit, les héritiers d'un certain libéralisme humaniste que l'on discerne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle chez des penseurs tels que Lessing, Frédéric Jacobi et G. Forster. Lessing dans *Ernst und Falk* (1778) avait conçu un idéal de l'État qui serait une franc-maçonnerie où régneraient l'égalité des aristocrates et des humbles, un esprit cosmopolite et une religion raisonnable commune à tous ; il admettait au reste que cette franc-maçonnerie ne pouvait avoir qu'une existence tout intemporelle dans les cœurs. Puis avec Jacobi et Forster une préoccupation nouvelle paraît : tandis que les théoriciens du droit naturel revendiquaient la liberté pour l'homme au nom de son universelle nature raisonnable et des droits que cette nature lui confère, c'est-à-dire en somme au nom de la dignité humaine inhérente à chaque individu, Jacobi et Forster fondent leur libéralisme non plus sur la considération de la nature humaine commune à tous, mais sur l'idée du respect dû à ce qui dans l'homme est le plus intime, à savoir sa liberté morale. Ils donnaient ainsi à la politique un caractère d'intériorité nouveau. Jacobi, dans un article écrit en 1782 *Etwas das Lessing gesagt hat*, estimait que « ce qui est bon en soi, ne peut avoir sa source que dans l'autoactivité d'un libre esprit ». Il en déduisait que la contrainte de l'État ne peut engendrer ni vérité, ni vertu, ni prospérité, ni bonheur et qu'elle ne doit par suite s'appliquer aux hommes que dans la mesure où, parce qu'ils obéissent à leurs passions, ils participent encore à la vie animale. La seule fonction de l'État est de protéger ses membres contre les injustices résultant des passions, d'assurer à chacun la libre disposition de ses forces et la jouissance des fruits de celle-ci ¹⁹. Dans un esprit tout [68] semblable Forster assurait dans les *Ansichten vom Niederrhein* que le premier devoir d'une Constitution est d'offrir aux membres de l'État la possibilité de se perfectionner moralement, et comme ce progrès a pour condition l'usage illimité et pleinement indépendant de la raison et de l'intelligence, le devoir des princes est d'accorder à leurs sujets la liberté de conscience, de réunion et de discussion. L'idéal est pour Forster comme pour Humboldt l'épanouissement de l'homme, et le seul rôle de l'État est d'écarter les obstacles qui s'opposent à ce li-

¹⁹ Cf. notre thèse p. 206.

bre déploiement. Et au total Jacobi et Forster peuvent être considérés comme les précurseurs de Humboldt et de Schiller en ce sens qu'avant ceux-ci ils ont essayé de fonder sur la considération de la personnalité morale de l'homme et de sa culture leur conception de l'État. Après eux Humboldt dans l'*Essai sur les limites de l'État* et Schiller dans les *Lettres* ont avec plus de précision édifié un idéal de culture harmonieuse et développé la notion d'un État où la totalité humaine pourrait se déployer librement. Leur État est comme celui de ces penseurs subordonné à un idéal de moralité et de formation humaine.

IV. – CONCLUSION.

Toute la pensée contenue dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* nous est apparue en définitive comme une tentative d'établir un lien entre des problèmes de morale, d'esthétique, de philosophie de l'histoire et de politique auxquels, pendant de nombreuses années, Schiller a consacré ses réflexions. Il s'y demande, comme il n'a cessé de le faire depuis le temps de sa jeunesse : quel rapport y a-t-il entre l'art et la moralité ? il s'y pose comme dans *Die Künstler* la question de savoir quel rôle l'art a joué et quel rôle il doit jouer dans l'évolution de l'humanité ? Enfin il y aborde un problème nouveau : dans quelle mesure l'esthétique peut-elle être appliquée à la politique ?

Les solutions qu'il propose sont connexes et elles s'organisent en un système qui constitue une véritable philosophie esthétique, dans laquelle on discerne de multiples influences. Une conception évolutionniste est à la base de toute cette philosophie ; c'est à savoir l'idée d'un progrès de l'esprit humain qui dans l'espèce [69] extériorise peu à peu ses virtualités et tend, comme la monade leibnizienne, vers une perfection croissante. Mais, à la différence de Leibniz, Schiller conçoit que c'est autant dans l'ordre de la vie sensible que dans celui de la vie spirituelle que l'homme est poussé à tirer de lui tout ce qui s'y trouve en puissance, et, sous l'influence de Kant, il s'est d'autre part convaincu que le progrès de l'esprit humain se traduit dans l'histoire par un progrès de la liberté civile et politique. Enfin Schiller assure – et c'est la nouveauté des *Lettres* – que la réalisation progressive de liberté politique a pour condition la liberté morale et que celle-

ci naît sous l'influence de la beauté. La liberté morale n'est pas produite par la beauté, car la liberté demeure pour Schiller comme pour Kant un acte d'autonomie par lequel l'homme manifeste sa propre causalité. Mais Schiller proclame, à la différence de Kant, que cet acte d'autonomie est rendu possible par l'état esthétique, c'est-à-dire par l'état d'équilibre qui doit s'établir entre notre nature sensible et notre nature spirituelle lorsque, parce qu'elles se limiteront mutuellement, aucune des deux ne peut imposer à l'âme une hégémonie qui serait une contrainte. Les déterminismes des deux natures en s'exerçant simultanément s'abolissent l'un l'autre et mettent l'âme dans un état d'indétermination qui est liberté. Cet état est produit par la beauté. Celle-ci engendre donc l'harmonie des sens et de l'esprit ; elle permet de sauvegarder la nature tout en apaisant sa sauvagerie ou sa brutalité, et de rester fidèle aux principes sans abolir la vie affective. Ainsi en va-t-il chez l'individu et dans l'espèce. Et Schiller, qui, dans ses ouvrages d'historien, avait exprimé la croyance en un enfantement progressif de la liberté politique dans le monde, complète dans les *Lettres* cette philosophie de l'histoire par une description de l'évolution au cours de laquelle, avant qu'il fût question de liberté politique, la liberté morale a, sous l'influence de la beauté, surgi peu à peu parmi les hommes. La lente génération de la liberté morale a précédé celle de la liberté politique. L'immanence de la liberté dans le monde s'est, avant d'apparaître sous les espèces de la liberté politique, manifestée par la naissance progressive de la liberté morale jaillissant sous l'action de la beauté. La culture esthétique ouvre donc à l'homme l'accès de la vie spirituelle et par la vie spirituelle celui de la cité raisonnable. La beauté est sinon la cause, du moins la condition et le symbole de l'humanité [70] complète qui est libre moralement, et à qui la liberté morale donne droit à la liberté politique. Et comme l'homme ne peut devenir complet que dans la totalité du temps, la beauté est une représentation concrète de l'infini. On peut encore dire d'elle qu'elle est une forme vivante, car l'humanité complète ne peut apercevoir un symbole d'elle que dans un objet qui est comme elle à la fois matière et forme. Cet objet beau, Schiller affirme, d'accord avec l'esthétique kantienne, que l'homme le contemple avec désintéressement, qu'il cesse de le désirer.

La pensée de Schiller dans les *Lettres* nous semble donc être, dans ses grandes lignes à tout le moins, cohérente. Et nous n'apercevons en

elle que deux incertitudes essentielles : 1° Schiller affirme (Lettre 4) que dans l'État de la raison l'homme esthétique devenu libre aura le choix de se décider entre l'inclination de la vie sensible et les sollicitations de la vie spirituelle, mais qu'il ne pourra, même s'il opte pour l'inclination, qu'agir, puisque celle-ci aura été ennoblie par la beauté, conformément au devoir. Il paraît ailleurs concevoir (Lettres 8, 21 et 23) que l'état esthétique crée seulement chez l'homme une possibilité et que pour agir conformément au devoir, il lui faut encore une volonté forte qui se décide pour le bien. En bref, l'éducation esthétique semble tantôt rendre certaine, tantôt rendre simplement possible l'action conforme au devoir. 2° On ne sait si Schiller, quand il décrit dans la troisième partie des *Lettres* l'évolution de l'espèce humaine sous l'influence de la beauté, parle de la beauté en général ou de la beauté apaisante qui détend l'homme de l'état de tension physique où il se trouve primitivement ²⁰.

Quoi qu'il en soit de ces incertitudes, les *Lettres sur l'éducation* [71] *esthétique de l'homme* nous sont en définitive apparues comme une très riche synthèse d'idées ; Schiller y a énoncé un humanisme esthétique qui se combine curieusement avec une croyance kantienne à la morale du devoir et de la liberté ; il déduit de cet humanisme un libéralisme politique ; il a intégré humanisme et libéralisme dans une philosophie de l'histoire progressiste et finaliste qui est une croyance en une réalisation immanente de la liberté dans le monde ; et la tendance essentielle de tout l'ouvrage nous paraît enfin pratique : il s'agit pour le poète philosophe Schiller de transformer la société par la beauté et par la moralité que la beauté aura rendu possible. La beauté et par la moralité que la beauté aura rendue possible. La de la liberté politique et aptes à la réaliser toujours plus dans le monde [sic].

²⁰ Nous laissons de côté la question des fondements métaphysiques de la pensée des *Lettres*. Ils ont été étudiés par W. Böhm (ouvrage cité). Cet auteur soutient qu'à partir de la troisième partie des *Lettres*, Schiller, en défendant l'idée que la beauté est dans l'instinct de jeu l'intermédiaire qui lie les deux états opposés de la sensation et de la pensée, hypostasierait la beauté. Il ferait d'elle un principe cosmique – *Weltgeist* – qui évoluerait d'une manière immanente dans le dualisme des deux natures de l'homme. Schiller se placerait ainsi à un point de vue ontologique autant une transcendantal et il y aurait dans sa pensée identité entre le principe cosmique objectif et le dualisme subjectif des deux natures.

[77]

**BRIEFE ÜBER DIE
AESTHETISCHE
ERZIEHUNG DES MENSCHEN**

**LETTRES SUR
L'ÉDUCATION
ESTHÉTIQUE DE
L'HOMME**

[79]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie

Lettres 1 à 9

« Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le
sentiment qui le conduit. »

J.-J. ROUSSEAU.

Dans cette première partie, Schiller développe l'idée que le problème politique ne peut être résolu que par l'esthétique. L'État de la raison ne deviendra possible que lorsque les caractères des hommes auront été transformés par la beauté.

[Retour à la table des matières](#)

[79]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Première lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – Schiller entreprend d'exposer les résultats auxquels l'ont conduit ses recherches en matière d'esthétique.

2. – Sa liberté d'esprit est entière. Il n'est inféodé à aucune École.

[81]

3-4-5. – Son esthétique repose cependant sur des principes kantians. Mais il souhaite que le destinataire des Lettres (il s'agit du duc d'Augustenburg) puisse se reconnaître dans ce qu'il dira, car il voudrait n'énoncer que des vérités qui soient d'accord avec le sentiment de tous les hommes. – Il redoute que la forme technique qu'il a donnée à ses idées ne les dissimule au sentiment commun.

[Retour à la table des matières](#)

[80]

Vous voulez donc bien m'accorder la faveur de vous présenter dans une série de Lettres les résultats de mes investigations sur la Beauté et sur l'Art. Je sens vivement le poids de mon entreprise, mais aussi son attrait et sa dignité. Le sujet dont je vais parler a un rapport immédiat avec notre bonheur, avec ce qu'il y a de meilleur en lui, et il a un rapport assez étroit avec la noblesse morale de la nature humaine. Je vais faire juge de la Beauté un cœur qui est sensible à toute sa puissance, qui en témoigne par ses actes et qui donc, dans une recherche

où l'on est obligé d'en appeler à des sentiments aussi souvent qu'à des principes, se chargera de la partie la plus lourde de ma tâche.

Vous me faites dans votre magnanimité un devoir de ce que je voulais vous demander comme une faveur et vous me laissez ainsi l'apparence d'un mérite alors que je cède seulement à mon inclination. La liberté d'allure que vous me demandez d'observer est pour moi non une contrainte, mais un besoin. Ayant peu l'usage des formes prescrites par les règles de l'école, je ne courrai guère le danger d'en abuser et de pécher ainsi contre le bon [83] goût. Mes idées que je puise dans un commerce constant avec moi-même plus que dans une riche expérience humaine ou dans la lecture, ne renieront pas leur origine ; elles auront tous les défauts sauf un : elles ne manifesteront aucun esprit de secte et elles s'effondreront par leur propre faiblesse plutôt que de se maintenir par l'autorité et par une force qui leur est étrangère.

Je ne vous cacherai certes pas que les affirmations qui suivent reposent pour la plupart sur des principes kantien. Mais veuillez bien mettre en cause mon impuissance et non ces principes si en suivant le cours de mes investigations vous êtes sollicité de penser à la philosophie de quelque école particulière. Non, je ne manquerai pas au respect dû à la liberté de votre esprit. C'est votre propre sentiment qui me fournira les faits sur lesquels je construirai ; c'est votre propre pensée libre qui me dictera les lois selon lesquelles il faudra procéder.

Les idées qui dominent la partie pratique du système kantien n'ont suscité de divisions qu'entre les philosophes ; les hommes, je me fais fort de le démontrer, ont toujours été d'accord à leur sujet. Qu'on dépouille ces idées de leur forme technique, et elles apparaîtront comme les revendications très anciennes de la raison commune, comme les données de l'instinct moral dont la sage nature a doté l'homme pour lui servir de tuteur en attendant que par le triomphe de la claire intelligence il soit devenu majeur. Mais cette forme technique même, qui rend la vérité manifeste à l'entendement, la dissimule au sentiment ; car malheureusement il faut que l'entendement, pour s'approprier l'objet qui lui est fourni par son sens intérieur, commence par le détruire. De même que le chimiste, le philosophe ne découvre l'alliage

que par l'analyse, et il ne parvient à l'œuvre de la libre nature qu'en la soumettant à la torture de la technique. Pour saisir l'apparence fugitive, il est obligé de la jeter dans les chaînes de la règle, de déchirer son beau corps pour le réduire en concepts et de retenir son vivant [85] esprit en l'enfermant dans une indigente ossature de mots. Est-il étonnant que le sentiment naturel ne se reconnaisse pas dans une image de cette espèce et que dans le compte rendu de l'analyste la vérité prenne un aspect paradoxal ?

C'est pourquoi je vous demande de m'accorder à moi aussi quelque indulgence, si les recherches qui suivent devaient avoir pour effet d'éloigner des sens l'objet qu'elles s'efforcent de rapprocher de l'intelligence. Ce qui vient d'être affirmé des expériences morales, doit l'être encore beaucoup plus du phénomène de la beauté. Toute la magie de celle-ci repose sur son mystère, et en dissociant la liaison nécessaire des éléments qui la constituent, on supprime du même coup sa réalité.

[86]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Deuxième lettre

SOMMAIRE.

§§ 1 et 2. – *N'est-il pas inopportun de s'occuper d'esthétique à un moment où les circonstances invitent le philosophe à résoudre le problème de la liberté politique ?*

3. – *Le siècle paraît étranger aux préoccupations de l'art. Le besoin règne en maître. L'utilité est l'idole de l'époque.*

[87]

4. – *C'est devant le tribunal de la pure raison que les hommes ont entrepris de débattre le destin de l'humanité.*

5. – *Néanmoins Schiller considérera d'abord le problème de la beauté, car il estime que c'est par l'esthétique que le problème politique pourra être résolu ; c'est par la beauté que l'homme sera conduit à la liberté.*

[Retour à la table des matières](#)

[87]

Mais ne serait-il pas possible de faire de la liberté que vous m'accordez un meilleur usage que d'attirer votre attention sur le domaine des Beaux-Arts ? N'est-il pas à tout le moins inopportun de songer à constituer un Code pour le monde esthétique à un moment où les questions du monde moral offrent un intérêt beaucoup plus immédiat, et où l'esprit d'investigation philosophique est si instamment requis par les circonstances actuelles de se consacrer à la plus parfaite

de toutes les œuvres de l'art, à l'édification d'une vraie liberté politique ?

Je n'aimerais pas vivre à une autre époque ni avoir travaillé pour un autre siècle. On est citoyen de son temps comme on est citoyen d'un État ; et si l'on trouve inconvenant, illicite même de ne pas se conformer aux mœurs et aux habitudes du milieu dans lequel on vit, pourquoi aurait-on moins le devoir, au moment où l'on se dispose à choisir une activité, de prêter l'oreille aux besoins et aux goûts de son siècle ?

Or la voix de celui-ci ne paraît nullement s'élever en [89] faveur de l'art ; à tout le moins ne se fait-elle pas entendre en faveur de celui auquel mes recherches vont exclusivement s'appliquer. Le cours des événements a donné à l'esprit du temps une orientation qui menace de l'éloigner toujours plus de l'art idéaliste. Ce dernier a pour devoir de se détacher de la réalité et de se hausser avec une convenable audace au-dessus du besoin ; car l'art est fils de la liberté et il veut que sa règle lui soit prescrite par la nécessité inhérente aux esprits, non par les besoins de la matière. Or maintenant c'est le besoin qui règne en maître et qui courbe l'humanité déchuée sous son joug tyrannique. L'utilité est la grande idole de l'époque ; elle demande que toutes les forces lui soient asservies et que tous les talents lui rendent hommage. Sur cette balance grossière le mérite spirituel de l'art est sans poids ; privé de tout encouragement, celui-ci se retire de la kermesse bruyante du siècle. L'esprit d'investigation philosophique lui-même arrache à l'imagination province après province, et les frontières de l'art se rétrécissent à mesure que la science élargit ses limites.

Le philosophe et l'homme du monde sont dans l'attente. Ils ont les yeux fixés sur le théâtre des événements politiques où le grandiose destin de l'humanité est, croit-on, en train d'être débattu. N'est-ce pas trahir une indifférence blâmable à l'égard du bien de la société que de ne pas participer à cette conversation générale ? Par son contenu et par ses conséquences cet important procès regarde quiconque revendique le nom d'homme ; et par la méthode, il doit intéresser quiconque est

animé par une pensée personnelle. Une question à laquelle jusqu'à présent le droit aveugle du plus fort avait seul répondu, est en ce moment, à ce qu'il semble, portée devant le tribunal de la pure Raison ; pour peu que l'individu soit capable de se placer au centre de l'univers et de se hausser au niveau de l'espèce humaine, il a le droit de se considérer comme assesseur de ce tribunal raisonnable, où il est également partie en sa qualité [91] d'homme et de citoyen du monde ; le résultat le concerne. Ce n'est donc pas seulement son affaire individuelle qui va se décider dans cet important procès ; on y prononcera en vertu de lois que, parce qu'il est un esprit raisonnable, il est lui-même capable et qu'il a le droit de dicter.

Combien attrayant ne devrait-il pas être pour moi d'aborder l'étude d'un pareil sujet et de le débattre avec un homme qui est un penseur plein d'esprit autant que caractère libéral et citoyen du monde, et d'en confier la solution à un cœur qui se consacre avec un bel enthousiasme au bien de l'humanité ! Quelle agréable surprise ne devrais-je pas éprouver à me rencontrer dans le domaine des Idées avec votre esprit libre de préjugés, et à parvenir au même résultat que vous, en dépit de la différence des lieux où nous vivons et de la distance considérable que les circonstances du monde réel créent nécessairement ! Si je résiste à cette séduisante tentation et si je fais passer la Beauté avant la liberté, je crois pouvoir non seulement excuser cette méthode par une inclination personnelle, mais encore la justifier par des principes. J'espère vous persuader que cette matière est beaucoup plus étrangère au goût du siècle qu'à ses besoins, et que même pour résoudre dans l'expérience le problème politique dont j'ai parlé, la voie à suivre est de considérer d'abord le problème esthétique ; car c'est par la beauté que l'on s'achemine à la liberté. C'est là une démonstration qui ne peut pas être menée sans que je vous rappelle les principes que d'une manière générale la Raison prend pour guides quand elle édicte une législation politique.

[92]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Troisième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *L'homme ne dépasse ce que la nature a fait de lui et il ne se hausse à l'humanité que par l'usage de la raison.*

2. – *Tout peuple devenu majeur ne peut plus se satisfaire de l'État primitif – Notstaat – qui était régi par la seule nécessité de lois naturelles. Il entreprend de transformer cet État né de la nécessité en un État de la raison – Vernunftstaat.*

3. – *L'État primitif assurait l'existence de l'homme et de la société. On risque donc en le supprimant de mettre en péril celle existence.*

[93]

4. – *Il importe par suite de ne pas l'abolir trop vite et de procurer à la société, tandis qu'on instaure l'État de la raison, un appui qui la rende indépendante de l'État primitif.*

5. – *Cet appui ne peut être trouvé que dans les individus et dans leur caractère transformé ; il s'agit de créer en eux un caractère nouveau qui ne soit ni celui de la nature, car il est arbitraire, ni celui de l'homme moral, car on ne peut, parce qu'il est libre, pas compter sur lui.*

[Retour à la table des matières](#)

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Troisième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *L'homme ne dépasse ce que la nature a fait de lui et il ne se hausse à l'humanité que par l'usage de la raison.*

2. – *Tout peuple devenu majeur ne peut plus se satisfaire de l'État primitif – Notstaat – qui était régi par la seule nécessité de lois naturelles. Il entreprend de transformer cet État né de la nécessité en un État de la raison – Vernunftstaat.*

3. – *L'État primitif assurait l'existence de l'homme et de la société. On risque donc en le supprimant de mettre en péril celle existence.*

[93]

4. – *Il importe par suite de ne pas l'abolir trop vite et de procurer à la société, tandis qu'on instaure l'État de la raison, un appui qui la rende indépendante de l'État primitif.*

5. – *Cet appui ne peut être trouvé que dans les individus et dans leur caractère transformé ; il s'agit de créer en eux un caractère nouveau qui ne soit ni celui de la nature, car il est arbitraire, ni celui de l'homme moral, car on ne peut, parce qu'il est libre, pas compter sur lui.*

[Retour à la table des matières](#)

[93]

La nature ne procède pas à l'égard de l'homme mieux qu'envers ses autres créations – elle commence par agir à sa place là où il ne peut pas encore se comporter en être intelligent et libre. Mais ce qui élève l'homme à l'humanité, c'est précisément de ne pas s'en tenir à ce que la seule nature a fait de lui. Il possède la faculté de revenir sur ses pas pour parcourir à nouveau à la lumière de la raison le chemin par où la nature l'a une première fois fait passer ; il a le pouvoir de transformer l'œuvre de la nécessité en une œuvre de son libre choix et de hausser la nécessité physique à la dignité de nécessité morale.

L'homme prend conscience de soi en sortant de l'assoupissement de la vie sensible ; il reconnaît qu'il est homme ; il regarde autour de lui et il se trouve dans l'État. La contrainte des besoins l'y a jeté avant

qu'il ait pu par sa liberté choisir cette situation. La nécessité a organisé cet État selon de simples lois naturelles avant qu'il pût lui donner des lois raisonnables. Mais cet État de la nécessité qui n'était né que de sa destination naturelle et ne tenait compte que de celle-ci, ne pouvait pas [95] et ne peut pas donner satisfaction à sa personne morale. Il serait fâcheux pour lui qu'il le pût ! En conséquence, en vertu même de son droit d'homme, il se soustrait à la souveraineté de la nécessité aveugle ; tel, en maint autre domaine, il s'affranchit d'elle par un acte de sa liberté ; tel, pour ne citer qu'un exemple, il efface par sa moralité et ennoblit par de la beauté le caractère vulgaire que le besoin imprime à l'amour des sexes. Ainsi, à l'âge de la maturité, revit-il par une fiction son enfance ; et il conçoit idéalement une situation de nature qui ne lui est à vrai dire donnée par aucune expérience, mais qui résulte nécessairement de sa destination raisonnable ; il s'attribue dans cet état idéal une fin qu'il ne connaissait pas dans la réalité de sa situation naturelle, et une faculté de choisir dont il n'était pas alors capable ; il procède comme s'il recommençait sur nouveaux frais et échangeait par un acte de clair discernement et de libre résolution sa situation d'indépendance contre celle des contrats. L'arbitraire aveugle a beau avoir usé d'artifices nombreux pour fonder solidement son œuvre ; il a beau avoir l'outrecuidante prétention de la maintenir et de l'entourer d'une apparence de respectabilité ; l'homme a le droit, dans l'entreprise qu'il tente, de considérer cette œuvre comme inexistante ; car l'ouvrage de forces aveugles ne possède pas une autorité devant laquelle la Liberté ait à s'incliner, et toutes choses doivent se soumettre à la fin supérieure que dans sa personnalité morale la Raison statue. Ainsi naît et se justifie la tentative d'un peuple devenu majeur de transformer son État de la nature en un État moral.

Cet État de la nature (car tel est le nom que l'on peut donner à tout corps politique dont l'organisation primitive est l'œuvre de forces et non de lois) est à vrai dire en contradiction avec l'homme moral qui doit avoir pour principe d'agir conformément à la loi seule ; mais il est à la juste suffisance des besoins de l'homme physique qui ne se donne des lois qu'afin de pouvoir transiger avec certaines forces. Mais l'homme physique est une réalité, [97] tandis que l'homme moral n'a qu'une existence problématique. Si donc la Raison, voulant substituer son État à celui de la nature, abolit, ainsi qu'elle doit nécessairement le faire, ce dernier, elle court le risque de sacrifier l'homme physique,

réel, à l'homme moral, problématique ; elle court le risque de sacrifier l'existence de la société à un idéal de société simplement possible (bien que moralement nécessaire). Elle enlève à l'homme une possession réelle, condition de toute autre possession, et pour toute compensation elle l'invite à se tourner vers un bien qu'il pourrait et devrait posséder. Il suffirait qu'elle eût trop compté sur lui, pour que, en spéculant sur une humanité qui lui manque encore et qui, sans compromettre son existence, peut lui manquer, elle lui eût enlevé même les moyens de sa vie animale, sans laquelle pourtant il n'est pas d'humanité. Avant que sa volonté eût eu le temps de se tenir fermement à la loi, elle aurait retiré sous ses pieds l'échelle de la nature.

Ce qui donc mérite longue réflexion, c'est que la société physique ne peut pas un seul instant cesser d'exister tandis que la société morale est, dans l'ordre de l'Idée, en train de se constituer ; on n'a pas le droit de mettre, par amour de la dignité humaine, l'existence de la société en péril. Quand l'artisan a besoin de réparer le mécanisme d'une montre, il arrête les rouages ; au contraire le mécanisme vivant de l'État doit être réparé tandis qu'il est en marche et il s'agit de changer la roue qui tourne pendant qu'elle est en mouvement. Il faut donc pour assurer la durée de la société chercher à celle-ci un appui qui la rende indépendante de l'État de la nature que l'on veut dissoudre.

Cet appui ne se trouve pas dans le caractère naturel de l'homme, car ce caractère est égoïste et violent et il vise à détruire la société bien plus qu'à la conserver. Cet appui ne se trouve pas davantage dans le caractère moral de l'homme, car ce caractère doit, selon nos prémisses, être d'abord formé, et comme en outre il est libre et qu'il échappe toujours aux regards, le législateur [99] ne peut jamais agir sur lui et ne peut jamais avec certitude compter sur lui. Il s'agirait donc d'enlever au caractère physique son arbitraire et au caractère moral sa liberté ; il s'agirait de mettre celui-là en accord avec des lois et celui-ci dans la dépendance d'impressions ; il s'agirait d'éloigner un peu le premier de la matière et de rapprocher un peu d'elle le second, afin d'engendrer un troisième caractère qui, apparenté aux deux autres, fraierait une voie permettant de passer du royaume des forces à celui des lois, et qui, sans faire obstacle au développement du caractère moral, serait un gage sensible de l'invisible moralité.

[100]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.****Première partie : Lettres 1 à 9****Quatrième lettre****SOMMAIRE.**

§ 1. – *Seuls des caractères nouveaux, ceux d'hommes agissant avec toute leur humanité tant sensible que rationnelle, pourront être garants de la durée de l'État raisonnable. Cet État ne saurait en effet exister que le jour où les individus, qui sont par définition libres entre l'inclination et le devoir, se décideront toujours conformément au devoir ; et ils ne se décideront toujours conformément au devoir que lorsque, parce que leurs inclinations se seront ennoblies et se seront mises d'accord avec la raison, ils agiront selon la raison, même quand ils choisiront d'agir par inclination. Ils seront alors en toutes circonstances des membres sûrs de l'État.*

2. – *L'État de la raison doit incarner l'homme idéal que tout individu porte en lui à titre de tendance. Or l'individu peut s'élever à la stature de l'homme idéal soit en étouffant ses tendances empiriques, soit en les ennoblissant. On peut concevoir par suite deux espèces d'États de la raison : celui qui incarne l'homme idéal en supprimant l'individu empirique et celui qui incarne l'homme idéal en respectant le caractère spécifique des individus dans la mesure où ils l'ont ennobli.*

[101]

3. – *Il faut préférer la deuxième manière d'être moral et il faut de même entre les deux espèces d'États raisonnables possibles donner la préférence au second. L'homme est plus parfait quand il affirme son caractère moral sans sacrifier son caractère naturel. L'État est plus parfait s'il honore le caractère subjectif des individus et réalise l'unité sans supprimer la multiplicité.*

4. – *Le pédagogue et le politique, ayant affaire à l'homme qui est une fin autant qu'une matière, doivent le traiter avec respect ; ils doivent ménager sa particularité spécifique autant que sa personnalité. A cette condition seulement les individus pourront accepter de se soumettre à la collectivité.*

5. – *Mais l'État ne saurait honorer l'humanité subjective des individus que dans la mesure où celle-ci s'est ennoblie. Dans le cas contraire l'État ne devra pas hésiter à user de contrainte vis-à-vis d'individualités dont il pourrait être victime.*

Lorsque l'État peut respecter les individus comme des fins, il n'existe pas seulement par eux ; il existe encore pour eux. Il y a réciprocité d'action entre eux et lui. L'État est l'État organique.

6. – *Des hommes qui n'ont pas ennobli leur caractère empirique sont en opposition avec eux-mêmes. Ils peuvent l'être de deux façons : comme des sauvages si leurs sentiments sont plus forts que leurs principes, comme des barbares si leurs principes ruinent leurs sentiments.*

7. – *Seul l'homme « total » en qui l'unité de la raison s'allie à la multiplicité de la nature, sera capable et digne d'échanger l'État né de la nécessité contre celui de la liberté.*

[Retour à la table des matières](#)

[101]

Une chose est certaine : seule la prépondérance d'un pareil caractère chez un peuple peut rendre inoffensive une transformation de l'État faite au nom de principes moraux, et seul un pareil caractère peut garantir que cette transformation sera durable. Quand on construit un État moral, on compte sur la loi morale comme sur un ressort agissant, et l'on intègre la volonté libre dans l'ordre de la causalité où toutes choses dépendent les unes des autres avec une nécessité et une constance rigoureuses. Mais nous savons que les déterminations de [103] la volonté humaine demeurent toujours contingentes, et que chez l'être absolu seul la nécessité physique coïncide avec la nécessité morale. Pour que donc l'on puisse compter sur une conduite morale de l'homme avec autant de certitude que sur des effets physiques, il faut que la moralité soit en lui devenue nature et que par ses instincts déjà l'homme soit amené à agir comme seul un caractère moral peut toujours le faire. Or la volonté de l'homme est pleinement libre entre le devoir et l'inclination, et aucun déterminisme physique ne peut et ne doit empiéter sur ce droit royal de sa personne. En conséquence l'homme ne pourra conserver la faculté de choisir et cependant être un chaînon sûr dans la chaîne causale des forces, que si dans le monde des apparences les deux mobiles de l'inclination et du devoir engendrent des effets complètement identiques, et que si, quelle que soit la forme de sa volonté, la matière en demeure la même : il faut donc que ses instincts se trouvent avec sa raison en un accord tel qu'ils soient mûrs pour une législation universelle.

Tout individu, peut-on dire, porte en lui, en vertu de ses dispositions natives, un homme pur et idéal, et la grande tâche de son exis-

tence est de se mettre, à travers tous ses changements, en harmonie avec l'immuable unité de celui-ci ²¹. Cet homme pur que l'on peut discerner plus ou moins distinctement dans tout individu est représenté par l'État, lequel est la Forme objective et en quelque sorte canonique en laquelle la multiplicité des sujets aspire à se réunir. Or on peut concevoir pour l'homme dans le temps deux manières différentes de coïncider avec l'homme idéal, et par suite aussi pour l'État deux manières de s'affirmer dans les individus : ou bien l'homme pur étouffe l'homme empirique ; l'État supprime les individus ; ou bien l'individu devient État ; l'homme dans le temps, en s'ennoblissant, se hausse à la stature de l'homme idéal.

[105]

Sans doute un jugement moral étroit ne fait-il pas état de cette différence, car la Raison est satisfaite pourvu que la loi soit observée inconditionnellement. Mais un jugement humainement complet ou le contenu compte autant que la forme et où le sentiment vivant ait à dire son mot, devra prendre davantage cette différence en considération. La Raison certes réclame de l'unité, mais la nature demande de la multiplicité, et l'homme est sollicité par ces deux législations. La loi de l'une et de l'autre est gravée en lui : il a de la première une conscience incorruptible, de la seconde un sentiment indestructible. Aussi la culture apparaîtra-t-elle encore imparfaite dans tous les cas où le caractère moral ne peut s'affirmer qu'en sacrifiant le caractère naturel ; et une Constitution sera très incomplète si elle n'est capable de produire l'unité qu'en supprimant la multiplicité. L'État ne doit pas honorer dans les individus seulement leur caractère objectif et générique, mais encore leur caractère subjectif et spécifique et en étendant les bornes du royaume invisible de la moralité il ne doit pas dépeupler celui de l'apparence.

Quand l'artisan porte la main sur une masse amorphe afin de lui donner une forme qui réponde à ses fins, il n'hésite pas à lui faire violence ; car la nature qu'il élabore ne mérite en elle-même aucun respect et ce n'est pas par égard pour les parties qu'il attache de

²¹ Je me réfère sur ce point à un écrit récemment paru, les *Conférences sur la destination du savant* de mon ami Fichte, où l'on trouve cette proposition déduite très lumineusement, par une méthode qui n'avait encore jamais été essayée.

l'importance au tout ; les parties ne lui importent qu'en considération du tout. Quand l'artiste porte la main sur la même masse, il n'a pas davantage scrupule à lui faire violence ; il évite seulement de la laisser paraître. Il n'a pas le moins du monde pour la matière qu'il élabore plus de respect que l'artisan ; il cherche seulement, en lui faisant une concession apparente, à créer une illusion pour l'œil qui prend sous sa protection la liberté de cette matière. Il en va tout autrement de l'artiste en pédagogie et en politique qui fait de l'homme à la fois sa matière et sa fin. Ici la fin réapparaît dans la matière et ce [107] n'est que parce que la totalité sert les parties que celles-ci peuvent accepter de se soumettre à elle. L'artiste homme d'État doit s'approcher de sa matière avec une déférence tout autre que celle dont l'artiste fait montre à l'égard de la sienne ; ce n'est pas seulement subjectivement et pour un effet d'illusion sensible, c'est objectivement et par souci de l'être intérieur qu'il doit ménager sa particularité spécifique et sa personnalité.

Mais précisément parce que l'État doit être un organisme qui se forme par lui-même et pour lui-même, il ne peut devenir une réalité que dans la mesure où les parties se sont élevées à l'Idée du tout et mises en harmonie avec elle. Parce que dans le cœur de ses sujets l'État sert de représentant à l'humanité pure et objective, il devra observer à leur égard le rapport dans lequel ils sont vis-à-vis d'eux-mêmes, et il ne pourra honorer leur humanité subjective que dans la mesure où elle s'est ennoblée en devenant humanité objective. Si l'homme est d'accord avec lui-même, il sauvera sa particularité même en universalisant au suprême degré sa conduite, et l'État sera simplement l'interprète de son bel instinct, la formule plus distincte de sa législation intérieure. Par contre si dans le caractère d'un peuple il subsiste entre l'homme subjectif et l'homme objectif une opposition et une contradiction telles que celui-ci ne puisse triompher qu'en opprimant celui-là, l'État devra lui aussi recourir à la rigoureuse sévérité de la loi, et pour ne pas être victime des citoyens, il devra sans égard fouler aux pieds des individualités qui se sont montrées si rebelles.

Or il y a deux façons pour l'homme d'être en opposition avec lui-même : il peut l'être à la manière d'un sauvage si ses sentiments im-

posent leur hégémonie à ses principes ; à la manière d'un barbare si ses principes ruinent ses sentiments. Le sauvage méprise l'art et honore la nature comme sa souveraine absolue. Le barbare [109] tourne en dérision et déshonore la nature, mais, plus méprisable que le sauvage, il continue assez souvent à être l'esclave de son esclave. L'homme cultivé fait de la nature son amie et il respecte sa liberté en se contentant de refréner son arbitraire.

Lorsque donc la Raison introduit son unité morale dans la société physique, elle n'a pas le droit de porter atteinte à la multiplicité de la nature. Lorsque la nature aspire à affirmer sa multiplicité dans l'édifice moral de la société, il ne faut pas que l'unité morale en éprouve un dommage quelconque ; la Forme victorieuse est à égale distance de l'uniformité et du désordre. Il faut donc qu'un peuple possède un caractère « total » pour qu'il soit capable et digne d'échanger l'État de la nécessité contre l'État de la liberté.

[110]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Cinquième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *Le caractère « total » est-il celui des hommes du dix-huitième siècle finissant ?*

2. – *L'humanité revendique ses droits imprescriptibles et n'hésite pas à recourir à la violence pour les faire triompher. On pourrait croire que la liberté va enfin devenir le fondement de l'État et que l'homme y sera honoré comme une fin*

Mais on s'aperçoit que notre génération n'est pas moralement prête pour l'État de la raison.

3. – *Les hommes de cette génération donnent le spectacle soit d'un retour à l'état sauvage, soit d'un affaïssissement de l'énergie morale.*

[111]

4. – *Le retour à la sauvagerie, on le constate dans les classes inférieures chez qui tous les instincts primitifs sont déchaînés. On ne peut pas en vouloir à l'État de recourir à des contraintes qui font abstraction de la dignité humaine ; il s'agit de sauvegarder l'existence même de la société qui est en voie de décomposition.*

5. – *D'autre part dans les classes supérieures, les lumières de l'esprit ont conduit au relâchement de l'énergie et à la dépravation morale : on nie les droits de la nature dans ce qu'ils ont de légitime et les principes ruinent ainsi les sentiments ; mais on constitue une morale qui justifie les revendications de l'égoïsme et du matérialisme et qui fait de la nature l'ultime législatrice des mœurs.*

[Retour à la table des matières](#)

[111]

Ce caractère est-il celui que manifestent le temps présent et les événements contemporains ? Dans le vaste tableau qu'ils offrent à nos regards je porte tout de suite mon attention sur l'objet qui est le plus en évidence.

L'opinion a, il est vrai, perdu son crédit ; l'arbitraire est démasqué ; bien qu'il soit encore puissant il n'obtient plus artificieusement un renom de dignité ; l'humanité s'est réveillée de son long état d'indolence et d'illusion, et, à une impérieuse majorité, elle exige d'être rétablie dans ses droits imprescriptibles. Mais elle ne l'exige pas seulement ; des deux côtés des frontières elle se lève pour s'emparer par la violence de ce qu'elle estime lui être injustement refusé. L'édifice de l'État de la nature chancelle, ses fondements vermoulus cèdent et une possibilité physique semble donnée de mettre la loi sur le trône, d'honorer enfin l'homme comme une fin et de faire de la vraie liberté la base de l'association politique. Vaine [113] espérance ! il manque la possibilité morale et la générosité de l'heure trouve une génération qui n'est pas prête à l'accueillir.

L'homme se peint dans ses actes ; or quelle est la figure dont le drame du temps présent offre l'image ? d'un côté retour à l'état sauvage, de l'autre affaissement des énergies : les deux extrêmes de la dépravation humaine, et tous les deux réunis dans une même époque.

Dans les classes inférieures qui sont les plus nombreuses, on voit se manifester des instincts grossiers et anarchiques qui, après que le lien de l'ordre social a été dénoué, se déchaînent et se hâtent avec une indisciplinable frénésie vers leur satisfaction animale. Dans ces conditions il se peut que l'humanité objective ait eu lieu de se plaindre de l'État ; l'humanité subjective doit honorer ses institutions. Peut-on blâmer cet État d'avoir fait abstraction de la dignité de la nature humaine aussi longtemps qu'il s'agissait encore de défendre l'existence de celle-ci ? Peut-on lui reprocher de s'être pressé de disjoindre par des forces de pesanteur et de rapprocher par des forces de cohésion, alors qu'il n'était pas encore possible de penser au principe qu'il met

en forme par le dedans ? La décomposition de l'État contient sa justification. La société dérégulée, au lieu de s'élever rapidement à la vie organique, retombe dans le monde où règnent les forces élémentaires.

D'un autre côté, les classes policées nous donnent le spectacle plus repoussant encore d'un relâchement et d'une dépravation du caractère qui indignent d'autant plus qu'elles ont leur source dans la civilisation elle-même. Je ne sais plus quel philosophe de l'antiquité ou des temps modernes a remarqué que les choses de quelque noblesse sont, quand elles se décomposent, plus hideuses que d'autres ; on vérifiera la justesse de cette observation dans l'ordre moral également. Le fils de la nature devient, quand il s'égare dans les excès, un fou furieux ; le fils de l'art, un être vil. Les lumières de l'Esprit que les classes cultivées se vantent non sans quelque [115] raison de posséder, sont tout compte fait loin de manifester une influence ennoblissante sur les sentiments ; elles consolident bien plutôt la perversion par leurs maximes. Nous nions la nature dans son domaine légitime pour subir sa tyrannie dans l'ordre moral, et tandis que nous résistons à ses impressions, nous acceptons d'elle nos principes. La décence affectée de nos mœurs lui refuse de faire entendre, bien que cela fût pardonnable, la première sa voix, et finalement elle lui concède, dans notre morale matérialiste, la voix ultime et décisive. Au sein de la sociabilité la plus raffinée, l'égoïsme a fondé son système et, sans engendrer en nous un cœur sociable, la société nous impose toutes ses contagions et toutes ses misères. Nous soumettons notre libre jugement à son opinion despotique, notre sentiment à ses usages bizarres, notre volonté à ses séductions ; et ce n'est que vis-à-vis de ses droits sacrés que nous affirmons notre arbitraire. Chez l'homme du monde une orgueilleuse suffisance rétrécit un cœur qui chez l'homme naturel et fruste éprouve souvent encore le battement de la sympathie, et comme dans une ville en feu, chacun ne cherche qu'à sauver de la dévastation ses misérables biens. Ce n'est qu'en abjurant complètement la sensibilité, que l'on croit pouvoir se protéger contre ses aberrations, et la raillerie qui inflige souvent à l'exaltation sentimentale un châtiment salutaire, outrage avec aussi peu de ménagement le plus noble sentiment. La civilisation, bien loin de nous conférer la liberté, ne fait que développer avec chaque force qu'elle cultive en nous, un besoin nouveau ; les liens de la vie physique resserrent leur étreinte d'une manière toujours plus redoutable, tant et si bien que la crainte de perdre étouffe même

l'aspiration naturellement ardente à la perfection, et une maxime d'obéissance passive est considérée comme la suprême sagesse de l'existence. Ainsi voit-on l'esprit du temps hésiter entre la perversion et la sauvagerie, entre l'éloignement de la nature et la seule nature, entre la superstition et l'incrédulité morale, et seul l'équilibre du mal lui assigne quelquefois des limites.

[116]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Sixième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *Le reproche de s'éloigner de la nature ne peut-il pas être adressé, autant qu'aux modernes, à tous les peuples en train de se civiliser ?*

2. – *Il y a eu au moins un peuple hautement civilisé, le peuple grec, qui sut cultiver toutes les qualités de l'esprit sans s'écarter de la nature.*

3. – *Tandis que chez les modernes chaque individu ne développe qu'une seule de ses facultés et n'est qu'un fragment d'humanité, il n'y avait chez les Grecs pas encore scission entre les sens et l'esprit, entre la nature et la raison.*

4. – *Aucun moderne ne saurait par suite disputer à un Athénien la palme de l'humanité.*

5. – *La nature qui réunit tout imposait sa forme à l'humanité grecque ; l'entendement qui dissocie tout impose sa forme à l'humanité moderne.*

6. – *Chez les modernes, la civilisation et la science ont dissocié l'unité de la nature humaine en obligeant chaque faculté à se confiner dans l'activité qui lui est propre.*

7. – *L'esprit des gouvernements et l'organisation des États ont eu le même effet. Chez les modernes l'individu n'est qu'une pièce du mécanisme de l'État. Il ne lui est rattaché que par sa profession.*

8. – *L'État jaloux de posséder exclusivement les membres de la communauté fait de la fonction sociale et de la perfection avec laquelle elle est accomplie, le critère de l'homme.*

9. – *Les individus ne sont pour l'État qu'une abstraction, et les individus se sentent étrangers à un État qui tient si peu compte de leur réalité concrète.*

[117]

10. – *Dans un monde qui s'est éloigné de la nature, l'esprit spéculatif est devenu étranger à la réalité sensible ; il n'aperçoit plus les choses particulières ; il sacrifie la matière à la forme. De son côté l'esprit pratique est incapable d'apercevoir la totalité du réel, car il est confiné dans une expérience étroite et il juge d'après elle toute expérience en général. En outre l'abus de l'entendement refroidit l'imagination, et par suite la sensibilité, car celle-ci dépend de l'imagination.*

11. – *Cependant la fragmentation intérieure a favorisé le progrès ; celui-ci n'était en effet possible que si les hommes, renonçant à la totalité, s'engageaient dans les voies de l'analyse qui conduit à plus de clarté.*

12. – *Les facultés multiples de l'homme ne pouvaient se développer qu'en s'isolant et en entrant en conflit les unes avec les autres. L'antagonisme qui les oppose les oblige à déployer toutes les virtualités qui sont en elles.*

13. – *Ainsi une activité unilatérale des forces qui est une erreur pour l'individu, mène l'espèce à la vérité. Elle permet une concentration de l'énergie et une tension de l'effort qui a permis les découvertes les plus exceptionnelles de l'esprit humain.*

14. – *Mais la raison affirme qu'une humanité heureuse et parfaite sera celle qui cultivera harmonieusement toutes ses forces.*

15. – *Il y a ainsi conflit entre la nature qui tend au progrès par le sacrifice de la totalité et la raison qui essaie de sauver cette totalité. Il doit être en notre pouvoir de résoudre ce conflit et de réconcilier nature et civilisation en restaurant en nous la totalité.*

[Retour à la table des matières](#)

N'aurais-je pas par cette description trop chargé notre époque ? Je n'attends pas cette objection. Je crains plutôt qu'on me reproche d'avoir trop prouvé. Votre tableau, me direz-vous, est certes l'image fidèle de l'humanité présente, mais il est aussi l'image de tous les peuples en général quand ils sont en train de se civiliser, car tous sans exception doivent s'écarter de la nature par [119] les abus de l'entendement avant de revenir à elle par la Raison.

Cependant, si nous considérons avec quelque attention le caractère de notre temps, nous ne pouvons qu'être étonnés par le contraste que l'on observe entre la forme actuelle de l'humanité et celle des hommes de l'antiquité, notamment des Grecs. Il est un renom de culture et d'affinement dont nous nous targuons légitimement en nous comparant à toute humanité qui n'est que nature ; nous ne saurions nous en prévaloir à l'égard de la nature grecque qui s'alliait à toutes les séductions de l'art et à toute la dignité de la sagesse, sans être cependant, comme la nôtre, leur victime. Les Grecs ne nous remplissent pas seulement de confusion par une simplicité qui est étrangère à notre époque ; ils sont aussi nos rivaux, souvent même nos modèles par les avantages dont la possession a coutume de nous consoler du caractère contre nature de nos mœurs. Nous les voyons comblés à la fois de richesse sensible et de forme, doués d'esprit philosophique autant que de force plastique, délicats et en même temps énergiques, réunissant dans une humanité splendide la jeunesse de l'imagination et la virilité de la raison.

Au temps où se produisit ce magnifique éveil des facultés de l'âme, les sens et l'esprit n'avaient pas encore des territoires strictement séparés ; aucune scission ne les avait encore excités à délimiter, dans un esprit d'hostilité, leurs domaines réciproques et à établir entre eux des frontières. La poésie n'avait pas encore été en coquetterie avec le bel esprit et la spéculation ne s'était pas déshonorée par des subtilités. Toutes deux pouvaient à la rigueur échanger leurs activités, parce que chacune, à sa manière il est vrai, honorait la vérité. Aussi haut que la Raison s'élevât, elle entraînait cependant toujours avec amour la matière avec elle, et aussi fixes et pénétrantes que fussent ses analyses, elle ne mutilait pourtant jamais. Elle décomposait certes la nature humaine, elle la résolvait en parties qu'elle sublimait [121] et incarnait dans les divinités de son Panthéon magnifique ; mais elle procédait ainsi sans la déchiqueter ; elle l'insérait de diverses manières dans l'individualité des différents dieux, sans que l'humanité tout entière manquât en aucun d'eux. Comme il en va tout autrement chez nous autres modernes ! chez nous aussi l'image de l'espèce se réfracte, agrandie, entre les individus ; mais elle est fragmentée, non insérée de multiples façons en eux ; en sorte que pour recomposer la totalité de l'espèce, il faut aller d'un individu à un autre et s'enquérir à la ronde. On est presque tenté d'affirmer que chez nous les facultés de l'âme se manifestent dans l'expérience aussi divisées qu'elles sont séparées dans la représentation du psychologue ; et nous voyons non seulement des individus mais encore des classes entières d'hommes ne déployer qu'une partie de leurs dispositions, tandis que leurs autres virtualités sont, comme dans des plantes rabougries, à peine indiquées par de faibles traces.

Je ne méconnais pas les avantages que l'humanité d'aujourd'hui, considérée dans son unité et pesée sur la balance de l'entendement, peut avoir par rapport à la génération la meilleure du monde ancien. Mais c'est alors en formations serrées qu'il faut qu'elle entreprenne de concourir et de se mesurer avec celle-ci ; totalité contre totalité. Quel est le moderne qui est prêt à s'avancer, homme contre homme, pour disputer à un Athénien isolé la palme de l'humanité ?

D'où vient que les individus se trouvent ainsi désavantagés alors que l'espèce a l'avantage ? pourquoi tout Grec était-il le représentant qualifié de son époque et pourquoi tout moderne n'a-t-il pas le droit de se risquer dans ce rôle ? Parce que le premier recevait sa forme de

la nature qui réunit tout, tandis que le second tient la sienne de l'entendement qui dissocie tout.

Ce fut la civilisation elle-même qui infligea cette blessure à l'humanité moderne. Dès que d'un côté une séparation plus stricte des sciences, et de l'autre une division [123] plus rigoureuse des classes sociales et des tâches furent rendues nécessaires, la première par l'expérience accrue et la pensée devenue plus précise, la seconde par le mécanisme plus compliqué des États, le faisceau intérieur de la nature humaine se dissocia lui aussi et une lutte funeste divisa l'harmonie de ses forces. L'entendement intuitif et l'entendement spéculatif se confinèrent hostilement dans leurs domaines respectifs, dont ils se mirent à surveiller les frontières avec méfiance et jalousie ; en limitant son activité à une certaine sphère, on s'est donné un maître intérieur qui assez souvent finit par étouffer les autres virtualités. Tandis que sur un point l'imagination luxuriante dévaste les plantations laborieusement cultivées par l'entendement, sur un autre la faculté d'abstraction dévore le feu auquel le cœur aurait dû se réchauffer et la fantaisie s'allumer.

Ce bouleversement que l'artifice de la civilisation et la science commencèrent à produire dans l'homme intérieur, le nouvel esprit des gouvernements le rendit complet et universel. Il ne fallait certes pas attendre que l'organisation simple des premières républiques survécût à la simplicité des mœurs et des conditions primitives ; mais au lieu de s'élever à une vie organique supérieure, elle se dégrada jusqu'à n'être plus qu'un mécanisme vulgaire et grossier. Les États grecs, où, comme dans un organisme de l'espèce des polypes, chaque individu jouissait d'une vie indépendante mais était cependant capable, en cas de nécessité, de s'élever à l'Idée de la collectivité, firent place à un ingénieux agencement d'horloge dans lequel une vie mécanique est créée par un assemblage de pièces innombrables mais inertes. Une rupture se produisit alors entre l'État et l'Église, entre les lois et les mœurs ; il y eut séparation entre la jouissance et le travail, entre le moyen et la fin, entre l'effort et la récompense. L'homme qui n'est plus lié par son activité professionnelle qu'à un petit fragment isolé du Tout ne se donne qu'une formation fragmentaire ; n'ayant [125] éternellement dans l'oreille que le bruit monotone de la roue qu'il fait tourner, il ne développe jamais l'harmonie de son être, et au lieu d'imprimer à sa

nature la marque de l'humanité, il n'est plus qu'un reflet de sa profession, de sa science. Mais même la mince participation fragmentaire par laquelle les membres isolés de l'État sont encore rattachés au Tout, ne dépend pas de formes qu'ils se donnent en toute indépendance (car comment pourrait-on confier à leur liberté un mécanisme si artificiel et si sensible ?) ; elle leur est prescrite avec une rigueur méticuleuse par un règlement qui paralyse leur faculté de libre discernement. La lettre morte remplace l'intelligence vivante, et une mémoire exercée guide plus sûrement que le génie et le sentiment.

La communauté sociale fait de la fonction le critère de l'homme ; elle n'honore chez tel de ses citoyens que la mémoire, chez tel autre que l'intelligence de tabellion, chez un troisième que l'aptitude mécanique ; tantôt elle est indifférente au caractère et n'exige que des connaissances ; tantôt par contre elle tient pour méritoire un extrême obscurcissement de l'intelligence, pourvu qu'il aille de pair avec un esprit d'ordre et une conduite conforme aux lois ; ces capacités isolées, elle désire qu'en même temps l'individu les développe en gagnant en intensité ce qu'elle lui permet de perdre en étendue. Comment s'étonner alors que l'on néglige les autres dispositions de l'âme pour consacrer tous ses soins à celle qui seule procure honneur et profit ? Sans doute savons-nous que le puissant génie ne fait pas coïncider les limites de sa fonction avec celles de son activité, mais le talent moyen consume dans l'exercice de la charge qui lui est dévolue la totalité de sa faible énergie, et pour en réserver un surcroît qu'il puisse, sans préjudice pour sa profession, consacrer à ses goûts particuliers, il lui faut être un esprit peu vulgaire. En outre c'est rarement une bonne recommandation auprès de l'État que d'être doué de forces qui excèdent les tâches, ou, pour un homme de génie, d'avoir des besoins spirituels supérieurs qui [127] entrent en concurrence avec la fonction. L'État est à ce point jaloux de posséder exclusivement ses serviteurs qu'il se résoudra plus aisément (et l'on ne saurait l'en blâmer) à partager son homme avec une Vénus de Cythère qu'avec une Vénus Uranie.

Ainsi peu à peu la vie concrète des individus est-elle abolie afin de permettre à la totalité abstraite de persévérer dans son indigente existence, et l'État reste indéfiniment étranger aux citoyens qui le composent parce que leur sentiment ne le trouve nulle part. Obligée pour faciliter sa fonction de diviser leur multiplicité en catégories et de ne

jamais laisser l'humanité accéder jusqu'à elle que par des représentants de seconde main, la partie gouvernante finit par la perdre complètement de vue et à la confondre avec un simple produit de l'entendement ; et la partie gouvernée ne peut recevoir qu'avec froideur les lois qui s'adressent si peu à elle. Finalement lasse d'entretenir des rapports qui lui sont si peu facilités par l'État, la société positive se dissout (c'est depuis longtemps déjà le destin de la plupart des nations européennes) et tombe dans une situation qui moralement est celle de la nature ; la puissance publique n'y est plus qu'un parti haï et trompé par ceux qui le rendent nécessaire, et apprécié seulement par qui peut se passer de lui.

Était-il possible que sous la double contrainte qui du dedans et du dehors pesait ainsi sur elle, l'humanité s'engageât dans une direction autre que celle où elle est effectivement entrée ? Tandis que dans le royaume des Idées l'esprit spéculatif aspirait à des biens imprescriptibles, il était voué à devenir un étranger dans le monde sensible et à sacrifier la matière à la forme. L'esprit pratique, confiné dans un cercle uniforme d'objets où il subissait la contrainte supplémentaire de certaines formules, ne pouvait que perdre de vue la libre totalité du réel et s'appauvrir en même temps que se rétrécissait la sphère de son expérience. Le premier est tenté de conformer la réalité aux idées et de considérer les conditions [129] subjectives de sa représentation comme les lois constitutives de l'existence des choses ; le second s'est précipité dans l'extrême opposé ; il juge toute expérience en général d'après un fragment particulier d'expérience et il prétend appliquer les règles de sa fonction indifféremment à toute fonction. Le premier ne pouvait que devenir la proie d'une subtilité vide, le second la victime d'une étroitesse pédantesque, car le premier se plaçait trop haut pour apercevoir les choses particulières, le second trop bas pour voir la totalité. Mais les inconvénients de cette tournure d'esprit ne furent pas limités seulement au savoir et à l'invention ; ils ne s'étendirent pas moins au sentiment et à l'action. Nous savons que la sensibilité de l'âme dépend, quant au degré, de la vivacité de l'imagination, et quant à l'étendue, de la richesse de celle-ci. Or la prépondérance de la faculté discursive doit nécessairement dépouiller l'imagination de sa force et de son feu, et, à se mouvoir dans une sphère des plus limitées, celle-ci ne peut que perdre de sa richesse. C'est pourquoi le penseur abstrait a bien souvent un cœur froid, car il décompose les impres-

sions qui n'émeuvent l'âme que dans la mesure où elles restent une totalité ; l'homme d'affaires a bien souvent un cœur rétréci, car son imagination, enfermée dans le cercle borné de sa profession, ne peut pas se dilater jusqu'à comprendre des conceptions qui lui sont étrangères.

J'ai été amené à dévoiler quelle est la funeste orientation du caractère de notre époque et quelles causes l'expliquent, mais non pas à montrer par quels avantages la nature en a compensé les inconvénients. Je consens volontiers à reconnaître que s'il est impossible que les individus se trouvent bien de ce morcellement de leur être, l'espèce n'aurait pourtant pas réussi à faire de progrès en s'engageant dans une autre voie. L'apparition de l'humanité grecque fut incontestablement un maximum qui ne pouvait ni persister au même degré ni être dépassé. Il ne pouvait pas persister car la somme des connaissances déjà acquises devait immanquablement [131] contraindre l'entendement à se détacher du sentiment et de l'intuition sensible et à tendre vers une connaissance distincte. Il ne pouvait pas non plus être dépassé car un certain degré de clarté seulement se concilie avec une certaine abondance et une certaine chaleur. Les Grecs avaient atteint ce degré et s'ils voulaient progresser en s'élevant à une culture supérieure, ils devaient comme nous renoncer à la totalité de leur être et chercher la vérité en se dispersant dans des voies séparées.

Pour développer les multiples virtualités de l'homme, il n'y avait pas d'autre moyen que de les opposer les unes aux autres. L'antagonisme des forces est le grand instrument de la culture, mais il n'en est que l'instrument ; car aussi longtemps qu'il dure, on n'est encore que sur la voie qui mène à celle-ci. C'est seulement lorsque des facultés particulières de l'homme s'isolent et prétendent exercer une juridiction exclusive, qu'elles entrent en conflit avec la vérité des choses et qu'elles obligent le sens commun à pénétrer dans les profondeurs des objets ; il s'arrête autrement avec une indolence facilement satisfaite à leur apparence extérieure. L'entendement pur en usurpant de l'autorité sur la vie des sens, et l'entendement empirique en travaillant à le soumettre aux conditions de l'expérience, développent leurs virtualités jusqu'au plus haut point de maturité et ils épuisent toute la plénitude des ressources de leurs sphères. L'imagination, en essayant audacieusement de dissocier par son arbitraire l'ordre du

monde, contraint la Raison à se hausser aux sources de la connaissance et à appeler à son secours contre elle la loi de la nécessité.

Une activité unilatérale des forces conduit certes inmanquablement l'individu à l'erreur, mais elle mène l'espèce à la vérité. Le seul fait de concentrer toute l'énergie de notre esprit en un foyer et de ramasser tout notre être en une force unique, attache en quelque sorte des ailes à cette force isolée et elle lui permet artificiellement de dépasser largement les limites que la nature [133] semble lui avoir assignées. Il est certain que tous les hommes réunis n'auraient jamais, avec la faculté visuelle que la nature leur a départie, réussi à découvrir tel satellite de Jupiter que le télescope révèle à l'astronome ; et il est indubitable aussi que la pensée humaine n'aurait jamais constitué une analyse de l'infini ou une Critique de la Raison pure, si chez quelques sujets qui en avaient reçu la vocation, la Raison ne s'était isolée, ne s'était en quelque sorte rendue indépendante de toute matière, et si par l'effort d'abstraction le plus tendu, elle n'avait armé son regard d'assez de force pour scruter l'absolu. Mais un esprit qui s'est ainsi en quelque manière absorbé dans l'entendement pur et l'intuition pure, sera-t-il jamais apte à échanger les contraintes sévères de la Logique contre la libre démarche de la faculté poétique et de saisir d'un sens fidèle et chaste le caractère individuel des choses ? Sur ce point la nature fixe au génie universel lui-même une limite qu'il ne peut pas dépasser et la vérité fera des martyrs aussi longtemps que la philosophie devra s'imposer pour tâche essentielle de prémunir contre l'erreur.

Aussi considérable donc que soit pour l'ensemble de l'humanité le bénéfice qui résulte de cette culture parcellaire des facultés humaines, on ne peut pas nier que les individus qui y sont voués ne souffrent comme d'une malédiction de cette finalité de l'univers. Des exercices gymnastiques forment sans doute des corps d'athlètes, mais seul le jeu libre et harmonieux des membres développe la beauté. On peut de même par une tension exclusive de l'une ou de l'autre des facultés intellectuelles engendrer des hommes exceptionnels, mais on n'enfantera une humanité heureuse et parfaite qu'en les soumettant toutes à une température égale. Et dans quel rapport serions-nous donc à l'égard des générations passées et futures si l'éducation de la nature

humaine rendait nécessaire un pareil sacrifice ? Nous aurions été les [135] domestiques de l'humanité, nous aurions pendant quelques millénaires accompli pour elle des travaux serviles et gravé dans notre nature mutilée les traces honteuses de cet esclavage afin que les générations plus tardives pussent dans une oisiveté bienheureuse veiller à leur santé morale et développer la libre stature de leur humanité !

Mais l'homme peut-il avoir pour destination de faire abstraction de lui-même en considération d'une fin quelconque ? La nature pourrait-elle pour atteindre ses fins nous ravir une perfection que la raison nous prescrit au nom de sa propre finalité ? Il doit donc être faux de prétendre que le développement exclusif de l'une ou de l'autre des forces rend nécessaire le sacrifice de leur totalité ; ou bien si la loi de notre nature tend si vivement à ce sacrifice, il doit être en notre pouvoir de rétablir dans notre nature la totalité que l'artifice de la civilisation a détruite, de la restaurer par un art supérieur.

[136]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Septième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *Les individus ne pourront transformer l'État né de la nécessité en État raisonnable et être les garants de la réalité de celui-ci que lorsqu'ils auront supprimé leur déchirement intérieur et rétabli leur totalité humaine.*

2. – *Aussi longtemps que l'opposition des instincts subsiste en eux, il serait dangereux de favoriser chez les uns (chez qui il y a déchaînement de la vie sensible) leur tendance naturelle à la multiplicité en leur octroyant la liberté politique, car ils feraient de celle-ci un abus anarchique. D'autre part il serait périlleux de soumettre les autres (chez qui il y a indigence sensible) à l'unité d'une législation commune à tous, car cette unité étoufferait en eux les derniers restes de spontanéité sensible.*

[137]

3. – *La première tâche doit donc consister à soustraire les uns à la violence de la nature qui fait d'eux des sauvages, à ramener les autres à la plénitude et à la vérité de la nature dont ils se sont écartés. Il y a là du travail pour plus d'un siècle. En attendant mainte réforme de détail pourra réussir, mais dans l'ensemble les hommes continueront à se mettre en contradiction avec le précepte qui les invite à réaliser la totalité humaine. Alors par peur des excès de la liberté l'on se jettera dans les bras de la servitude, tandis que d'un autre côté, la tutelle des lois paraissant insupportable, des révolutionnaires s'évaderont, au nom de la dignité humaine, dans l'anarchie. Finalement la force interviendra pour régler le prétendu désaccord des principes.*

[Retour à la table des matières](#)

Peut-on attendre que cette œuvre soit accomplie par l'État ? Ce n'est pas possible, car l'État tel qu'il est actuellement organisé a causé le mal, et quant à l'État tel que la Raison le conçoit idéalement, loin de pouvoir fonder cette humanité meilleure, il devrait bien plutôt être

fondé sur elle. Le cours de ma recherche m'aurait ainsi amené au point dont elle m'avait un instant éloigné. L'époque actuelle, loin de manifester la forme d'humanité qui nous est apparue comme la condition nécessaire d'une amélioration morale de l'État, nous montre une réalité diamétralement contraire. Si donc les principes énoncés par moi sont exacts, et si l'expérience confirme mon tableau du temps présent, on doit proclamer inopportun tout essai d'opérer une pareille transformation de l'État, et chimérique toute espérance fondée sur une pareille tentative ; il en sera ainsi aussi longtemps que le déchirement de l'homme intérieur n'aura pas été supprimé et que sa nature n'aura pas été si complètement [139] développée qu'elle puisse devenir l'ouvrière de cette œuvre et garantir la réalité de l'édifice politique créé par la Raison.

La nature nous montre dans sa création physique la route à suivre dans le monde moral. Elle attend que dans les organismes inférieurs la lutte des forces élémentaires se soit apaisée, pour s'élever à la noble structure de l'homme physique. De même chez l'homme moral il faut que l'antagonisme des tendances élémentaires, le conflit des instincts aveugles se soient d'abord calmés et que les oppositions grossières aient cessé, avant que l'on puisse risquer de favoriser la multiplicité. D'autre part il faut que chez lui l'autonomie du caractère soit assurée et que la sujétion à des formes étrangères et despotiques ait fait place à une liberté convenable, avant qu'on ait le droit de soumettre sa multiplicité à l'unité de l'idéal : là où l'homme de la nature fait encore de son arbitraire un abus anarchique, à peine a-t-on le droit de lui montrer sa liberté ; là où l'homme formé par la civilisation use encore si peu de sa liberté, on n'a pas le droit de lui ôter son arbitraire. L'octroi de principes libéraux devient une trahison à l'égard de l'organisme social lorsque ceux-ci s'agrègent à une force encore en fermentation et renforcent une nature déjà trop puissante ; la loi d'unanimité devient tyrannie à l'égard de l'individu quand il y a déjà en lui une souveraineté de faiblesse et une indigence sensible à laquelle elle vient s'ajouter, et qu'elle étouffe ainsi la dernière étincelle encore mal éteinte de spontanéité et de caractère personnel.

Il faut donc que le caractère des hommes de notre temps se relève d'abord de sa profonde dégradation, que d'un côté il se soustraie à la violence aveugle de la nature et que de l'autre il retourne à sa simplicité, à sa vérité et à sa plénitude ; il y a là du travail pour plus d'un siècle. En attendant j'accorde volontiers que mainte tentative puisse sur des points particuliers réussir ; mais [141] le Tout de la collectivité n'en sera pas amélioré, et la contradiction en laquelle les hommes se mettront à l'égard de l'unité des maximes sera toujours un argument contre celles-ci. On honorera sur d'autres continents l'humanité dans la personne d'un nègre et on l'outragera en Europe chez le penseur. Les anciens principes subsisteront, mais ils porteront le vêtement du siècle, et la philosophie prêtera son nom à une oppression qu'autrefois l'Église autorisait. Par peur de la liberté qui dans ses premières tentatives commence toujours par faire figure d'ennemie, on se jettera d'une part dans les bras d'une servitude commode, tandis que de l'autre on sera poussé au désespoir par une tutelle pédantesque d'où l'on s'évadera en se lançant dans l'anarchie sauvage de l'état de nature. Les usurpateurs de la tyrannie invoqueront la faiblesse de la nature humaine, les révolutionnaires se réclameront de sa dignité ; finalement la grande maîtresse de toutes les choses humaines, la force aveugle, interviendra et tranchera comme un vulgaire pugilat le prétendu désaccord des principes.

[142]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Huitième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *La philosophie doit-elle donc dans l'ordre de la politique renoncer à faire triompher ses idéals ?*

2. – *Non, mais elle ne peut pas engager elle-même la lutte contre l'égoïsme qui engendre le désordre social.*

3. – *Contre une force elle ne peut agir qu'en devenant force, qu'en déléguant, pour la représenter dans le monde sensible, un instinct.*

4. – *La Raison a au dix-huitième siècle remporté plus d'une victoire en éclairant les esprits. Comment expliquer que, dans l'ordre de la politique, les hommes se laissent encore mener par des préjugés ?*

[143]

5. – *Il en va ainsi parce qu'ils n'ont pas le courage de mettre en pratique les vérités qu'ils aperçoivent.*

6. – *Ils n'ont pas l'audace d'être sages. La lutte pour la vie absorbe trop complètement la plupart des hommes pour leur laisser la force de lutter contre l'erreur. D'autres qui sont affranchis du joug des besoins, préfèrent délibérément le crépuscule de concepts obscurs parce qu'ils aiment à vivre d'illusions.*

7. – *La lumière de l'intelligence doit agir sur le caractère ; elle part même dans une certaine mesure du caractère. Le besoin le plus urgent de l'époque est donc l'ennoblissement des caractères.*

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie doit-elle donc, découragée et sans espérance, se retirer de ce territoire ? Tandis que l'empire des Formes s'agrandit dans toutes les autres directions, convient-il que ce domaine important entre tous soit abandonné au hasard informe ? Le conflit de forces aveu-

gles doit-il dans l'ordre de la politique durer éternellement et la loi de la sociabilité ne triomphera-t-elle jamais de son ennemi l'égoïsme ?

Nullement ! Sans doute la Raison elle-même ne tentera-t-elle pas d'engager directement la lutte contre cette force sauvage qui résiste à ses armes, et, pas plus que le fils de Saturne dans l'*Iliade*, elle ne descendra dans l'arène assombrie pour se battre en personne. Mais parmi les combattants elle choisira le plus digne ; elle le munira d'armes divines, comme fit Zeus pour son descendant, et, grâce à sa force victorieuse, elle emportera la grande décision.

La Raison a fait ce qui est en son pouvoir, quand elle découvre et proclame la loi ; l'application doit être l'œuvre de la volonté résolue et du sentiment vivant. Pour que dans sa lutte avec des forces la vérité obtienne [145] la victoire, il faut d'abord qu'elle-même, devienne force, et qu'elle établisse pour son représentant dans le royaume des apparences un instinct ; car les instincts sont dans le monde sensible les seules forces motrices. Si jusqu'à présent la Raison a encore si peu attesté sa force victorieuse, la responsabilité n'en incombe pas à l'entendement qui n'a pas su lui enlever son voile, mais au cœur qui s'est fermé à elle et à l'instinct qui n'a pas agi pour elle.

D'où vient en effet cette souveraineté encore si universelle des préjugés et cet obscurcissement des cerveaux en dépit de tous les flambeaux de lumière que la philosophie et l'expérience ont dressés ? L'époque est éclairée, c'est-à-dire qu'ont été découvertes et divulguées les connaissances qui pourraient suffire au moins à rectifier nos principes d'action pratique ; l'esprit de libre recherche a dissipé les concepts illusoire qui ont longtemps empêché d'accéder à la vérité et il a sapé le terrain sur lequel le fanatisme et l'imposture construisirent leur trône ; la Raison s'est purifiée des illusions des sens et d'une sophistique trompeuse, et la philosophie elle-même, qui nous a d'abord rendus infidèles à la nature, nous rappelle d'une voix sonore et impérieuse dans le sein de celle-ci. D'où vient donc que nous soyons encore et toujours des barbares ?

Il faut, puisque la cause n'en est pas dans les choses, qu'il y ait dans les âmes des hommes quelque obstacle qui les empêche d'accueillir la vérité, aussi éclatante que soit sa lumière, et de l'adopter, aussi vivante que soit la conviction qu'elle procure. Un sage

de l'antiquité l'a ressenti et il l'a dit en termes voilés dans l'expression pleine de sens : *sapere aude*.

Aie la hardiesse d'être sage. Il faut l'énergie du courage pour lutter contre les obstacles que l'indolence de la nature et la lâcheté du cœur opposent à l'enseignement de la vérité. Un vieux mythe plein de signification montre la déesse de la Sagesse surgissant tout armée de la tête de Jupiter ; dès son premier acte elle est belliqueuse. [147] Dès sa naissance elle a à soutenir un dur combat avec les sens qui ne consentent pas à être arrachés à leur douce quiétude. Le plus grand nombre des hommes sont beaucoup trop fatigués et lassés par leur lutte contre les privations pour être capables de rassembler leurs forces en vue d'une lutte nouvelle et plus dure contre l'erreur. Satisfaits d'échapper à l'âpre labeur de la réflexion, ils laissent volontiers s'exercer une tutelle sur leurs pensées et s'il arrive que des besoins supérieurs s'agitent en eux, ils saisissent d'une foi avide les formules que l'État et les prêtres tiennent en réserve pour cette circonstance. Si ces malheureux méritent notre pitié, notre juste mépris va aux autres, qu'un sort meilleur libère du joug des besoins, mais que leur propre choix courbe sous celui-ci. Ces derniers préfèrent aux rayons de la vérité qui chassent l'agréable fantasmagorie de leurs rêves le crépuscule de concepts obscurs qui permettent de sentir plus vivement et qui laissent l'imagination se former à son gré des fictions commodes. Ils ont fondé tout l'édifice de leur bonheur sur ces illusions mêmes, que la lumière de la connaissance contrarie et doit dissiper, et il leur faudrait acheter bien cher une vérité qui commence par leur ôter tout ce qui possède de la valeur pour eux. Il faudrait qu'ils fussent déjà sages pour aimer la sagesse : c'est là une vérité qu'a déjà sentie celui qui a donné à la philosophie son nom.

Non seulement donc cette lumière de l'intelligence ne mérite l'estime que dans la mesure où elle se réfléchit sur le caractère ; mais encore elle part dans une certaine mesure du caractère, car le chemin qui mène à l'esprit doit passer par le cœur. La formation du sentiment est donc le besoin extrêmement urgent de l'époque, non seulement parce qu'elle devient un moyen de rendre efficace pour la vie une compréhension meilleure de la vérité, mais même parce qu'elle stimule l'intelligence à améliorer ses vues.

[148]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Première partie : Lettres 1 à 9

Neuvième lettre

SOMMAIRE.

§§ 1 et 2. – *Toute amélioration politique doit partir d'un ennoblissement des caractères. Mais comment les caractères s'ennobliraient-ils s'ils ne subissent d'autre influence que celle d'une constitution politique barbare ? L'instrument de l'amélioration des caractères ne peut être que l'art.*

3. – *L'art, comme la vérité, échappe à toute action du législateur politique.*

4. – *L'artiste a le droit de puiser sa matière dans la réalité de son temps ; mais il doit lui imposer une forme qu'il aura prise à un pays et à une époque plus nobles, à l'antiquité grecque. Ou même il empruntera à l'unité absolue de son être spirituel. Les images de la beauté sauvent et conservent la dignité humaine et la vérité ; l'art noble survit à la nature noble et il est capable de susciter une nouvelle nature noble.*

[149]

5. – *L'artiste se préservera des perversions de son temps, en méprisant son jugement. Il aura les yeux fixés sur l'idéal ; il le fera surgir de l'alliance du possible et du nécessaire et il en mettra l'empreinte dans toutes ses œuvres et dans tous ses actes.*

6. – *L'instinct de création prétend chez l'homme d'action se passer de l'intermédiaire de l'art ; le pur instinct moral aspire à faire passer immédiatement l'absolu dans le réel.*

7. – *Mais il est seulement possible d'engager le monde dans la direction du bien. Pour cela il s'agit d'éduquer d'abord le sens de la vérité dans le silence de son cœur, puis de le manifester dans la beauté afin que la pensée ne soit pas seule à la concevoir et que les sens perçoivent en même temps sa figure. Il s'agit d'ennoblir ses contemporains en s'adressant à leur goût ; à cette fin on les entourera de formes nobles, symboles de toute excellence. Ainsi l'apparence triomphera-t-elle de la réalité et l'art de la nature.*

[Retour à la table des matières](#)

Mais n'y aurait-il pas là un cercle vicieux ? La culture théorique doit avoir pour conséquence la culture pratique, et pourtant celle-ci doit être la condition de celle-là ? Toute amélioration dans l'ordre politique doit partir de l'ennoblissement du caractère ; or comment le caractère pourrait-il s'ennoblir s'il subit les influences d'une constitution politique barbare ? Le but à atteindre exigerait donc que l'on cherchât un instrument que l'État ne fournit pas, et que l'on ouvrit des sources qui demeuraient pures et limpides quelle que fût la corruption dans l'ordre politique.

Me voici arrivé au point vers lequel toutes mes considérations précédentes ont tendu. L'instrument recherché est le bel art ; ses modèles immortels sont les sources qui s'ouvrent à nous.

L'art, comme la science, est affranchi de toutes les [151] contraintes positives et de toutes les conventions introduites par les hommes ; l'un et l'autre jouissent d'une immunité absolue à l'égard de l'arbitraire humain. Le législateur politique peut interdire leur domaine ; il ne peut y régner. Il peut proscrire l'ami de la vérité ; la vérité demeure. Il peut humilier l'artiste ; il ne peut adultérer l'art. Sans doute rien n'est-il plus habituel que de voir l'un et l'autre, l'art et la science, faire hommage à l'esprit du siècle et le goût créateur accepter du goût critique sa loi. Aux époques où les caractères se font sévères et durs on voit la science observer strictement ses limites et l'art s'assujettir aux lourdes chaînes de la règle ; aux époques où les caractères se relâchent et s'amollissent, la science essaiera de plaire et l'art s'efforcera de procurer du plaisir. Pendant des siècles entiers les philosophes et les artistes se montrent empressés à immerger la vérité et la beauté dans les profondeurs de l'humanité commune : ils y sombrent ; mais la vérité et la beauté, grâce à leur indestructible vitalité, luttent et remontent victorieusement à la surface.

L'artiste est certes le fils de son époque, mais malheur à lui s'il est aussi son disciple, ou, qui plus est, son favori. Puisse une divinité bienfaisante arracher à temps l'enfant au sein de sa mère, le nourrir du

lait d'une époque meilleure et le faire, sous le ciel lointain de la Grèce, croître jusqu'à sa maturité. Puisse-t-il à l'âge d'homme réapparaître et faire figure d'étranger dans son siècle ; non pas pour l'enchanter par sa personne, mais, en se montrant terrible comme le fils d'Agamemnon, pour le purifier. Il prendra sans doute sa matière dans le présent, mais il empruntera la forme à une époque plus noble, et même, par delà toutes les époques, à l'unité absolue, immuable de son être. C'est du pur éther de sa nature démoniaque que jaillit la source de la beauté, impolluée par la corruption des générations et des temps qui, dans des profondeurs, roulent au-dessous d'elle leurs flots troubles. Le caprice peut déshonorer sa matière, [153] de même qu'il lui est arrivé de l'ennoblir, mais la chaste forme est soustraite à ses variations. Le Romain du premier siècle avait depuis longtemps déjà plié les genoux devant ses empereurs, quand les statues étaient encore debout ; les temples restaient sacrés pour les yeux, quand les dieux étaient depuis longtemps des objets de dérision ; et les actes honteux d'un Néron et d'un Commode étaient frappés d'ignominie par le noble style de l'édifice qui les recouvrait. L'humanité a perdu sa dignité, mais l'art l'a sauvée et conservée dans des pierres pleines de sens ; la vérité continue à vivre dans l'illusion des hommes, et l'image primitive sera restaurée parce que son reflet demeure. Si l'art noble survécut à la nature noble, il la précède aussi dans l'enthousiasme qui met en forme et anime. Avant que la vérité ne projette sa lumière victorieuse dans les profondeurs des âmes, la faculté poétique intercepte ses rayons, et les sommets de l'humanité resplendiront alors que les moiteurs de la nuit rempliront encore les vallées.

Mais comment l'artiste se préservera-t-il de son temps et des perversions qui l'environnent de tous côtés ? En méprisant son jugement. Qu'il regarde en haut vers sa propre dignité et la loi, non en bas vers le bonheur et le besoin. Qu'il se libère à la fois du vain affairement qui aimerait à imprimer sa trace au moment fugitif, et de l'esprit de chimère qui avec impatience applique aux médiocres produits du temps le critère de l'absolu ; qu'il abandonne à l'entendement la sphère de la réalité où celui-ci est chez lui ; qu'il aspire à engendrer l'idéal en le faisant surgir de l'union du possible et de la nécessité. Qu'il en mette l'empreinte dans les fictions et dans la vérité, dans les jeux de son imagination et dans la gravité de ses actes, dans toutes les formes

sensibles et spirituelles, et que silencieusement il le projette dans l'infini du temps.

Mais tous ceux en l'âme de qui cet idéal brûle, n'ont pas reçu en partage le don de calme création et l'esprit [155] de longue patience, sans lesquels on ne peut ni en graver l'empreinte dans la pierre muette ni en verser l'expression dans l'aridité des mots, afin de le confier aux mains fidèles du temps. Beaucoup trop impétueux pour emprunter ce paisible moyen, l'instinct divin de création, se passe souvent d'intermédiaire ; il se lance dans la réalité présente, dans la vie active, et il entreprend de transformer la matière informe que le monde moral lui offre. L'homme sensible est vivement touché par le malheur de l'espèce humaine ; il l'est plus encore par son avilissement ; il s'exalte et s'enflamme et chez les âmes fortes l'ardeur affective tend impatientement à l'action. Mais s'est-il en même temps demandé si les désordres qu'il a constatés dans le monde moral offensent sa raison, ou s'ils ne mortifient pas plutôt son amour-propre ? S'il ne le sait pas encore, il le discernera à la chaleur avec laquelle il s'efforcera d'obtenir des résultats précis et rapides. Le pur instinct moral aspire à l'absolu ; pour lui le temps n'existe pas et dès l'instant où l'avenir doit découler nécessairement du présent, il devient pour lui le présent. Pour une Raison qui ne connaît pas de limites, s'engager dans une direction c'est aller jusqu'au bout et la route est parcourue dès qu'on y est entré.

En conséquence si un jeune ami de la vérité et de la beauté me demande comment il doit s'y prendre pour satisfaire, malgré toute la résistance du siècle, le noble instinct de son cœur, je lui répondrai : engage le monde sur lequel tu agis dans la direction du bien ; alors le calme déroulement du temps amènera l'épanouissement. Cette direction tu la lui auras donnée si par tes enseignements tu élèves ses pensées vers ce qui est nécessaire et éternel, si par tes actes ou tes créations tu transformes ce qui est nécessaire et éternel en un objet de ses instincts. L'édifice de l'illusion et de l'arbitraire tombera, il doit tomber, il est déjà tombé à partir du moment où tu as la certitude qu'il fléchit ; mais il doit fléchir dans l'homme intérieur, non pas seulement dans celui qui paraît au dehors. Dans le silence pudique de ton [157] cœur éduque la vérité victorieuse, puis manifeste-la dans la beauté afin que la pensée ne soit pas seule à lui rendre hommage et que les sens aussi perçoivent avec amour sa figure. Et pour qu'il ne t'arrive

pas de recevoir de la réalité le modèle que tu dois lui donner, ne te risque pas dans son équivoque compagnie avant de t'être assuré qu'un cortège de figures idéales est présent dans ton cœur. Vis avec ton siècle, mais sans être sa créature. Dispense à tes contemporains non les choses qu'ils vantent, mais celles dont ils ont besoin. Sans avoir participé à leur faute, partage avec une noble résignation leurs châtiments et courbe-toi librement sous le joug dont il leur est aussi pénible d'être privés que difficile de le supporter. Par l'inébranlable fermeté avec laquelle tu méprises leur bonheur, tu leur prouveras que ce n'est pas par lâcheté que tu te soumetts à leurs maux. Si tu as à agir sur eux, que ton esprit se les représente tels qu'ils devraient être, mais si tu es tenté d'agir pour eux, qu'il se les représente tels qu'ils sont. Recherche leur approbation en faisant appel à leur dignité ; mais mesure leur bonheur à leur insignifiance ; ainsi ta propre noblesse éveillera-t-elle la leur et ici tes fins ne seront pas réduites à néant par leur indignité. L'austérité de tes principes les fera fuir loin de toi ; mais ils les supporteront sous forme de jeu ; leur goût est plus chaste que leur cœur, et voilà par où tu dois saisir ces fuyards apeurés. C'est en vain que tu livreras assaut à leurs maximes, que tu condamneras leurs actes ; mais ta main d'artiste peut essayer de les prendre par leur désœuvrement. Chasse de leurs plaisirs l'arbitraire, la frivolité, la rudesse, et insensiblement tu les banniras aussi de leurs actes, enfin de leurs sentiments. En quelque lieu que tu les trouves, entoure-les de formes nobles, grandes, pleines d'esprit, environne-les complètement des symboles de ce qui est excellent, jusqu'à ce que l'apparence triomphe de la réalité et l'art de la nature.

[159]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Deuxième partie

Lettres 10 à 16

Schiller déduit le concept de beauté des possibilités de la nature sensible et raisonnable de l'homme.

[Retour à la table des matières](#)

[160]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Deuxième partie : Lettres 10 à 16

Dixième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – Si comme Schiller l'a montré dans les lettres précédentes, les hommes modernes sont tombés dans les extrêmes soit de la sauvagerie, soit du relâchement moral, et si la beauté doit les guérir de ces deux excès, comment y réussira-t-elle ? comment pourra-t-elle remédier à la fois à deux maux contradictoires ?

2 à 5. – D'aucuns affirment que la culture esthétique élève les mœurs et les caractères. Mais d'autres dénigrent la beauté. Ils considèrent tous les avantages de la forme comme des séductions et des mensonges qui, dans les œuvres des poètes par exemple, peuvent inciter à négliger la vérité et la moralité pour l'apparence. L'histoire d'Athènes, de Sparte, de Rome, etc. semble attester que les mœurs belles ne vont en général pas de pair avec les mœurs bonnes, ni la culture esthétique avec la liberté politique et la vertu civique.

[161]

6. – Mais la question de savoir si la beauté peut exercer une influence heureuse sur les mœurs, peut-elle être résolue en faisant appel à l'expérience ? La beauté dont Schiller a affirmé qu'elle cultive les hommes est-elle la même que celle dont l'histoire semble prouver qu'elle n'affine qu'en énervant ? On ne peut répondre à ces interrogations qu'en invoquant un concept de beauté qui est supérieur à l'expérience et qui permettra de discerner si ce que dans l'expérience on appelle beau, peut à bon droit porter ce nom.

7. – Ce concept, s'il existe, doit être recherché par l'abstraction, être déduit des possibilités de la nature sensible et raisonnable de l'homme, et apparaître comme une condition nécessaire de l'humanité. C'est donc au pur concept d'humanité qu'il s'agit de s'élever en s'efforçant de découvrir ce qu'il y a de permanent et d'absolu dans les états isolés et les manifestations changeantes des individus.

[Retour à la table des matières](#)

Le contenu de mes lettres précédentes vous en a donc mis d'accord avec moi et convaincu : l'homme peut s'éloigner de sa destination en suivant deux voies opposées ; nos contemporains cheminent véritablement sur deux fausses routes ; ils sont devenus la proie des extrêmes soit de la sauvagerie, soit de l'affaïssement moral et de la dépravation. De ce double égarement la beauté doit les faire revenir. Or comment la culture esthétique peut-elle remédier à la fois à ces deux défauts contraires et réunir en elle deux qualités contradictoires ? Peut-elle chez le sauvage enchaîner la nature et chez le barbare la libérer ? Peut-elle à la fois tendre et détendre, – et si elle ne produit pas véritablement ces deux effets, comment peut-on raisonnablement attendre d'elle un résultat aussi considérable que l'éducation de l'humanité ?

[163]

Sans doute a-t-on déjà affirmé que le développement du sentiment esthétique affinait les mœurs ; on l'a répété à satiété, si bien qu'il semble inutile d'en fournir une preuve nouvelle. On se fonde sur l'expérience quotidienne ; elle manifeste presque constamment qu'un goût cultivé est inséparable de la clarté de l'entendement, de la vivacité du sentiment, d'une attitude libérale et même pleine de dignité, tandis qu'un goût inculte va habituellement de pair avec les défauts contraires. On invoque avec beaucoup d'assurance l'exemple de la nation de l'antiquité qui fut la plus policée de toutes et chez qui le sentiment de la beauté atteignit en même temps son plus haut développement, et l'on cite l'exemple opposé des peuples soit sauvages soit barbares, dont l'insensibilité à la beauté a pour rançon un caractère soit fruste soit rigide. Cependant des esprits réfléchis s'avisent parfois ou de nier le fait ou bien de mettre en doute la légitimité des conclusions qu'on en tire. Ils n'ont pas une si mauvaise opinion de la sauvagerie que l'on reproche aux peuples incultes, ni une appréciation si

avantageuse de l'affinement que l'on loue chez les peuples cultivés. Dans l'antiquité déjà il y avait des hommes qui tenaient la culture esthétique pour rien moins qu'un bienfait et qui par suite étaient très disposés à interdire aux arts de l'imagination l'accès de leur République.

Je ne parle pas de ceux qui ne dédaignent les Grâces que parce qu'ils n'ont jamais éprouvé leur faveur. Ils ne connaissent d'autres critères de la valeur que l'effort en vue d'acquérir et le profit tangible ; – comment seraient-ils capables d'apprécier le travail silencieux que le goût accomplit dans l'apparence et dans l'être intérieur de l'homme, et comment, en considérant les inconvénients fortuits d'une belle culture, n'oublieraient-ils pas ses avantages essentiels ? L'homme qui ne possède pas la Forme méprise toute grâce de la parole comme une séduction corruptrice ; il rejette toute distinction dans les manières comme une dissimulation, toute délicatesse [165] et toute générosité dans la conduite comme des outrances et des affectations. Il ne peut pardonner au favori des Grâces de savoir, s'il est homme du monde, égayer toutes les réunions de société, – s'il est homme d'affaires, gouverner toutes les intelligences selon ses intentions, – s'il est écrivain, imposer son esprit à tout son siècle peut-être, – tandis que, victime de son application, il ne peut, lui, avec tout son savoir forcer l'attention de personne, ni déplacer la moindre pierre. Comme il n'apprendra jamais du favori des Grâces le secret génial d'être agréable, il ne lui reste qu'à se lamenter sur l'aberration de la nature humaine qui rend hommage à l'apparence plus qu'à l'être.

Mais des hommes dignes d'estime élèvent la voix contre les effets exercés par la Beauté et ils sont armés de redoutables raisons empruntées à l'expérience. « On ne saurait nier, disent-ils, que les attraits de la Beauté peuvent en de bonnes mains agir pour des fins louables, mais il n'est pas contraire à leur essence de produire en de mauvaises mains les effets précisément opposés et de mettre au service de l'erreur et de l'injustice leur force de sujétion sur les âmes. Justement parce que le goût n'est attentif qu'à la forme et jamais au contenu, il incline finalement l'âme à négliger dangereusement toute réalité en général et à sacrifier la vérité et la moralité à un vêtement séduisant. Toute différence objective entre les choses s'efface et c'est seulement l'apparence qui détermine leur valeur. Combien d'hommes capables,

continue-t-on, ne sont-ils pas, parce qu'ils cèdent à la force séductrice de la Beauté, détournés de toute activité sérieuse et soutenue, ou du moins induits à la traiter superficiellement ! – Que d'intelligences faibles entrent en conflit avec l'ordre social parce qu'il a plu à l'imagination des poètes de construire un monde où les choses se passent de tout autre façon, où les opinions ne sont liées par aucune règle de convenance, où la nature n'est étouffée par aucun artifice. Quelle dialectique dangereuse les passions n'ont-elles pas apprise depuis que [167] dans les tableaux des poètes elles brillent des plus vives couleurs et que dans leur lutte contre les lois et les devoirs elles demeurent habituellement maîtresses du champ de bataille. Quel profit la société a-t-elle bien tiré des lois que la beauté impose aux relations sociales qui étaient autrefois régies par la vérité, et de l'arbitrage exercé par l'impression extérieure décidant de l'estime, alors que celle-ci ne devrait être attachée qu'au mérite ? Il est vrai qu'on voit maintenant fleurir toutes les vertus qui se traduisent au dehors par des effets agréables et qui confèrent de la valeur en société ; – mais en échange tous les débordements triomphent et tous les vices qui se concilient avec de belles apparences sont répandus. » On ne peut en fait qu'être incité à la réflexion quand on constate ceci : à presque toutes les époques de l'histoire où les arts sont florissants et où le goût exerce son empire, l'humanité se montre affaissée ; inversement on ne peut pas citer l'exemple d'un seul peuple chez qui un degré élevé et une grande universalité de culture aillent de pair avec la liberté politique et la vertu civique, chez qui des mœurs belles s'allient à des mœurs bonnes et l'affinement de la conduite à la vérité de celle-ci.

Aux temps où Athènes et Sparte maintinrent leur indépendance et où le respect des lois était la base de leur constitution, le goût manquait encore de maturité, l'art était encore dans son enfance et la beauté était loin de régner sur les âmes. Sans doute la poésie avait-elle déjà pris un essor grandiose, mais seulement sur les ailes du génie dont nous savons qu'il est tout proche de la sauvagerie et qu'il est une lumière qui brille volontiers dans les ténèbres ; il témoigne donc contre le goût de son époque plutôt qu'en faveur de celui-ci. Lorsqu'au temps de Périclès et d'Alexandre vint l'âge d'or des arts et que le goût étendit sa domination, on ne trouve plus la force et la liberté de la Grèce : l'éloquence faussa la vérité ; [169] on fut offensé par la sages-

se dans la bouche d'un Socrate et par la vertu dans la vie d'un Phocion. Il fallut, nous le savons, que les Romains eussent épuisé leur force dans les guerres civiles et que, énervés par l'opulence de l'Orient, ils fussent courbés sous le joug d'un souverain heureux, pour que nous voyions l'art grec triompher de la rigidité de leur caractère. De même l'aube de la culture ne se leva pour les Arabes que lorsque l'énergie de leur esprit guerrier se fut amollie sous le sceptre des Abbassides. Dans l'Italie moderne les Beaux-Arts ne se manifestèrent que lorsque l'imposante Ligue des Lombards se fut dissociée, que Florence se fut soumise aux Médicis et que l'esprit d'indépendance eut dans toutes ces villes pleines de vaillance fait place à un abandon sans gloire. Il est presque superflu de rappeler encore l'exemple des nations modernes chez qui l'affinement devint plus grand dans la mesure où leur indépendance prit fin. Sur quelque partie du monde passé que nous dirigeons nos regards, nous constatons toujours que le goût et la liberté se fuient l'un l'autre et que la beauté ne fonde sa domination que sur la disparition de vertus héroïques.

Et pourtant cette énergie du caractère, dont l'abandon est le prix habituel de la culture esthétique, constitue justement le ressort le plus efficace de toute grandeur et de toute excellence humaines, et son absence ne peut être remplacée par aucun autre avantage, aussi considérable qu'il soit. Si donc l'on s'en tient uniquement à ce qu'enseignent les expériences faites jusqu'à présent sur l'influence de la beauté, on ne peut effectivement pas être très encouragé à développer des sentiments qui sont si dangereux pour la vraie culture de l'homme ; et au risque de tomber dans la sauvagerie et la dureté, ou préférera renoncer à la force apaisante de la beauté plutôt que de se voir, en dépit de tous les avantages d'affinement qu'elle procure, livré à ses effets énervants. Mais peut-être l'expérience n'est-elle pas le tribunal devant lequel une question comme celle-ci peut [171] être résolue, et il faudrait, avant d'accorder de l'autorité à son témoignage, mettre hors de doute que la beauté dont nous parlons est bien la même que celle contre laquelle ces exemples témoignent. Or, cette certitude semble dépendre de l'existence d'un concept de beauté qui a sa source ailleurs que dans l'expérience, puisqu'il doit permettre de discerner si ce que dans l'expérience on appelle beau, porte légitimement ce nom.

Ce pur concept rationnel de la beauté, si tant est qu'on pût le découvrir, devrait donc – puisqu'il ne peut être extrait d'aucun des cas de la réalité, et que bien plutôt il rectifie et guide notre jugement sur tous ces cas – être recherché par la voie de l'abstraction et pouvoir être déduit des simples possibilités de la nature sensible et raisonnable ; en un mot on devrait pouvoir montrer que la beauté est une condition nécessaire de l'humanité. C'est donc au pur concept de l'humanité que nous devons maintenant nous élever, et comme l'expérience ne nous montre que des états isolés d'hommes isolés et jamais l'humanité, nous devons chercher à découvrir dans ces manifestations individuelles et changeantes l'absolu et le permanent ; nous devons, en rejetant toutes ses limites contingentes, essayer de saisir les conditions nécessaires de son existence. Sans doute cette route transcendante nous éloignera-t-elle pour un instant du cercle des phénomènes qui nous sont familiers ainsi que de la présence vivante des choses et elle nous immobilisera sur le champ dénudé de l'abstraction et de ses concepts, mais nous aspirons à donner à la connaissance un fondement solide que rien ne doive plus ébranler, et quiconque ne se risque pas au-dessus de la réalité, ne conquerra jamais la vérité.

[172]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Deuxième partie : Lettres 10 à 16

Onzième lettre

SOMMAIRE.

§§ 1 à 4. – *L'abstraction conduit à distinguer chez l'homme sa personnalité qui demeure et ses états qui changent. L'état ne peut pas se fonder sur la personnalité, ni la personnalité sur l'état. La personnalité n'est fondée que sur elle-même ; le moi est existence absolue et libre. Les états de l'homme qui sent, pense et veut, sont fondés sur quelque chose qui existe en dehors de lui. Ils dépendent du temps.*

5 et 6. – *C'est grâce au temps que le moi devient un être déterminé et que par la succession de ses représentations il se saisit comme phénomène. D'autre part sa personnalité, c'est-à-dire son moi, assiste immuable aux changements de son être phénoménal qui reçoit par la perception la matière de son activité ; le rôle du moi est de transformer ses perceptions en expériences. L'homme n'existe donc qu'à la fois par le changement et par l'immutabilité. L'homme achevé est celui qui parmi les fluctuations du temps demeure identique à lui-même.*

7. – *Ainsi l'homme, grâce à la tendance de son être phénoménal, actualise progressivement toutes ses virtualités, tandis que grâce à la tendance de son moi absolu, il leur impose son unité et sa nécessité. Il est engagé dans un devenir qui sans pouvoir prétendre parvenir jamais à l'être divin, tend cependant indéfiniment vers celui-ci, car l'être divin est à la fois riche de tout le possible et unité absolue de toute réalité. C'est donc dans ses sens qu'un chemin vers l'être divin est ouvert à l'homme.*

[173]

8. – *Aussi longtemps que la personnalité de l'homme n'a pas d'intuition sensible et ne sent pas, elle n'est que virtualité et forme vides, disposition à actualiser le possible. D'autre part aussi longtemps que l'homme n'est que sensibilité et désir, il n'est que monde et matière ; il est incapable de lier la matière à son moi. En conséquence, pour n'être pas seulement virtualité, il faut que l'homme procure réalité à sa forme ; ce qu'il fera en créant le temps et la multiplicité ; d'autre part pour n'être pas simplement matière, il faut qu'il mette la réalité en forme ; ce qu'il fera en supprimant le temps et en soumettant la multiplicité du monde à l'unité de son moi.*

9. – *L'homme doit donc obéir aux deux exigences opposées qui découlent de sa nature sensible et raisonnable : il donnera satisfaction à sa tendance à la réalité absolue en extériorisant toutes ses virtualités, et à sa tendance à la forme absolue en introduisant de l'unité dans tous ses changements.*

[Retour à la table des matières](#)

Quand l'abstraction s'élève aussi haut qu'elle le peut, elle parvient à deux concepts ultimes auxquels elle est obligée de s'arrêter en avouant ses limites. Elle distingue dans l'homme quelque chose qui persiste et quelque chose qui change continuellement. Ce qui persiste, elle l'appelle sa personne, ce qui change son état.

La personne et son état, le moi et ses déterminations, nous nous les représentons comme étant dans l'être nécessaire une seule et même chose, mais ils sont dans [175] l'être fini à tout jamais distincts. En dépit de toute constance de la personne, l'état change ; en dépit de tout changement de l'état, la personne reste constante. Nous passons du repos à l'activité, de l'émotion à l'indifférence, de l'accord à la contradiction, mais pourtant toujours nous sommes, et ce qui dérive immédiatement de nous demeure. Dans le sujet absolu seul persistent, avec la personne, toutes ses déterminations, parce qu'elles découlent d'elle. Tout ce qu'est la divinité, elle l'est parce qu'elle est ; en conséquence elle est tout pour l'éternité parce qu'elle est éternelle.

Comme dans l'homme, être fini, la personne et l'état sont distincts, l'état ne peut pas se fonder sur la personne ni la personne sur l'état. Pour que le second cas fût possible, il faudrait que la personne changeât ; pour que le premier le fût, il faudrait que l'état persistât et que donc dans chaque cas fût abolie ou la personnalité de l'homme ou sa qualité d'être fini. Ce n'est pas parce que nous pensons, voulons, sentons que nous sommes ; ce n'est pas parce que nous sommes que nous pensons, voulons, sentons. Nous sommes parce que nous sommes ; nous sentons, pensons et voulons parce que en dehors de nous quelque chose d'autre que nous existe.

La personne doit donc être son propre fondement, car ce qui persiste ne peut pas résulter du changement. Ainsi arriverions-nous en premier lieu à l'idée de l'existence absolue, fondée en elle-même, c'est-à-dire à la liberté. D'autre part l'état doit avoir un fondement ; il faut puisqu'il n'existe pas par la personne et que donc il n'est pas absolu, qu'il résulte à titre de conséquence. Ainsi arriverions-nous en second lieu à ce qui est la condition de toute existence dépendante ou de tout devenir, au temps. « Le temps est la condition de tout devenir » est une proposition identique, car elle ne fait qu'affirmer : « la succession est la condition nécessaire pour que quelque chose résulte à titre de conséquence. »

La personne qui se révèle dans la permanence éternelle du moi et en elle seulement, ne peut pas devenir ; [177] elle ne peut pas commencer dans le temps, car c'est au contraire le temps qui doit commencer en elle ; c'est le changement qui doit avoir pour fondement quelque chose de permanent. Pour que le changement existe il faut en effet que quelque chose change ; ce quelque chose ne peut donc pas être déjà lui-même changement. Quand nous disons « la fleur s'épanouit et se fane », nous faisons de la fleur l'être permanent de cette transformation et nous lui prêtons en quelque sorte une personne qui est le substrat de ces deux états. Dire que l'homme commence par devenir n'est pas une objection. L'homme en effet n'est pas une pure et simple personne. Il est une personne dans un état déterminé. Or tout état, toute existence déterminée naît dans le temps. En tant que phénomène l'homme doit donc avoir un commencement, bien que l'intelligence pure soit en lui éternelle. Sans le temps grâce auquel il l'est devenu il ne serait pas un être déterminé. Sa personnalité existerait bien virtuellement, mais non effectivement. Ce n'est que par la succession de ses représentations que le moi permanent se saisit lui-même comme phénomène.

Donc la matière de l'activité ou la réalité que l'Intelligence suprême puise en elle-même, il faut que l'homme commence par la recevoir, et c'est par la perception qu'il la reçoit, comme quelque chose qui se trouve hors de lui dans l'espace et qui change en lui dans le temps. A ce changement de la matière en lui, son moi, qui ne change jamais, assiste, et la règle que sa nature raisonnable lui prescrit est de rester constamment lui-même au milieu de tous les changements, de transformer toutes ses perceptions en expérience, c'est-à-dire de les

réduire à l'unité de la connaissance et d'ériger chacune des modalités de son existence dans le temps en loi pour tous les temps. Ce n'est qu'en variant qu'il existe et ce n'est qu'en restant invariable que lui existe. L'homme dans son achèvement serait par suite l'unité qui persiste et qui, parmi les fluctuations du temps, demeure éternellement identique à elle-même.

[179]

Dans ces conditions, bien que pour un être infini, pour un dieu, il n'y ait pas de devenir possible, il faut cependant appeler divine une tendance dont l'objet infini est de réaliser ce qui est le caractère le plus spécifique de la divinité, à savoir l'être qui est à la fois actualisation absolue du virtuel (réalité de tout le possible) et unité absolue de l'apparence (nécessité de toute réalité). L'homme porte incontestablement dans sa personnalité la tendance à la déité ; le chemin vers celle-ci, si l'on peut appeler chemin ce qui ne mène jamais au but, lui est ouvert dans ses sens.

Sa personnalité considérée en elle-même et indépendamment de toute matière sensible, n'est que disposition à actualiser l'infini du possible ; tant qu'il n'a pas d'intuition sensible et ne sent pas, il n'est encore que forme et virtualité vide. D'autre part sa sensibilité, considérée en elle-même et en dehors de toute autonomie de l'esprit, ne peut avoir sur lui, qui sans elle est uniquement forme, d'autre effet que de le transformer en matière ; elle ne peut nullement lier la matière à son moi. Tant qu'il se contente de sentir, de désirer et d'agir par simple désir, il n'est encore que monde, si nous entendons par cette dénomination le contenu informe du temps. Sans doute est-ce sa seule sensibilité qui transforme sa virtualité en force active, mais ce n'est que sa personnalité qui fait de son activité son œuvre propre. Pour n'être pas simplement monde, il faut donc qu'il donne forme à la matière. Pour n'être pas simplement forme, il faut qu'il procure réalité à la disposition qu'il porte en lui. Il procure réalité à la forme quand il crée le temps et qu'il oppose à la persistance le changement, à l'unité éternelle de son moi la multiplicité du monde. Il met la matière en forme quand il supprime le temps, quand il affirme l'immutabilité dans le changement et qu'il soumet la multiplicité du monde à l'unité de son moi.

De là découlent deux exigences contraires qui sont posées à l'homme ; ce sont les deux lois fondamentales de [181] la nature sensible-raisonnable. La première tend à la réalité absolue : il doit transformer en monde tout ce qui est simplement forme, et extérioriser toutes ses virtualités ; la deuxième tend à la forme absolue ; il doit détruire en lui tout ce qui est simplement monde et introduire de l'accord dans toutes ses variations. En d'autres termes, il doit extérioriser tout ce qui est intérieur et mettre en forme tout ce qui est extérieur. Ces deux tâches, conçues dans leur achèvement suprême, ramènent au concept de divinité dont je suis parti.

[182]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Deuxième partie : Lettres 10 à 16

Douzième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *Il y a en l'homme deux instincts, dont l'un le pousse à rendre actuel ce qui en lui est nécessaire, tandis que l'autre le presse de soumettre à la loi de la nécessité ce qui existe hors de lui. Le premier de ces instincts est l'instinct sensible, il a pour rôle d'insérer l'homme dans les limites du temps et de le transformer en matière. Comme la matière n'est que la réalité qui remplit le temps, l'exigence de l'instinct sensible est que l'homme ait des sensations.*

2. – *Comme tout ce qui existe dans le temps est successif, une réalité exclut par sa seule existence toute autre existence. En conséquence l'homme quand il est dominé par l'instinct sensible, n'est qu'un moment rempli de contenu ; il n'est que sa sensation actuelle ; à vrai dire il n'existe pas, car sa personnalité est abolie.*

[183]

3. – *L'instinct sensible a pour domaine toute la vie de l'homme en tant qu'il est être fini ; cet instinct éveille les virtualités de l'homme et les amène à se déployer. Mais il attache l'esprit au monde des sens et le rappelle à la réalité chaque fois qu'il entreprend d'explorer l'infini. En ce sens il empêche le plein achèvement de l'homme.*

4. – *L'instinct formel a sa source dans l'existence absolue de l'homme, dans sa nature raisonnable ; il pousse la personnalité à s'affirmer libre et immuable, quels que soient les changements de ses états ; il supprime le temps ; il aspire à rendre toute réalité éternelle et nécessaire ; en bref il réclame la vérité et le bien.*

5. – *En conséquence il édicte pour les jugements de connaissance et pour l'action, les lois universelles et éternelles.*

6. – *Il élève ainsi l'homme au dessus de son indigence individuelle, au-dessus du temps, jusqu'à la stature de l'espèce.*

[Retour à la table des matières](#)

La double tâche qui consiste à rendre réel ce qui en nous est nécessaire et à soumettre à la loi de la nécessité ce qui existe hors de nous, deux forces nous pressent de l'accomplir ; comme elles nous poussent à réaliser leur objet, on les appelle d'un terme adéquat des instincts. Le premier de ces instincts, que je nommerai sensible, a sa source dans notre existence physique ou dans notre nature sensible ; son rôle est d'insérer l'homme dans les limites du temps et de le transformer en matière ; – il n'est pas de lui fournir de la matière, car pour lui en procurer il faut une libre activité de sa personne qui accueille cette matière et la distingue de son moi, lequel est permanent. – Or comme par matière nous n'entendons ici que le changement ou la réalité qui remplit le temps, l'exigence de l'instinct sensible est qu'il y ait changement, que le temps ait un contenu. [185] L'état qui n'est que du temps rempli de contenu, s'appelle sensation ; c'est par cet état seulement que l'existence physique devient réelle.

Comme tout ce qui existe dans le temps est successif, une réalité exclut, par cela seul qu'elle est, toute autre existence. Quand on tire d'un instrument un son, celui-ci est, entre tous ceux que l'instrument peut rendre, le seul réel ; quand l'homme a la sensation d'une réalité actuelle, tout l'infini de ses déterminations possibles se réduit à ce mode unique d'existence. Là donc où l'instinct sensible agit exclusivement, il y a nécessairement la limitation la plus grande possible ; l'homme dans cet état n'est qu'une unité numérique, un moment rempli de contenu – ou plutôt il n'est pas, car sa personnalité est abolie aussi longtemps que sa sensation le domine et qu'il est emporté par le flux du temps ²².

²² La langue a, pour cet état de « dépersonnalisation » de l'homme dominé par la sensation, l'expression très pertinente : être hors de soi, c'est-à-dire être hors de son moi. Bien que cette locution ne soit employée que dans les cas où la sensation devient quelque chose de passionnel et où cet état de l'homme est plus sensible parce qu'il se prolonge, on peut pourtant dire que quiconque ne fait que sentir est hors de soi. Quand de cet état on revient à la possession de soi, on dit tout aussi justement : revenir à soi, c'est-à-dire retourner à son moi, rétablir sa

Le domaine de cet instinct s'étend aussi loin que les limites de l'homme fini ; et comme toute forme se manifeste seulement par une matière, tout absolu par le moyen de limites, c'est à vrai dire à l'instinct sensible qu'est finalement liée toute la vie phénoménale de l'humanité. Mais bien que seul il éveille les virtualités de l'homme et les amène à se déployer, c'est pourtant lui seul aussi qui rend impossible leur plein achèvement. Par des liens indissolubles il attache au monde des sens l'esprit qui aspire à le dépasser, et quand l'abstraction entreprend de très libres pérégrinations dans le monde de l'infini, il la rappelle dans les frontières du présent. La pensée peut sans doute par instants se dérober à lui et une volonté ferme résiste victorieusement à ses exigences ; mais bientôt la nature refoulée reprend ses droits pour réclamer impérieusement la réalité de l'existence, un contenu pour nos connaissances et une fin pour notre action.

Le second des instincts, que l'on peut appeler l'instinct formel, procède de l'existence absolue ou de la nature humaine raisonnable, et il tend à rendre l'homme [187] libre, à introduire de l'harmonie dans la diversité de ses manifestations, à affirmer sa personne, en dépit de tous les changements de ses états. Or comme sa personne ne peut en vertu de son unité absolue et indivisible jamais être en contradiction avec elle-même, comme nous sommes nous-mêmes pour la durée éternelle du temps, l'instinct qui pousse la personnalité à s'affirmer ne pourra jamais exiger autre chose que ce qu'il est obligé d'exiger pour la durée éternelle du temps ; il décide donc pour toujours de la même manière qu'il le fait pour le présent, et il ordonne pour le présent ce qu'il ordonne pour toujours. Il embrasse par suite toute la succession du temps ; ce qui revient à dire qu'il supprime le temps et le changement ; il veut que ce qui est réel soit nécessaire et éternel, et que ce qui est éternel et nécessaire soit réel : en d'autres termes il réclame impérieusement la vérité et la justice.

Tandis que le premier des instincts ne crée que des cas, le second édicte des lois, – des lois pour tout jugement s'il s'agit de connaissances, pour toute volonté s'il s'agit d'actions. Soit que nous connais-

personne. De quelqu'un qui s'est évanoui, on ne dit pas : il est hors de soi, mais : il est inconscient de soi, c'est-à-dire qu'il est privé de son moi, tandis que le premier est seulement hors de celui-ci. C'est pourquoi de quelqu'un qui revient d'un évanouissement on dit simplement qu'il est conscient de soi, ce qui se concilie très bien avec le fait d'être hors de soi.

sions un objet et que nous attribuions à un état de notre sujet une validité objective, soit que nous agissions en vertu de connaissances et que nous fassions d'un principe objectif le motif déterminant de notre état, – dans les deux cas nous arrachons cet état à la juridiction du temps et nous lui reconnaissons une réalité valable pour tous les hommes et tous les temps, c'est-à-dire l'universalité et la nécessité. Le sentiment ne peut que dire : ceci est vrai pour ce sujet-ci et en ce moment-ci ; un autre moment peut surgir, un autre sujet peut venir qui annulera l'affirmation du sentiment actuel. Mais quand la pensée énonce : ceci est, elle décide pour toujours et à jamais, et la validité de sa sentence est garantie par la personnalité elle-même qui défie tout changement. L'inclination ne peut que dire : ceci est bien pour ton individu et pour ton besoin présent ; mais le changement entraînera avec lui ton individu et ton besoin présent, [189] et ce que maintenant tu désires ardemment il le transformera un jour en un objet de ton aversion. Par contre quand le sentiment moral dit : cela doit être, il décide pour toujours et à jamais. Si tu professes la vérité parce qu'elle est la vérité et que tu pratiques la justice parce qu'elle est la justice, tu as fait d'un cas isolé la loi de tous les cas ; tu as traité un moment de ta vie comme l'éternité.

Lorsque donc l'instinct formel est souverain et que l'objet pur agit en nous, il se produit le plus parfait élargissement de l'être ; toutes les limites disparaissent, et l'homme s'est élevé de la situation d'unité numérique à laquelle le réduisait l'indigence de ses sens, à une unité idéale qui embrasse tout le royaume des apparences. Tandis que cette opération s'accomplit nous ne sommes plus dans le temps, mais le temps est en nous avec toute sa succession infinie. Nous ne sommes plus individus, mais espèce ; notre jugement exprime celui de tous les esprits, notre acte incarne le choix de tous les cœurs.

[190]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Deuxième partie : Lettres 10 à 16

Treizième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *Il y a entre les deux instincts sensible et raisonnable une opposition primitive et radicale, puisque le premier exige le changement et le second l'immutabilité. Dans ces conditions l'unité de la nature humaine est-elle possible ?*

2. – *Oui, car si les tendances des deux instincts sont antagonistes, leurs domaines sont nettement distincts. Ils ne peuvent en conséquence se heurter que s'ils outrepassent leurs sphères respectives. Le rôle de la culture est d'assurer les frontières de chacun d'eux : contre les empiètements de la liberté, elle protégera la vie sensible en développant celle-ci ; contre l'envahissement par les sensations, elle défendra la faculté raisonnable en la développant elle aussi.*

3. – *On cultivera la vie sensible en lui procurant les comforts les plus nombreux possibles avec le monde, c'est-à-dire en la soumettant le plus possible au changement. On développera la personnalité en rendant l'activité de la raison aussi intense que possible et en assurant son autonomie à l'égard de la faculté sensible. L'homme idéalement cultivé sera donc celui qui associera à une plénitude d'existence qui varie au contact du monde, une liberté de la personnalité qui impose l'unité de sa raison à l'infini des phénomènes de l'univers.*

[191]

4. – *Par contre l'homme peut manquer sa destinée de deux façons : d'une part s'il permet à son instinct sensible d'empiéter sur le domaine de l'instinct raisonnable et s'il le laisse ainsi transformer son pouvoir de réceptivité en pouvoir de décision ; d'autre part s'il permet à son instinct raisonnable d'envahir le domaine de l'instinct sensible et s'il laisse ainsi sa puissance de détermination autonome supplanter le pouvoir de réceptivité de ce dernier. Dans les deux cas l'homme aboutit au néant.*

5. – *En effet si la sensibilité joue le rôle de législatrice et si le monde en devenant puissance étouffe la personnalité, l'homme cesse d'exister, car le changement exige un principe permanent. De même si l'instinct formel se substitue à l'instinct sensible et si la personnalité supprime le monde, l'homme cesse d'exister, car la permanence réclame le changement et la suppression de l'état entraîne celle de la personnalité autonome.*

6. – *Les deux instincts ont donc besoin d'être limités, – ou, si on les conçoit comme des énergies, détendus ; – mais la limitation ou la détente de chacun des instincts ne doit en aucun cas résulter de leur faiblesse. L'instinct sensible doit être limité ou détendu non par sa propre impuissance, mais par un acte de la liberté morale qui maîtrise le tempérament au profit de l'esprit. L'instinct formel doit être limité et détendu non par sa paresse à penser ou à vouloir, mais par une abondance de sensations qui résiste à l'envahissement de l'esprit. En bref, c'est l'un par l'autre que les deux instincts doivent être maintenus dans leurs justes frontières.*

[Retour à la table des matières](#)

À première vue nulle opposition ne paraît plus absolue que celle qui existe entre les tendances de ces deux instincts, puisque l'un exige le changement et l'autre l'immutabilité. Et pourtant ce sont ces deux instincts qui épuisent le concept d'humanité, et un troisième instinct fondamental, qui pourrait servir d'intermédiaire entre eux, est purement et simplement inconcevable. Comment rétablirions-nous donc l'unité de la nature humaine [193] qui paraît complètement abolie par cette opposition primitive et radicale ?

Il est vrai que ces tendances se contredisent, mais il faut bien remarquer que ce n'est pas dans les mêmes objets, et là où il n'y a pas rencontre, il ne peut pas y avoir heurt. L'instinct sensible réclame certes du changement, mais il ne requiert pas que celui-ci s'étende également à la personne et à son domaine, ni que les principes varient. L'instinct formel exige l'unité et la persistance, mais il ne demande pas qu'avec la personne l'état aussi s'immobilise ni que la sensation demeure identique. La nature n'a donc pas voulu leur antagonisme, et si cependant ils apparaissent en opposition, c'est qu'ils s'y sont mis parce qu'ils ont librement transgressé la nature en se méprenant sur eux-mêmes et en confondant leurs sphères respectives ²³. La tâche de

²³ Pour peu que l'on affirme un antagonisme primitif et par suite nécessaire des deux instincts, il n'y a, à vrai dire, qu'un moyen de maintenir en l'homme l'unité : c'est de subordonner inconditionnellement son instinct sensible à son instinct raisonnable. Mais on n'obtient ainsi que l'uniformité non l'harmonie, et l'homme demeure pour l'éternité divisé. Il faut certes qu'il y ait subordination, mais elle doit être réciproque : car si la limitation ne peut en aucun cas fonder l'absolu ni la liberté dépendre du temps, il est tout aussi certain que par lui-même l'absolu ne peut en aucun cas fonder la limitation, que l'état dans le temps ne peut pas dépen-

la culture est de veiller sur ces dernières et d'assurer à chacun des deux instincts ses frontières. Elle doit donc à tous les deux une égale équité et son rôle est d'affirmer non seulement l'instinct sensible contre l'instinct raisonnable, mais encore celui-ci contre celui-là. Son œuvre est par suite double : elle est premièrement de protéger la vie sensible contre les empiétements de la liberté ; deuxièmement d'assurer la sécurité de la personnalité contre la puissance des sensations. Elle atteindra le premier objectif en développant la faculté de sentir, le second en développant la faculté raisonnable.

Comme le monde est extension dans le temps, changement, la perfection de la faculté qui met l'homme en rapport avec le monde devra consister dans la capacité la plus grande possible de changer et de s'étendre. Comme la personne est persistance dans le changement, la perfection de la faculté qui doit résister au changement devra consister dans la capacité la plus grande possible d'être autonome et de se concentrer. L'homme saisit des portions d'autant plus considérables de monde et il développe en lui d'autant plus de virtualités que sa réceptivité se développe sous des aspects plus multiples, [195] qu'elle est plus mobile et qu'elle offre plus de surface aux phénomènes. L'homme impose sa compréhension et sa forme à des portions d'autant plus considérables de monde et il crée d'autant plus de forme en dehors de lui que sa personnalité acquiert plus de force et de profondeur et sa raison plus de liberté. Sa culture consistera donc : premièrement à procurer à la faculté réceptive les contacts les plus multi-

dre de la liberté. Les deux principes sont donc à la fois subordonnés et coordonnés l'un à l'autre : c'est-à-dire qu'il y a entre eux un rapport de réciprocité : sans forme pas de matière, sans matière pas de forme. (Ce concept de réciprocité et toute son importance ont été excellemment analysés par Fichte dans le *Fondement de la Doctrine de la science*, 1794.) Nous ignorons certes ce qu'il en est de la personne dans le royaume des Idées ; mais nous savons avec certitude que dans le royaume du temps elle ne peut pas se manifester sans matière ; dans ce royaume donc la matière contribuera en quelque mesure aux déterminations, non seulement en se subordonnant à la forme, mais encore en s'affirmant à côté, d'elle et indépendamment d'elle. S'il est donc nécessaire que dans le domaine de la raison la sensation ne prenne aucune décision, il ne l'est pas moins que dans le domaine de la sensation la raison ne prétende en aucune façon décider. En attribuant à ces deux facultés des domaines distincts, on exclut par cela même chacune d'elles du territoire assigné à l'autre, et on impose à chacune une limite qui ne peut être enfreinte qu'au détriment de toutes deux.

Dans une philosophie transcendante, la fin à laquelle tout est subordonné est que la forme soit libérée du contenu et la nécessité maintenue pure de toute contingence ; on s'y habitue par suite fort aisément à considérer la matière comme n'étant qu'un obstacle, et l'on représente la sensibilité – parce que précisément elle empêche cette opération – comme étant en contradiction nécessaire avec la raison. Une pareille conception n'est à vrai dire nullement dans l'esprit du système kantien, mais il se peut qu'elle soit dans sa lettre.

ples avec le monde et à pousser au plus haut point la passivité de la sensation ; deuxièmement, à assurer à la faculté de se déterminer l'indépendance la plus haute à l'égard de la faculté réceptive, et à pousser au plus haut point l'activité de la Raison. Lorsque l'homme réunira ces deux aptitudes, il associera à la suprême plénitude d'existence l'autonomie et la liberté suprêmes, et au lieu de se perdre en prenant contact avec le monde, il l'absorbera bien plutôt en lui avec tout l'infini de ses phénomènes et il le soumettra à l'unité de sa raison.

Mais ce rapport l'homme peut le renverser et manquer ainsi sa destinée de deux façons différentes : la concentration qu'exige sa faculté d'autoactivité, il peut la mettre dans sa faculté passive, empiéter par l'instinct sensible sur l'instinct formel et transformer son pouvoir de réceptivité en puissance de décision. – La capacité d'extension qui appartient à sa faculté passive, il peut la donner en partage à sa faculté d'autoactivité, empiéter par l'instinct formel sur l'instinct sensible et supplanter par sa puissance de détermination autonome le pouvoir de réceptivité de ce dernier. Dans le premier cas il ne sera jamais lui-même, dans le second il ne sera jamais autre chose que lui-même ; en conséquence, pour ces raisons mêmes, il ne sera dans les deux cas ni l'un ni l'autre ; il sera par suite un néant ²⁴.

²⁴ L'influence pernicieuse qu'une prépondérance des sens peut avoir sur notre pensée et notre action est évidente pour tous les yeux ; mais on aperçoit moins facilement, bien qu'elle se manifeste aussi fréquemment et qu'elle soit d'aussi grande conséquence, l'influence néfaste qu'une prépondérance de la raison exerce sur notre connaissance et notre conduite. Que l'on me permette donc de choisir dans la masse considérable des cas dont on doit ici tenir [201] compte. J'en rappellerai seulement deux qui peuvent mettre en lumière combien la faculté de pensée et de vouloir est nuisible lorsqu'elle empiète sur l'intuition et le sentiment.

Une des raisons principales pour lesquelles nos sciences de la nature avancent si lentement, c'est manifestement leur tendance universelle et presque incoercible à formuler des jugements téléologiques dans lesquels, pour peu qu'on fasse d'eux un usage constitutif, la faculté déterminante se substitue à la faculté réceptive. La nature a beau affecter nos organes de façons fort énergiques et multiples, toute sa variété est perdue pour nous parce qu'alors nous cherchons en elle les seules choses que nous y avons mises ; nous ne lui permettons pas de venir vers nous pour entrer en nous ; nous aspirons à sortir de nous et à agir sur elle avec notre raison et ses impatientes anticipations. Supposons qu'ensuite, dans plusieurs siècles, il survienne un homme qui s'approche d'elle avec des sens calmes, chastes et ouverts ; supposons que, grâce à eux, son attention s'arrête sur une multitude de phénomènes qu'à cause de nos préventions nous avons omis ; nous serons alors grandement étonnés que sous une lumière si vive tant de regards n'aient rien remarqué ! L'aspiration prématurée à créer de l'harmonie quand on n'a pas encore rassemblé les différents sons qui doivent la composer, l'usurpation violente de la pensée dans un domaine où elle n'a pas d'ordres inconditionnels à donner ; voilà les raisons qui font que tant d'esprits pensants n'exercent aucune action féconde pour le

En effet si l'instinct sensible devient déterminant, si la sensibilité joue le rôle de législateur et si le monde étouffe la personnalité, le monde cesse d'être objet dans la mesure même où il devient puissance. À partir du moment où l'homme n'est que contenu du temps, il [197] n'existe pas et il n'a par suite pas non plus de contenu. Avec sa personnalité son état est aboli lui aussi car les deux concepts sont unis par un lien de réciprocité ; le changement exige un principe permanent et la réalité limitée une réalité infinie. – Si l'instinct formel devient réceptif, c'est-à-dire si la pensée anticipe sur la sensibilité et si la personnalité supprime le monde, elle cesse, dans la mesure où elle se pousse à la place de l'objet, d'être force autonome et sujet, car la permanence réclame le changement et la réalité absolue requiert des limites pour se manifester. À partir du moment où l'homme n'est que

bien de la science ; et il est difficile de dire si, de la faculté sensible qui n'accepte pas de forme ou de la raison qui n'attend pas d'avoir un contenu, l'une a plus que l'autre été nuisible au progrès de nos connaissances.

Il serait tout aussi difficile de déterminer quelle est la force qui dans la vie pratique dérange et refroidit davantage notre amour des hommes : est-ce la violence de nos passions ou la rigidité de nos principes ? est-ce l'égoïsme de nos sens ou celui de notre raison ? Pour nous rendre compatissants à autrui, secourables, actifs, il faut que le sentiment soit associé au caractère, de même que pour acquérir de l'expérience il est nécessaire que des sens ouverts aillent de pair avec une intelligence rigoureuse. Comment pouvons-nous, aussi louables que soient nos maximes, nous montrer vis-à-vis des autres justes, humains et bons, s'il nous manque la faculté d'accueillir en nous, avec fidélité et vérité, la nature étrangère, de nous approprier des situations étrangères, de nous assimiler des sentiments étrangers ? Or dans l'éducation que nous recevons et dans celle que nous donnons, cette faculté est étouffée dans la mesure où l'on cherche à briser la puissance des passions et à fonder la fermeté du caractère sur des principes. Parce qu'il en coûte un effort de leur rester fidèle quand on est doué d'une vive sensibilité, on trouve plus commode d'émousser les sentiments pour rendre le caractère sûr, car il est certes infiniment plus facile de vivre en paix avec un adversaire désarmé que de maîtriser un ennemi courageux et vigoureux. Aussi bien est-ce en cette opération que l'on fait pour l'essentiel consister la formation de l'homme, quand on emploie cette expression dans son sens le meilleur, celui de culture de l'homme intérieur et non pas seulement de ses facultés externes. Un homme ainsi cultivé sera sans doute prémuni contre le danger d'être nature brute et de se montrer sous cet aspect ; mais les principes l'auront du même coup cuirassé contre tous les sentiments de la nature, et il sera inaccessible autant à l'humanité qui vit autour de lui qu'à celle qui vit en lui.

On fait de l'idéal de perfection un abus très nuisible quand on le prend dans toute sa rigueur pour fondement des jugements que l'on porte sur les autres hommes et des actes que l'on doit accomplir pour eux. Dans le premier cas cela mène à l'exaltation, dans le second à la dureté et à la froideur. Sans doute se rend-on ses devoirs sociaux exceptionnellement faciles lorsqu'à l'homme réel, qui réclame notre secours, on substitue par la pensée l'homme idéal qui pourrait probablement se secourir seul. Le caractère vraiment supérieur est celui de l'homme en qui la sévérité à l'égard de soi-même va de pair avec l'indulgence à l'égard d'autrui. Mais le plus souvent quiconque est indulgent vis-à-vis d'autrui l'est aussi vis-à-vis de soi, et celui qui est sévère envers soi le sera également envers autrui. Quant à l'indulgence pour soi jointe à la sévérité pour les autres, c'est le fait d'un caractère méprisable entre tous.

forme, il cesse d'avoir une forme ; la suppression de l'état entraîne donc celle de la personne. En un mot : ce n'est que dans la mesure où il est autonome que la réalité existe hors de lui, qu'il est réceptif ; ce n'est que dans la mesure où il est réceptif qu'il y a de la réalité en lui, qu'il est une force pensante.

Les deux instincts ont donc besoin de limitation ; ils ont, si on les conçoit comme des énergies, besoin de détente, l'instinct sensible pour ne pas pénétrer dans le domaine de la législation, l'instinct formel dans celui de la sensation. Mais la détente de l'instinct sensible ne doit être en aucune façon l'effet d'une impuissance physique et d'une faiblesse des sens qui dans tous les cas ne mérite que le mépris ; elle doit être un acte de la liberté, une activité de la personnalité qui par sa concentration morale modère celle des sens et en maîtrisant les impressions leur ôte de la profondeur pour leur donner de la surface. Le caractère doit assigner au tempérament ses limites, car la sensibilité ne doit être restreinte qu'au profit de l'esprit. – De même la détente de l'instinct formel ne doit pas être l'effet d'une impuissance spirituelle et d'une paresse des facultés de penser ou de vouloir, car l'humanité en serait avilie. Elle doit avoir pour cause honorable l'abondance des sensations ; la sensibilité elle-même doit par sa force victorieuse rester maîtresse de son domaine et résister à la violence que l'esprit par son activité envahissante aimerait à lui faire. [199] En un mot l'instinct sensible doit être par la personnalité maintenu dans ses justes limites et l'instinct formel doit l'être dans les siennes par la réceptivité ou la nature.

[204]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Deuxième partie : Lettres 10 à 16

Quatorzième lettre

SOMMAIRE.

§§ 1 et 2. – *La réciprocité d'action par laquelle chacun des deux instincts fonde et limite l'activité de l'autre n'est qu'un idéal de la raison, un infini dont l'homme pourra, sans l'atteindre jamais, s'approcher toujours plus, à mesure qu'il réalisera plus parfaitement l'idée de son humanité. L'homme ne pourrait avoir l'intuition complète de son humanité que s'il était des cas où il sentît pleinement son existence temporelle et où il eût en même temps pleine conscience de sa liberté. L'objet qui lui procurerait celle intuition serait un symbole de sa destinée réalisée et une représentation de l'infini.*

3 et 4. – *Cet objet éveillerait en lui un nouvel instinct, qu'on peut appeler instinct de jeu, dans lequel les deux autres coopéreraient et agiraient de concert. L'instinct de jeu concilierait le devenir et l'être absolu, le changement et l'identité. Il serait pour recevoir les apports du monde extérieur dans la disposition où l'instinct formel eût engendré, et, pour les déterminer librement, dans la disposition où l'instinct sensible tend à recevoir.*

[205]

5 et 6. – *L'instinct sensible, quand il agit seul, exerce sur l'être une contrainte sensible et il abandonne à la contingence notre complexion morale ; l'instinct formel, quand il agit seul, exerce sur l'âme une contrainte morale et il abandonne à la contingence notre complexion sensible. Dans les deux cas notre âme n'est pas libre et il dépend du hasard que notre bonheur et notre perfection coïncident. – L'instinct de jeu, dans lequel les deux instincts sensible et formel agissent de concert, supprimerait les contraintes qui résultent de l'action isolée de chacun d'eux, et il abolirait du même coup les états de contingence corrélatifs de ces deux contraintes. Il rendrait l'âme libre. Il mettrait de la forme dans la matière et de la matière dans la forme. Il accorderait les sentiments avec les idées de la raison et réconcilierait les lois de la raison avec l'intérêt des sens. Il ferait coïncider notre perfection et notre bonheur.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons donc été conduit à concevoir entre les deux instincts une réciprocité d'action telle que l'activité de l'un à la fois fonde et limite l'activité de l'autre, et que chacun d'eux parvient à la manifestation la plus haute de soi par cela même que l'autre est à l'œuvre.

Cette réciprocité d'action des deux instincts n'est sans doute qu'une tâche proposée par la raison, et l'homme n'est capable d'y satisfaire tout à fait que dans l'achèvement de son existence. Elle est au sens le plus propre du mot l'Idée de son humanité, donc un infini dont il peut au cours du temps s'approcher toujours plus, sans toutefois l'atteindre jamais. « Il ne doit pas aspirer à la forme aux dépens de la réalité, ni à la réalité aux dépens de la forme ; il doit bien plutôt chercher l'existence absolue [207] par une existence définie, et par une existence absolue l'existence définie. Il doit, parce qu'il est personnalité, poser en face de lui un monde, et il doit, parce qu'un monde lui est opposé, être personnalité. Il doit sentir parce qu'il a conscience de soi, et il doit avoir conscience de soi parce qu'il sent. » – L'homme ne pourra pas éprouver qu'il est véritablement conforme à cette Idée, et il ne pourra par suite pas faire l'expérience de son humanité dans la pleine acception de ce mot, aussi longtemps qu'il ne satisfera exclusivement que l'un des deux instincts, ou aussi longtemps qu'il ne les satisfera que l'un après l'autre : car aussi longtemps qu'il ne fait que sentir, sa personnalité ou son existence absolue reste pour lui un mystère, et il en va de même de son existence dans le temps ou de son état aussi longtemps qu'il ne fait que penser. Mais s'il était des cas où il fît cette double expérience à la fois, où à la fois il eût la conscience de sa liberté et le sentiment de son existence, où à la fois il se sentît en tant que matière et apprît à se connaître en tant qu'esprit, dans ces cas et en vérité alors seulement il aurait une intuition complète de son humanité, et l'objet qui la lui procurerait aurait le rôle d'être pour lui un symbole de sa destinée réalisée et par suite (puisque celle-ci ne peut s'accomplir que dans la totalité du temps) une représentation de l'infini.

En supposant que des cas de cette espèce pussent se présenter dans l'expérience, ils éveilleraient en lui un nouvel instinct qui, précisé-ment parce que les deux autres coopèrent en lui, serait opposé à cha-cun d'eux considéré isolément et pourrait à bon droit passer, pour un nouvel instinct. L'instinct sensible réclame du changement, un conte-nu pour le temps ; l'instinct formel requiert la suppression du temps, l'abolition du changement. Par suite, l'instinct dans lequel les deux autres agissent de concert (qu'il me soit permis, en attendant que je justifie cette dénomination, de l'appeler instinct de jeu), l'instinct de jeu donc viserait à supprimer le devenir [209] dans le temps, à concilier le devenir et l'être absolu, le changement et l'identité.

L'instinct sensible aspire à recevoir une détermination, à accueillir son objet ; l'instinct formel aspire à déterminer lui-même, à engendrer son objet ; l'instinct de jeu s'appliquera donc à être réceptif dans la disposition où l'instinct formel eût lui-même engendré, et à engendrer dans la disposition où la sensibilité tend à recevoir.

L'instinct sensible exclut du sujet toute autonomie et toute liberté, l'instinct formel en exclut toute dépendance, toute passivité. Or l'exclusion de la liberté est assujettissement physique, l'exclusion de la passivité assujettissement moral. Les deux instincts exercent donc une contrainte sur l'âme, le premier par des lois naturelles, le second par des lois de la raison. En conséquence l'instinct de jeu, qui est celui dans lequel les deux autres agissent de concert, exercera sur l'âme une contrainte à la fois morale et physique ; supprimant toute contingence, il supprimera par suite aussi toute contrainte et il donnera à l'homme la liberté, physiquement autant que moralement. Quand nous entou-rons d'une affection passionnée quelqu'un qui mérite notre mépris, nous ressentons péniblement la contrainte de la nature. Quand nous éprouvons de l'inimitié à l'égard d'un tiers que nous ne pouvons nous empêcher d'estimer, nous ressentons péniblement la contrainte de la raison. Mais dès que ce tiers intéresse notre inclination et qu'il s'est en même temps acquis notre estime, les contraintes exercées tant par le sentiment que par la raison disparaissent, et nous commençons à l'aimer, c'est-à-dire à jouer à la fois avec notre inclination et avec no-tre estime.

De plus, comme l'instinct sensible en nous assujettissant physi-quement et l'instinct formel en nous assujettissant moralement, aban-donnent à la contingence le premier notre complexion formelle et le

second notre complexion morale, il dépend du hasard que notre bonheur coïncide avec notre perfection ou celle-ci avec celui-là. En conséquence l'instinct de jeu dans lequel les deux [211] autres instincts agissent de concert, fera dépendre du hasard à la fois notre complexion formelle et notre complexion morale, à la fois notre perfection et notre bonheur ; partant, comme il les place tous les deux dans la dépendance du hasard et que quand l'assujettissement cesse, le hasard disparaît aussi, il supprimera le hasard dans l'un et dans l'autre et mettra du même coup de la forme dans la matière et de la réalité dans la forme. Dans la mesure où il enlève aux sentiments et aux passions leur influence et leur puissance dynamique, il les accordera avec des Idées de la raison, et dans la mesure où il ôte aux lois de la raison leur contrainte morale, il les réconciliera avec l'intérêt des sens.

[212]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.****Deuxième partie : Lettres 10 à 16****Quinzième lettre****SOMMAIRE.**

§§ 1 à 3. – *Suite des déductions précédentes. L'objet de l'instinct sensible, c'est la vie. L'objet de l'instinct formel, c'est la forme. L'objet de l'instinct de jeu sera la forme vivante ou la beauté. Il aura forme vivante dans tous les objets possédant les qualités esthétiques que nous appelons belles. Chaque fois qu'un objet possédera ces qualités, sa forme vivra dans notre sentiment et sa vie prendra forme dans notre entendement.*

4. – *Si la vie et la forme sont les éléments constitutifs de la beauté, il n'en résulte pas que ce mélange de fini et d'infini soit intelligible ; il est insondable par l'esprit et inexplicable par l'expérience. Il est exigé par la raison parce que celle-ci, en vertu de son essence, réclame la perfection. La raison statue : une humanité doit exister dans laquelle l'instinct sensible et l'instinct formel se fondent en l'instinct de jeu ; en conséquence elle proclame qu'une beauté doit exister pour que l'instinct de jeu ait un objet.*

5. – *La beauté n'est donc pas seulement vie, bien que cela ait été affirmé par certains philosophes, ni seulement forme, bien que d'autres l'aient assuré. Dire qu'elle est l'objet de l'instinct de jeu, c'est prendre le mot jeu dans son sens normal d'absence de contrainte. L'âme qui contemple la beauté échappe à la contrainte tant de la loi que du besoin, car elle est partagée entre eux.*

[213]

6 et 7. – *N'est-ce pas déprécier la beauté que de la réduire à n'être qu'un jeu ? Non, puisque l'homme n'est un être complet que dans les moments où, parce qu'il joue, ses deux natures sont simultanément actives. On confère bien plutôt à la beauté une dignité supérieure en constatant qu'en face de la beauté l'homme joue, tandis qu'il prend seulement au sérieux l'agréable, le bien et la perfection. Il s'agit au reste ici d'une beauté idéale qui n'existe pas dans la réalité et d'un instinct de jeu idéal, supérieur à tous les jeux réels.*

8. – *L'histoire atteste que les figures idéales de la beauté ont été conçues par des peuples qui pratiquaient de nobles jeux. Et la raison proclame : l'homme ne doit que jouer avec la beauté et il ne doit jouer qu'avec la beauté.*

9. – *L'homme ne joue en effet que lorsqu'il est pleinement homme et il n'est tout à fait homme que lorsqu'il joue. Les artistes grecs ont observé ces principes, ainsi que le prouvent les statues des dieux ; ils ont effacé de leur visage les traits de contrainte physique et spirituelle ; ou ils les ont intimement associés. Ils leur ont ainsi donné une expression de liberté, c'est-à-dire de jeu.*

[Retour à la table des matières](#)

Je me rapproche du but auquel je vous mène par un sentier peu récréatif. Si vous consentez à faire avec moi quelques pas encore, l'horizon que vous découvrirez vous paraîtra d'autant plus libre et une perspective pleine d'attrait vous récompensera peut-être de la fatigue de la route.

L'objet de l'instinct sensible, c'est, si on l'énonce en un concept général, la vie au sens le plus large, ce mot désignant toute existence matérielle et toute présence sensible immédiate. L'objet de l'instinct formel, c'est, si on l'énonce en un concept général, la forme, au sens [215] figuré comme au sens propre, ce mot comprenant toutes les qualités formelles des choses et tous leurs rapports avec les facultés pensantes. L'objet de l'instinct de jeu pourra donc, représenté par un schème général, s'appeler forme vivante, ce concept servant à exprimer toutes les qualités esthétiques des choses et en bref ce que au sens le plus large du mot on appelle beauté.

Cette définition, à supposer que c'en fût une, n'implique pas que la beauté s'étende à tout le domaine des êtres vivants ni qu'elle soit limitée à leur seul domaine. Un bloc de marbre, bien qu'il soit et demeure inerte, n'en peut pas moins devenir, grâce à l'architecte et au sculpteur, une forme vivante ; un être humain a beau vivre et avoir une forme, il n'en résulte pas qu'il soit une forme vivante ; loin de là. Il ne le sera que si sa forme est vie et si sa vie est forme. Tant que sa forme ne suscite en nous que des pensées, elle est inerte ; elle est pure abs-

traction ; tant que sa vie n'est que sentie par nous, elle est dénuée de forme, elle est pure impression. Dans la mesure seulement où sa forme vit dans notre sentiment et où sa vie prend forme dans notre entendement, il est forme vivante, et il en ira ainsi dans tous les cas où nous jugerons qu'il est beau.

Mais parce que nous sommes capables d'indiquer quels sont les éléments dont la réunion engendre la beauté, il ne s'ensuit nullement que la genèse de celle-ci soit expliquée ; pour qu'elle le fût, il serait nécessaire que cette réunion elle-même devint intelligible ; or elle demeure insondable de même qu'en général toute réciprocité d'action entre le fini et l'infini. Pour des motifs transcendants la raison pose l'exigence : il doit y avoir une union entre l'instinct formel et l'instinct matériel, c'est-à-dire qu'il doit y avoir un instinct de jeu, car le concept d'humanité ne peut se parfaire que par l'unité de la réalité et de la forme, du hasard et de la nécessité, de la passivité et de la liberté. Elle est [217] obligée de poser cette exigence parce qu'elle est raison, parce qu'en vertu de son essence même elle requiert la perfection, l'abolition de toutes les limites, et que l'activité exclusive de l'un ou de l'autre des deux instincts laisse la nature humaine imparfaite et fait d'elle le fondement d'une limite. En conséquence dès que la raison prononce : une humanité doit exister, elle a par cela même édicté la loi : il doit y avoir une beauté. L'expérience peut répondre à la question de savoir si une beauté existe et nous en serons instruits dès qu'elle nous aura appris si une humanité existe. Mais comment une beauté peut exister et comment une humanité est possible, voilà ce que ni la raison ni l'expérience ne peuvent nous enseigner.

L'homme, nous le savons, n'est d'une manière exclusive ni matière ni esprit. La beauté, en tant que réalisation achevée de son humanité, ne peut donc être d'une manière exclusive ni vie ni forme : elle n'est pas seulement vie, bien que cela ait été affirmé par de sagaces observateurs qui s'en tenaient trop strictement aux témoignages de l'expérience, et bien que le goût du temps aimât la réduire à ce rôle ; elle n'est pas seulement forme, bien que cela ait été allégué par des philosophes dont les spéculations s'éloignaient trop de l'expérience, et par des artistes qui, philosophant sur la beauté, l'expliquaient trop do-

cilement par les besoins de l'art ²⁵. La beauté est l'objet commun des deux instincts, c'est-à-dire de l'instinct de jeu. Cette expression est pleinement justifiée dans l'usage de la langue qui a coutume de désigner par le mot de jeu tout ce qui n'est ni hasard subjectif ou objectif ni contrainte externe ou interne. Comme l'âme se trouve, quand elle contemple la beauté, à une heureuse distance égale entre la loi et le besoin, elle est, précisément parce que partagée entre eux, soustraite à la contrainte de l'un autant que de l'autre. L'instinct sensible et l'instinct formel prennent au sérieux leurs exigences, parce que, en matière de connaissance, [219] le premier considère la réalité des choses, le second leur nécessité, et que, en matière d'action, le premier vise à maintenir la vie et le second à sauvegarder la dignité. Tous les deux ont donc en vue la vérité et la perfection. Mais la vie apparaît plus indifférente dès qu'intervient la dignité, et le devoir cesse de contraindre dès que l'inclination attire ; de même l'âme accueille la réalité des choses, la vérité matérielle, plus librement et plus calmement dès que celle-ci se rencontre avec la vérité formelle, avec la loi de la nécessité ; et l'âme ne se sent plus tendue par l'abstraction dès que l'intuition sensible peut accompagner celle-ci. En bref : en s'associant à des idées, toute réalité perd son caractère sérieux, car elle devient peu de chose, et en se rencontrant avec le sentiment, la nécessité dépouille sa gravité, car elle devient facile.

Mais il y a longtemps déjà que vous pourriez être tenté de m'objecter : n'est-ce pas déprécier la beauté que d'en faire un simple jeu et de l'assimiler aux objets frivoles qui de tout temps ont été appelés de ce nom ? N'est-ce pas se mettre en contradiction avec le concept rationnel et la dignité de la beauté que de la réduire à n'être qu'un simple jeu, alors qu'elle est tenue pour un instrument de culture, et n'est-ce pas se mettre en contradiction avec le concept expérimental de jeu que de le limiter à la seule beauté, alors qu'il est compatible avec des objets qui excluent tout jugement de goût ?

²⁵ Burke dans ses *Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* réduit la beauté à quelque chose de seulement vivant. Tous les dogmatiques qui se soient jamais exprimés sur ce sujet la réduisent, que je sache, à quelque chose de seulement formel : ainsi entre les artistes, pour ne parler que d'eux, Raffael Mengs dans ses *Réflexions sur le goût dans la peinture*. Comme dans tous les autres domaines la philosophie critique a là aussi frayé la voie qui ramène l'empirisme à des principes et la spéculation à l'expérience.

Mais comment parler de « simple » jeu, quand nous savons que c'est précisément le jeu et le jeu seul qui, entre tous les états dont l'homme est capable, le rend complet et le fait déployer ses deux natures à la fois ? Ce que selon votre représentation vous appelez limitation, je l'appelle selon la mienne – et je l'ai justifiée – extension. À l'inverse de votre conception, je dirais donc bien plutôt : l'agréable, le bien, la perfection, l'homme les prend seulement au sérieux, mais avec la beauté il joue. Sans doute ne devons-nous pas nous souvenir [221] ici des jeux qui sont usités dans la vie réelle et qui ne se rapportent habituellement qu'à des objets très matériels ; mais aussi bien chercherions-nous vainement dans la vie réelle la beauté dont il est ici question. La beauté qui existe dans la réalité vaut l'instinct de jeu qui existe dans la réalité ; mais de même l'idéal de beauté que la raison construit impose l'idéal d'un instinct de jeu que l'homme doit dans tous ses jeux avoir toujours présent à l'esprit.

On ne se trompera jamais si l'on recherche quel idéal un homme se fait de la beauté dans les mêmes voies que celles où il donne satisfaction à son instinct de jeu. Tandis qu'aux jeux d'Olympie les peuples grecs prennent plaisir à des joutes où sans répandre de sang l'on rivalise de force, de vitesse, de souplesse, ainsi qu'à la compétition plus noble des talents, le peuple romain se délecte à l'agonie d'un gladiateur abattu ou de son adversaire lybien ²⁶. Ce seul trait suffit à nous faire comprendre pourquoi c'est en Grèce et non à Rome qu'il nous faut rechercher les figures idéales d'une Vénus, d'une Junon, d'un Apollon. Quant à la raison, elle déclare : le beau ne doit être ni seule vie, ni seule forme, mais forme vivante, c'est-à-dire beauté ; elle prescrit en effet à l'homme la double loi du formalisme absolu et de la réalité absolue. En conséquence elle énonce du même coup : l'homme ne doit que jouer avec la beauté et il ne doit jouer qu'avec la beauté.

²⁶ Si (pour s'en tenir au monde moderne) l'on compare les courses de Londres, les combats de taureaux de Madrid, les spectacles de l'ancien Paris, les régates de gondoles de Venise, les chasses à courre de Vienne et la vie belle et joyeuse du Corso de Rome, il est facile de dire quelles sont chez ces différents peuples les nuances respectives du goût. Au reste il apparaît qu'il y a dans les jeux populaires de ces différents pays beaucoup moins d'uniformité que dans les jeux des classes raffinées de ces mêmes pays, et c'est là un phénomène facile à expliquer.

Car, pour trancher enfin d'un seul coup, l'homme ne joue que là où dans la pleine acception de ce mot, il est homme, et il n'est tout à fait homme que là où il joue . Cette affirmation qui en cet instant peut paraître paradoxale, prendra une signification considérable et profonde quand nous en serons venus à l'appliquer à la double et grave réalité du devoir et de la destinée ; elle servira d'assise, je vous le promets, à tout l'édifice des beaux-arts et à celui de l'art plus difficile encore de vivre. Mais au reste cette affirmation n'est inattendue [223] qu'au regard de la science ; elle était, il y a longtemps déjà, vivante et agissante dans l'art et dans le sentiment des Grecs, chez les plus distingués d'entre leurs maîtres, à ceci près qu'ils transféraient dans l'Olympe l'idéal qui devait être réalisé sur la terre. Guidés par la vérité de ce principe, ils effaçaient du front des immortels bienheureux l'expression de sérieux et d'effort qui ride les joues des hommes et ils ne leur donnaient pas celle de plaisir vide qui dans un visage insignifiant en supprime les plis ; ils affranchissaient ceux qui vivent dans la béatitude éternelle, des chaînes inséparables de toutes les fins, de tous les devoirs et de tous les soucis ; ils faisaient de l'oisiveté et de l'indifférence le sort de la condition divine que les mortels envient ; celle-ci n'était qu'un nom tout humain pour désigner l'existence la plus libre et la plus sublime. La contrainte matérielle des lois de la nature autant que la contrainte spirituelle des lois morales disparaissaient dans leur concept supérieur de nécessité qui embrassait les deux mondes à la fois et c'est seulement de l'unité de ces deux nécessités que surgissait pour eux la vraie liberté. Inspirés par cet esprit, ils effaçaient des traits de la figure qui incarnait leur idéal, l'expression des penchants en même temps que toutes traces de volonté, ou plutôt ils rendaient les uns et les autres méconnaissables parce qu'ils savaient les associer dans une union très intime. Ce ne sont ni la grâce ni la dignité qui nous parlent dans le visage superbe d'une Junon Ludovisi ; ce ne sont ni l'une ni l'autre, car ce sont toutes deux ensemble. La divinité aux traits de femme réclame notre adoration, cependant que la femme semblable à la divinité enflamme notre amour. Mais pendant que, ravis, nous nous abandonnons à son charme céleste, sa suffisance céleste nous effraie. Toute sa personne se fonde en elle-même et y a sa demeure ; elle est un monde complètement fermé ; comme si elle était au delà de l'espace, elle ne s'abandonne ni ne résiste ; il n'y a pas là de force qui serait en lutte avec d'autres forces ni de défaut par où le temps pourrait faire irruption. Nous [225] sommes irrésistiblement

saisis et attirés par son charme, maintenus à distance par sa suffisance. Nous nous trouvons simultanément dans l'état de suprême repos et dans celui de suprême agitation ; il en résulte la merveilleuse émotion pour laquelle l'intelligence n'a pas de concept ni la langue de nom.

[226]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Deuxième partie : Lettres 10 à 16

Seizième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *Si la beauté, association et équilibre parfaits de réalité et de forme, est un idéal inaccessible dans l'expérience, on constate que dans celle-ci l'un des deux éléments l'emporte toujours sur l'autre, et il y a deux beautés différentes selon que prédominera la réalité ou la forme.*

2. – *La beauté idéale doit avoir un effet à la fois apaisant et énergique. En maintenant les deux instincts l'un par l'autre dans leurs limites respectives, elle les détend également : elle apaise. D'autre part, elle leur laisse une liberté égale ; elle les tend donc également, elle procure de la force. – Mais comme l'effet à la fois apaisant et énergique de la beauté idéale suppose entre la réalité et la forme une parfaite réciprocité d'action qui n'existe pas dans l'expérience, les deux beautés réelles n'exerceront que l'un ou l'autre des deux effets de la beauté idéale. Il y aura une beauté apaisante et une beauté énergique, aucune d'elles n'étant donc capable d'assurer à l'homme tous les biens qui sont la fin de la culture esthétique.*

[227]

3. – *La beauté énergique ne peut pas abolir en l'homme tout reste de sauvagerie et de dureté ; elle tend en effet l'âme aussi bien au physique qu'au moral ; elle procure un accroissement de force à notre vie physique, au lieu de fortifier seulement notre nature morale. De même la beauté apaisante ne peut pas guérir l'homme d'un reste de mollesse et d'énervement ; elle détend en effet l'âme aussi bien au physique qu'au moral ; par suite en diminuant la violence des passions elle brise aussi la vigueur des sentiments et affaiblit l'énergie morale. En conséquence chacune des deux beautés répondra à des besoins différents : la beauté apaisante sera un besoin pour l'individu qui subit la contrainte de la matière ou des idées, et la beauté énergique sera un besoin pour l'individu détendu physiquement ou moralement.*

4. – *Ainsi se trouve résolue la contradiction précédemment signalée (Lettre 10) entre ceux qui affirmaient que la beauté est toujours créatrice d'énergie morale et ceux qui l'accusaient de toujours affaiblir. Les uns et les autres affirmaient de la beauté en général ce qui n'était vrai que de l'une de ses espèces.*

5. – Schiller annonce que dans la suite de ses développements il considérera les effets de la beauté apaisante sur l'homme tendu et ceux de la beauté énergique sur l'homme détendu et qu'il s'élèvera ensuite au concept de beauté idéale.

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu comment l'action réciproque de deux instincts opposés et l'union de deux principes opposés engendraient la beauté, dont l'idéal suprême devra donc être cherché dans l'association et l'équilibre les plus parfaits possibles de la réalité et de la forme. Or cet équilibre restera toujours une simple Idée, à laquelle l'existence phénoménale ne pourra jamais être complètement adéquate. Dans l'existence l'un des deux éléments l'emportera toujours sur l'autre, et ce que l'expérience produira de plus élevé sera une oscillation entre deux principes, où prédominera tantôt la réalité, tantôt la forme. La beauté dans l'idéal ne peut donc pour l'éternité qu'être indivisible et une, car il ne peut y avoir qu'un [229] seul équilibre ; la beauté dans l'expérience sera au contraire pour l'éternité double, car une oscillation peut déranger l'équilibre de deux manières, en inclinant soit en deçà soit au delà.

J'ai remarqué dans une des Lettres précédentes – et la cohérence des développements antérieurs conduit avec une stricte nécessité à une déduction semblable – qu'il faut attendre de la beauté un effet à la fois apaisant et énergique : apaisant pour contenir dans leurs limites l'instinct sensible autant que l'instinct formel ; énergique pour les maintenir tous les deux en leur force. Or ces deux effets doivent idéalement se réduire à un et à un seulement. La beauté doit détendre en tendant uniformément les deux natures ; elle doit tendre en les maintenant uniformément. En mettant en mouvement simultanément l'instinct matériel et l'instinct formel, elle leur trace à tous les deux des limites ; en les maintenant tous les deux l'un par l'autre dans certaines bornes, elle leur donne à tous les deux la liberté convenable.

Cela résulte déjà du concept d'action réciproque en vertu duquel les deux facteurs à la fois se conditionnent nécessairement l'un l'autre et sont conditionnés l'un par l'autre, la beauté étant le plus pur produit de cette réciprocité d'action. Mais cette réciprocité n'apparaît sous une forme parfaite dans aucun exemple fourni par l'expérience. Dans la réalité la prépondérance fondera toujours plus ou moins une insuffisance et l'insuffisance une prépondérance. Ce qui donc dans la beauté idéale n'est différencié que par notre représentation, est dans la beauté de l'expérience différent par l'existence. La beauté idéale, bien qu'elle soit indivisible et simple, révèle dans différentes relations une qualité à la fois apaisante et énergique ; dans l'expérience il y a une beauté apaisante et une beauté énergique. Il en va et il en ira de la sorte dans tous les cas où l'absolu se trouve inséré dans les limites du temps et où des Idées de la Raison doivent être réalisées dans l'humanité. Ainsi l'homme qui réfléchit [231] conçoit la vertu, la vérité, le bonheur ; mais l'homme qui agit ne fera que pratiquer des vertus, saisir des vérités, jouir de jours heureux. Ramener ceci à cela, remplacer les mœurs par la moralité, les connaissances par la connaissance, les jours de bonheur par le bonheur est l'affaire de la culture physique et morale ; transformer des beautés en beauté est la tâche de la culture esthétique.

La beauté énergique ne peut pas plus préserver l'homme d'un certain reste de sauvagerie et de dureté, que la beauté apaisante ne le protège contre un certain degré de mollesse et d'énervement. Car comme la première a pour effet de tendre l'âme au physique autant qu'au moral, il n'arrivera que trop facilement que la résistance du tempérament et du caractère n'émousse la sensibilité aux impressions ; par suite la plus délicate de nos deux natures participera à une compression qui devrait atteindre notre seule nature inférieure, et notre nature inférieure profitera d'un surcroît de force qui devrait être procuré à la seule personnalité libre ; c'est pourquoi l'on voit, aux époques de force et de plénitude, la vraie grandeur des représentations aller de pair avec l'énorme et l'extravagant, et la sublimité de l'esprit avec les plus effreuses explosions de passion ; et aux époques de discipline et de forme, l'on constate que la nature est aussi souvent comprimée que dominée, outragée que dépassée. De même, parce que la beauté apaisante a pour effet de détendre l'âme au moral comme au physique, il arri-

ve tout aussi facilement qu'avec la violence des appétits, la vigueur des sentiments soit elle aussi étouffée et que le caractère moral participe à une déperdition de force qui ne devrait atteindre que la passion : c'est pourquoi aux époques dites raffinées, l'on observe fort souvent que la douceur dégénère en mollesse, la régularité en platitude, la correction en insignifiance, la liberté en arbitraire, la légèreté en frivolité, le calme en [233] apathie et l'on verra la caricature la plus méprisable de l'humanité être toute proche de sa stature la plus magnifique. Pour l'homme qui subit la contrainte soit de la matière soit des formes, la beauté apaisante est donc un besoin ; car il a été touché par la grandeur et la force bien avant de devenir sensible à l'harmonie et à la grâce. Pour l'homme qui vit sous l'indulgente autorité du goût, la beauté énergique est un besoin, car dans l'état de culture raffinée il fait trop volontiers bon marché d'une force qui lui vient de son état primitif de sauvagerie.

Et maintenant je crois que l'on tiendra pour éclaircie et résolue la contradiction que l'on a coutume de constater chez les hommes dans leurs jugements sur l'influence du beau et dans leur appréciation de la culture esthétique. La contradiction est éclaircie à partir du moment où l'on se rappelle qu'il y a dans l'expérience deux espèces de beauté et que les deux parties adverses affirment du genre tout entier ce que chacune d'elles peut prouver de l'une des espèces particulières seulement. La contradiction est supprimée à partir du moment où l'on distingue entre les deux besoins de l'humanité auxquels les deux beautés répondent. Les deux parties auront donc vraisemblablement raison à condition qu'elles se soient d'abord mises d'accord quant à l'espèce de beauté et quant à la forme d'humanité auxquelles elles pensent.

C'est pourquoi dans la suite de mes recherches je prendrai la route dans laquelle, en matière d'esthétique, la nature s'engage en ce qui concerne l'homme, et je m'élèverai des espèces de beauté au concept générique de celle-ci. J'examinerai les effets de la beauté apaisante sur l'homme tendu et ceux de la beauté énergique sur l'homme détendu pour finalement effacer l'opposition des deux espèces de beautés dans l'unité de la beauté idéale, tout comme les deux formes opposées d'humanité disparaissent dans l'unité de l'homme idéal.

[235]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie

Lettres 17 à 27

[Retour à la table des matières](#)

Schiller, qui avait primitivement intitulé celle troisième partie « De la beauté apaisante », entreprend (Lettre 17) d'y étudier les effets de la beauté apaisante. Mais il revient (dans Lettre 18) à la considération de la beauté en général ; il se demande comment elle peut mettre l'homme dans un état intermédiaire entre la sensibilité et la spiritualité, puisque la distance qui sépare celles-ci paraît infinie. Il résout le problème en décrivant la genèse de l'esprit humain et en montrant comment sous l'influence de la beauté l'homme passe de son état d'indétermination primitive à un état d'indétermination qui prend naissance parce que ses deux instincts sont simultanément actifs, et qui est liberté de concevoir la vérité ou de faire le bien (Lettres 18 à

21). Après une digression sur les différents arts (Lettre 22), il définit cet état de liberté par rapport à l'état physique et à l'état moral (Lettre 23). Enfin il montre (Lettres 24 à 27) comment sur le plan de la civilisation, l'espèce humaine est, au cours de son évolution, passée, sous l'influence de la beauté (sans qu'on puisse dire si Schiller parle de la beauté en général ou de la beauté apaisante), de l'état physique à l'état esthétique qui prépare l'état moral.

[236]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Dix-septième lettre

SOMMAIRE.

§§1 et 2. – *L'homme réel est limité par les circonstances extérieures et par l'usage contingent qu'il fait de sa liberté. Mais il résulte de l'idée de l'homme que les limitations qu'il peut subir dans la réalité ne sont possibles que dans deux directions : puisque sa perfection consiste en une harmonieuse vigueur de ses forces sensibles et spirituelles, il ne pourra manquer à cette perfection que par défaut d'harmonie ou manque de vigueur ; or l'homme dénué d'harmonie est un homme tendu par l'activité unilatérale de telle ou telle de ses forces, et l'homme dénué de vigueur est un homme détendu par suite d'un relâchement uniforme de ses forces sensibles et spirituelles. Le rôle de la beauté sera de supprimer ces deux limitations opposées en rétablissant l'harmonie chez l'homme tendu et en rendant à l'homme détendu la vigueur.*

[237]

3. – *Dans la réalité la beauté ne se montrera jamais dans sa perfection idéale ; elle n'apparaîtra jamais comme un genre pur ; elle ne se manifestera que comme espèce particulière, sous deux formes limitées.*

4. – *La beauté apaisante est faite pour une âme tendue, c'est-à-dire pour une âme qui est contrainte unilatéralement soit par des sentiments, soit par des idées. Elle rendra la liberté à l'homme dominé et tendu affectivement, en agissant sur lui par sa forme, et elle rendra la liberté à l'homme tendu spirituellement, en agissant sur lui par sa matière et en lui conférant de la force sensible,*

5. – *Pour comprendre comment la beauté peut supprimer la double tension de l'homme, il y a lieu de scruter dans l'âme humaine les origines de l'action qu'elle exerce ainsi.*

[Retour à la table des matières](#)

Aussi longtemps qu'il s'agissait seulement de déduire l'universelle idée de beauté en partant du concept de nature humaine en général, les seules limites de cette nature dont nous eussions le droit de nous souvenir étaient fondées dans son essence et inséparables de son caractère fini. Nous n'avions pas à nous préoccuper des limitations contingentes qu'elle pouvait éprouver dans la réalité phénoménale et nous avons constitué son concept en le déduisant immédiatement de la raison conçue comme la source de toute nécessité ; en outre, en établissant l'idéal d'humanité, nous avons du même coup établi celui de beauté.

Maintenant au contraire nous descendons de la région des idées sur le plan de la réalité, et nous y rencontrons l'homme dans une situation déterminée, c'est-à-dire parmi des limitations qui ne procèdent pas originellement de son seul concept, mais qui résultent de circonstances [239] extérieures et d'un usage contingent qu'il fait de sa liberté. Toutefois, quelles que soient les multiples façons dont l'idée d'humanité puisse être limitée en lui, le seul contenu de cette idée suffit à nous enseigner qu'elle ne peut comporter en tout que deux dérogations opposées. Si en effet la perfection de l'homme consiste en une harmonieuse vigueur de ses forces sensibles et spirituelles, il ne peut manquer à cette perfection que par défaut d'harmonie ou manque de vigueur. Avant même donc que nous ayons demandé à l'expérience ses témoignages sur ce sujet, la seule raison suffit à nous procurer à priori déjà la certitude que l'homme réel et partant limité sera trouvé par nous en état ou de tension ou de détente, selon que ou bien l'harmonie de son être sera dérangée par l'activité unilatérale de telle ou telle de ses forces, ou bien l'unité de sa nature s'établira sur un relâchement uniforme de ses forces sensibles et spirituelles. Ces deux limitations opposées, nous nous proposons de prouver maintenant qu'elles sont abolies par la beauté qui rétablit chez l'homme tendu l'harmonie, et rend à l'homme détendu la vigueur ; elle ramène ainsi, conformément à sa nature, tout état limité à un état absolu, et elle fait de l'homme une totalité dont la perfection est fondée en elle-même.

Dans la réalité donc la beauté ne dément en aucune façon la conception que dans la spéculation nous nous étions faite d'elle ; à ceci près que dans celle-là elle est incomparablement moins libre que dans celle-ci, car dans la spéculation nous avons le droit de la rapporter au pur concept d'humanité. En l'homme tel que l'expérience le montre, la beauté trouve une matière déjà pervertie et réfractaire qui lui enlève de sa perfection idéale la part même de structure individuelle que cette matière introduit en elle. C'est pourquoi dans la réalité la beauté apparaîtra partout comme étant seulement une espèce particulière et limitée, comme n'étant jamais [241] un genre pur ; dans les âmes tendues elle perdra de sa liberté et de sa multiplicité, et de sa force vivifiante dans les âmes détendues ; mais nous qui sommes maintenant devenus plus familiers avec son vrai caractère, nous ne nous laisserons pas troubler par ce phénomène contradictoire. Loin de procéder comme la grande masse de ceux qui la jugent, de déterminer son concept en partant d'expériences isolées et de la rendre responsable des insuffisances que l'homme manifeste sous son influence, nous savons bien plutôt que c'est l'homme qui lui communique les imperfections de son individu ; par ses bornes subjectives il met sans cesse obstacle à la perfection de la beauté et il réduit l'idéal absolu de celle-ci à n'exister dans l'apparence que sous deux formes limitées.

La beauté apaisante, avons-nous affirmé, est faite pour une âme tendue, et la beauté énergique pour une âme détendue. Or je dis que l'homme est tendu autant quand il se trouve sous la contrainte des sentiments que quand il est sous celle d'idées. Toute domination exclusive de l'un de ses deux instincts fondamentaux est pour lui un état de contrainte et de violence ; et la liberté n'existe que dans la coopération de ses deux natures. En conséquence l'homme dominé unilatéralement par des sentiments, c'est-à-dire tendu sensiblement, est détendu et mis en liberté par de la forme ; celui qui est dominé unilatéralement par des lois, c'est-à-dire tendu spirituellement, est détendu et mis en liberté par de la matière. La beauté apaisante, pour satisfaire à cette double tâche, se manifestera donc sous deux aspects différents : premièrement, en tant que forme calme elle apaisera la vie tumultueuse et

fraiera le chemin qui mène des sentiments aux pensées ; deuxièmement, en tant qu'image vivante elle armera de force sensible la forme abstraite ; elle ramènera le concept à l'intuition et la loi au sentiment. Elle rend le premier de ces services à l'homme de la nature, le second à l'homme artificiel. Mais parce que [243] dans les deux cas elle ne commande pas tout à fait librement à sa matière, mais qu'elle dépend de celle que lui offre ou la nature informe ou l'artifice contraire à la nature, dans les deux cas elle conservera des traces de ses origines, et dans le premier elle s'égarera plutôt dans la vie sensible, dans le second plutôt dans la forme abstraite.

Pour nous faire une idée de la manière dont la beauté peut devenir un moyen de supprimer cette double tension, nous devons chercher à scruter ses origines dans l'âme humaine. Veuillez donc vous résoudre à demeurer un instant encore dans le domaine de la spéculation pour ensuite le quitter à tout jamais et progresser d'un pas d'autant plus ferme sur le terrain de l'expérience.

[244]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Dix-huitième lettre

SOMMAIRE.

§§ 1 à 3. – *Si l'expérience révèle que la beauté, en amenant l'homme sensible à la pensée et l'homme spirituel au monde des sens, met l'homme dans un état intermédiaire entre la sensibilité et la pensée, cette expérience semble contredite par la raison qui affirme que la distance entre la sensibilité et la pensée est infinie et qu'aucun état intermédiaire ne saurait la combler.*

[245]

4. – *En vue de résoudre celle contradiction, Schiller annonce que dans les Lettres suivantes il analysera d'abord dans toute sa rigueur l'opposition qui existe entre les deux états contradictoires de la sensibilité et de la pensée, et qu'il montrera ensuite comment sous l'action de la beauté ces deux états se fondent en un troisième où ils disparaissent entièrement. Schiller pense fonder ainsi une esthétique qui échappera aux difficultés auxquelles se sont heurtés tant les philosophes sensualistes que les intellectualistes.*

[Retour à la table des matières](#)

Par la beauté l'homme sensible est conduit à la forme et à la pensée ; par la beauté l'homme spirituel est ramené à la matière et rendu au monde des sens.

De cette constatation il semble résulter qu'entre la matière et la forme, entre la passivité et l'activité il faut qu'il y ait un état moyen et que la beauté nous met dans cet état moyen. Telle est bien la conception que la plupart des hommes se font de la beauté dès qu'ils commencent à réfléchir sur ses effets, et c'est vers cette notion que toute l'expérience oriente. D'autre part pourtant rien n'est plus incohérent et contradictoire que de concevoir ainsi la beauté, car la distance entre la matière et la forme, entre la passivité et l'activité, entre la sensibilité et la pensée, est infinie, et il n'existe absolument aucun intermédiaire qui puisse la combler. Comment supprimerons-nous cette contradiction ? La beauté lie les deux états opposés de la sensibilité et de la pensée et pourtant il n'existe absolument aucun intermédiaire entre eux. La première de ces affirmations résulte avec [247] certitude de l'expérience, la seconde de la raison, dont elle est une donnée immédiate.

Tel est le point précis auquel aboutit en fin de compte tout le problème de la beauté, et si nous réussissons à le résoudre d'une façon satisfaisante, nous aurons du même coup trouvé le fil qui nous guidera à travers tout le labyrinthe de l'esthétique.

Mais il y va de deux opérations extrêmement différentes qui, dans l'investigation que nous entreprenons, doivent se fournir un mutuel appui. La beauté, disons-nous, lie deux états qui sont opposés l'un à l'autre et ne pourront jamais se fondre en un seul. C'est de cette opposition qu'il nous faut partir ; nous devons la saisir et la reconnaître dans toute sa pureté et toute sa rigueur afin que les deux états en question soient séparés avec la plus grande précision ; sinon nous mélangeons, nous ne relions pas. Nous disons en second lieu : ces deux états opposés sont unis par la beauté ; elle supprime donc l'opposition. Mais puisque ces deux états restent à jamais opposés, on ne peut les unir qu'en les abolissant. Notre deuxième tâche est donc de rendre l'union parfaite, de la réaliser si purement et complètement que les deux états disparaissent entièrement dans un troisième et que dans la totalité qu'ils formeront aucune trace de leur séparation ne subsiste ; sinon nous dissocions, nous ne réunissons pas. Toutes les controverses sur le concept de beauté qui de tout temps ont eu cours parmi les phi-

losophes et qui partiellement durent encore, viennent de ce que l'investigation ou bien ne fut pas entreprise en partant d'une séparation suffisamment rigoureuse, ou bien ne fut pas poussée jusqu'au concept d'union intégrale et pure. Ceux d'entre les philosophes qui en réfléchissant sur cet objet se fient aveuglément au sentiment comme à leur guide, ne peuvent se faire de la beauté aucun concept parce que dans le tout que constitue l'impression sensible ils ne distinguent nullement ses éléments isolés. Les autres qui prennent exclusivement l'intelligence pour directrice ne pourront jamais concevoir [249] la beauté, parce que dans le tout qu'elle constitue, ils aperçoivent seulement les parties et que l'esprit et la matière restent pour eux, même dans leur unité la plus complète, à jamais séparés l'un de l'autre. Les premiers craignent qu'en scindant ce qui dans le sentiment est quoi qu'on fasse réuni, ils ne suppriment la beauté dynamiquement, c'est-à-dire en tant que force agissante ; les seconds redoutent qu'en saisissant dans une même compréhension ce qui dans l'intelligence est quoi qu'on fasse séparé, ils ne suppriment la beauté logiquement, c'est-à-dire en tant que concept. Ceux-là veulent penser la beauté telle qu'elle agit ; ceux-ci veulent la laisser agir telle qu'elle est pensée. Les uns et les autres ne peuvent par suite que passer à côté de la vérité : ceux-là parce qu'avec leur pensée limitée ils procèdent comme la nature infinie ; ceux-ci parce qu'ils veulent limiter la nature infinie conformément aux lois de leur pensée. Les premiers craignent qu'une analyse trop rigoureuse n'enlève de sa liberté à la beauté ; les autres redoutent qu'une union trop hardiment poussée ne détruise la précision de son concept. Mais les premiers ne réfléchissent pas que la liberté en laquelle ils font en toute légitimité consister l'essence de la beauté, résulte d'une harmonie de lois et non de leur absence, qu'elle est une suprême nécessité intérieure, non un arbitraire ; les seconds ne songent pas que la rigueur logique qu'avec une égale légitimité ils réclament de la beauté, ne consiste pas à exclure certaines réalités, mais à les embrasser toutes dans un concept absolu, qu'elle n'est donc pas une limitation mais un infini. Nous éviterons les écueils contre lesquels les uns et les autres ont échoué en partant des deux éléments que l'entendement discerne dans la beauté et en nous élevant ensuite à la pure unité esthétique par laquelle elle agit sur le sentiment et dans laquelle disparaissent les deux états précédemment décrits ²⁷.

²⁷ Tout lecteur attentif aura, au cours de la comparaison qui vient d'être établie, fait

l'observation que voici : les esthéticiens [251] sensualistes, qui attribuent au témoignage des sens plus de poids qu'au raisonnement, sont en fait beaucoup moins loin de la vérité que leurs adversaires ; mais ils ne peuvent pas rivaliser avec ceux-ci quant à la perspicacité ; et c'est là entre la nature et la science un rapport que l'on rencontre dans tous les domaines. La nature réunit partout ; l'entendement dissocie partout ; mais la raison de nouveau réunit ; c'est pourquoi l'homme qui n'a pas encore commencé à philosopher est plus près de la vérité que le philosophe qui n'a pas encore achevé sa recherche. L'on peut donc sans plus ample examen considérer comme erroné tout raisonnement philosophique qui, dans ses conclusions a le sens commun contre lui. Mais on peut, à tout aussi bon droit, le tenir pour suspect si, dans sa forme et sa méthode, il a pour lui le sens commun. De la dernière de ces deux constatations il faudra que prenne son parti tout écrivain qui ne saurait, contrairement à l'attente de certains de ses lecteurs, exposer une déduction philosophique comme on s'entretient au coin du feu. Quant à la première elle permettra d'imposer silence à quiconque prétend construire de nouveaux systèmes au détriment du bon sens.

[252]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Dix-neuvième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *Il y a chez l'homme deux états de déterminabilité, dont l'un est passif et l'autre actif, et deux états de détermination, dont l'un est passif et l'autre actif.*

2. – *L'état primitif de l'esprit humain est celui d'une déterminabilité illimitée, c'est-à-dire d'une indétermination qui est un infini vide, une pure virtualité.*

3. – *De cet état l'esprit passe à celui de détermination en recevant du dehors une impression sensible qui donne naissance à une représentation. La virtualité acquiert ainsi un contenu, mais elle cesse en même temps d'être illimitée. L'homme ne parvient à la réalité que par des limites, à l'affirmation que par la négation, à la détermination que par la suppression de sa libre déterminabilité.*

4. – *L'exclusion et la négation ne peuvent toutefois engendrer une réalité que si on les rapporte à quelque chose de positif, que si on les oppose à quelque chose d'absolu.*

5. – *En ce sens il est vrai de dire que si l'on ne parvient à l'illimité que par la limite, on ne parvient aussi à la limite que par l'illimité, à un lieu précis que par l'espace, à un instant précis que par le temps. L'acte par lequel l'esprit rapporte sa sensation à quelque chose d'absolu (la vérité ou le droit) s'appelle la pensée.*

6. – *Cet acte est l'acte immédiat d'une faculté autonome et absolue. La beauté ne peut donc pas ménager un passage de la sensibilité à la pensée en aidant la faculté autonome à penser, – ce serait contradictoire, – mais en procurant à la faculté pensante la liberté de se manifester conformément à ses propres lois.*

7. – *Ce n'est pas à dire que la liberté de l'âme puisse être entravée, puisque la faculté pensante a été proclamée autonome. Les passions elles-mêmes n'ont pas le pouvoir d'étouffer la liberté de l'âme ; elles ne prennent une action prépondérante que sur des esprits qui sont naturellement faibles.*

[253]

8. – *D'autre part, et c'est là une deuxième objection, si l'âme est autonome, capable par suite de trouver en elle des mobiles soit d'activité soit d'inactivité, ne faut-il pas admettre qu'elle est divisée, en opposition avec elle-même ?*

9. – Schiller répond 1° que sur le plan d'une philosophie transcendante qui est celui où il se place, il suffit de constater que s'il n'y avait pas chez l'homme fini activité et passivité, tendance vers la forme absolue et tendance vers la matière, l'expérience ne serait pas possible, puisque l'esprit fini ne parvient à l'absolu que par des limites ; 2° que la présence en l'homme de deux instincts divergents ne contredit pas la notion d'unité de l'esprit, pourvu que l'on distingue d'une part ces deux instincts et d'autre part l'esprit lui-même qui n'est ni sensibilité ni raison et qui ne doit pas être considéré comme actif dans les cas seulement où son activité coïncide avec la raison.

10. – L'esprit agissant comme volonté affirme une pleine liberté à l'égard de ses deux instincts opposés, tandis qu'aucun d'eux ne peut se comporter comme tout-puissant à l'égard de l'autre.

11 et 12. – Tout se passe d'abord en l'homme selon une loi de nécessité : la nécessité extérieure de la sensation fait faire à l'homme l'expérience de son existence dans le temps ; puis une nécessité intérieure lui fait faire, à l'occasion de la sensation, l'expérience de son existence absolue, ou personnalité, qui impose à ses connaissances et à son action l'unité de ses concepts. C'est avec nécessité aussi que l'instinct sensible et l'instinct raisonnable prennent naissance, le premier en même temps que son expérience de l'existence, le second en même temps que son expérience de la loi. Mais à partir du moment où ses deux instincts contraires sont simultanément actifs en lui, ils cessent d'exercer leur contrainte ; la liberté naît et il appartient à l'homme d'affirmer son humanité.

[Retour à la table des matières](#)

On peut distinguer chez l'homme en général deux états différents de déterminabilité, dont l'un est passif et l'autre actif, et de même deux états de détermination, dont l'un est passif et l'autre actif. C'est en expliquant cette affirmation que nous serons menés par les voies les plus courtes à notre but.

[255]

L'état de l'esprit humain, avant qu'aucune détermination ne lui soit procurée par des impressions sensibles, est celui d'une déterminabilité illimitée. L'infini de l'espace et du temps est livré à son imagination pour qu'il en fasse un libre usage ; et comme, dans ce vaste empire du possible, nulle chose n'a, en vertu des prémisses dont on part, été posée, et que nulle chose non plus n'a par suite été exclue, on peut appeler cet état d'indétermination un infini vide, ce qui ne doit en aucune façon être confondu avec un vide infini.

Puis la sensibilité de l'homme va être affectée par une impression et parmi l'infini des déterminations possibles il en est une qui deviendra réalité. Une représentation va naître en lui. Dans l'état antérieur de simple déterminabilité il n'y avait que virtualité vide ; celle-ci devient maintenant force active, acquiert un contenu ; mais en même temps elle reçoit, en tant que force active, une limite, tandis qu'elle était, en tant que simple virtualité, illimitée. Une réalité existe donc, mais l'infini est aboli. Pour tracer une figure dans l'espace, il faut limiter l'espace infini ; pour nous représenter un changement dans le temps, il faut diviser la totalité du temps. Nous ne parvenons donc à la réalité que par des limites, à la position ou affirmation réelle que par la négation, à la détermination que par la suppression de notre libre déterminabilité.

Mais une simple exclusion ne saurait, eût-elle l'éternité devant elle, engendrer une réalité, ni une sensation donner naissance à une représentation, s'il n'existait quelque chose d'où l'on exclut, si par un acte absolu de l'esprit la négation n'était rapportée à quelque chose de positif et si le fait de ne pas poser n'aboutissait à opposer ; cet acte de l'esprit s'appelle juger ou penser ; son résultat est la pensée.

Avant que dans l'espace nous ne déterminions un lieu, [257] l'espace n'a pour nous aucune espèce d'existence ; mais sans l'espace absolu nous ne déterminerions jamais un lieu. Il en va de même du temps. Avant que nous n'ayons déterminé un instant précis du temps, le temps n'a pour nous aucune espèce d'existence ; mais sans le temps éternel, nous n'aurions jamais une représentation de l'instant. Nous ne parvenons donc au tout que par la partie, à l'illimité que par la limite ; mais il est vrai aussi que nous ne parvenons à la partie que par le tout, à la limite que par l'illimité.

Si maintenant donc l'on affirme de la beauté que pour l'homme elle ménage un passage de la sensibilité à la pensée, il ne faut nullement comprendre qu'elle puisse combler l'abîme qui sépare la sensibilité de la pensée, la passivité de l'activité ; cet abîme est infini, et sans l'intervention d'une faculté nouvelle et autonome aucune chose indi-

viduelle ne peut, eût-elle l'éternité devant elle, devenir universelle, aucune chose contingente ne peut devenir nécessaire. La pensée est l'acte immédiat de cette faculté absolue ; les sens doivent sans doute lui fournir l'occasion de se manifester, mais dans sa manifestation même elle dépend si peu de la sensibilité qu'elle ne s'affirme bien plutôt qu'en s'opposant à celle-ci. L'autonomie avec laquelle cette faculté agit, exclut toute influence étrangère ; et ce n'est pas en aidant à penser (ce qui implique une contradiction manifeste), c'est seulement en procurant aux facultés pensantes la liberté qui leur permettra de se manifester conformément à leurs propres lois, que la beauté peut devenir un moyen de faire passer l'homme de la matière à la forme, de sensations à des lois, d'une existence limitée à une existence absolue.

Mais cette affirmation présume que la liberté des facultés pensantes pourrait être entravée et c'est là une supposition qui semble en contradiction avec la notion d'une faculté autonome. En effet une faculté qui [259] ne reçoit du dehors que la matière de son action ne peut être paralysée que si on lui enlève cette matière, c'est-à-dire négativement seulement, et c'est méconnaître la nature de l'esprit que d'attribuer aux passions sensibles le pouvoir d'étouffer positivement la liberté de l'âme. Sans doute l'expérience fournit-elle en abondance des exemples où les facultés rationnelles semblent réduites à néant dans la mesure où les facultés sensibles se manifestent plus ardentes ; mais au lieu d'expliquer cette faiblesse de l'esprit par la puissance des passions, il faut bien plutôt attribuer à cette faiblesse de l'esprit la puissance prépondérante prise par les passions ; les sens ne peuvent en effet représenter une force contre l'homme que dans la mesure où l'esprit a, par une libre omission, renoncé à fournir la preuve de son propre pouvoir.

Mais ce que je viens d'expliquer pour essayer de réfuter une objection n'a fait, semble-t-il, que m'embarrasser dans une autre, et je n'ai sauvé l'autonomie de l'âme qu'aux dépens de son unité. Car comment l'âme peut-elle trouver en elle des mobiles à la fois d'inactivité et d'activité, si elle n'est partagée, si elle n'est en opposition avec elle-même ?

Il faut ici nous rappeler que nous avons affaire à l'esprit fini, non à l'esprit infini. L'esprit fini est celui qui ne devient actif que par la passivité, qui ne parvient à l'absolu que par des limites, qui n'agit et ne met en forme que dans la mesure où il reçoit de la matière. Un esprit ainsi fait associera donc à l'instinct par lequel il tend vers la forme ou l'absolu, un instinct vers la matière ou les limites ; celles-ci sont en effet les conditions sans lesquelles il ne peut ni posséder ni satisfaire le premier de ses instincts. Dans quelle mesure deux tendances aussi opposées peuvent coexister dans le même être, c'est là un problème qui sans doute peut embarrasser le métaphysicien, mais non pas le philosophe transcendantal. Celui-ci ne prétend nullement expliquer la possibilité des choses ; il se contente d'établir les connaissances qui [261] font comprendre la possibilité de l'expérience. Or comme l'expérience ne serait pas possible s'il n'y avait dans l'âme cette opposition, pas plus qu'elle ne le serait si l'âme n'avait pas une unité absolue, il a pleinement le droit de statuer que ces deux concepts sont des conditions également nécessaires de l'expérience et il n'a pas à se préoccuper autrement de la possibilité de les concilier. Au reste cette présence en l'homme de deux instincts fondamentaux n'est nullement en contradiction avec l'unité de l'esprit, pourvu que de ces deux instincts on distingue l'esprit lui-même. Certes les deux instincts existent et agissent en lui, mais lui-même n'est ni matière ni forme, ni sensibilité ni raison ; c'est là un fait dont il semble que n'aient pas toujours tenu compte ceux qui considèrent l'esprit humain comme agissant dans les cas seulement où son activité est d'accord avec la raison, et qui dans les cas où cette activité contredit la raison, déclarent qu'il est simplement passif.

Dès qu'ils se sont développés, ces deux instincts fondamentaux aspirent en vertu de leur nature et nécessairement à trouver satisfaction ; mais précisément parce que tous les deux sont nécessaires et que tous les deux tendent cependant à des objets opposés, cette double nécessité s'abolit et la volonté affirme entre eux une pleine liberté. C'est donc la volonté qui se comporte à l'égard des deux instincts comme une puissance (comme fondement de la réalité), aucun d'eux ne pouvant par lui-même se comporter comme une puissance à l'égard de l'autre. L'homme violent n'est pas détourné de l'injustice par l'aspiration la plus positive à être juste, laquelle ne lui fait nullement défaut, et la plus vive tentation de jouir n'amène pas l'homme dont

l'âme est forte à violer ses principes. Il n'y a pas en l'homme d'autre pouvoir que sa volonté, et sa liberté intérieure ne peut être supprimée que par ce qui le supprime lui-même, à savoir la mort, et tout ce qui lui ravit la conscience de soi.

C'est une nécessité agissant du dehors qui par le moyen [263] de la sensation détermine notre état, notre existence dans le temps. Cette sensation est tout à fait involontaire et il nous faut subir les choses comme elles agissent sur nous. De même c'est une nécessité agissant du dedans qui fait surgir notre personnalité à l'occasion de cette sensation et par opposition avec elle ; car la conscience de soi ne peut pas dépendre de la volonté qui la présuppose. Cette manifestation primitive de la personnalité ne constitue pas pour nous un mérite ni son absence un démérite. De celui-là seul qui a conscience de soi on exige de la raison, c'est-à-dire la cohérence et l'universalité absolues de la conscience ; avant l'apparition de la conscience, l'homme n'est pas homme et aucun acte d'humanité ne peut être attendu de lui. Pas plus que le métaphysicien ne peut s'expliquer les limites que la sensation impose à la liberté et à l'autonomie de l'esprit, l'observateur du monde physique ne comprend pas l'infini qui à l'occasion de ces limites se révèle dans la personnalité. Ni l'abstraction ni l'expérience ne nous permettent de remonter jusqu'à la source d'où découlent nos concepts d'universalité et de nécessité ; leur apparition lointaine dans le temps échappe à l'observateur et leur origine suprasensible au métaphysicien. Mais il suffit que la conscience de soi existe ; en même temps qu'est donnée son immuable unité est posée la loi d'unité pour tout ce qui est relatif à l'homme et pour tout ce que son initiative doit engendrer, pour sa connaissance et pour son action. Inéluctablement, incompréhensiblement, les concepts de vérité et de droit apparaissent, inaltérables, dès l'âge de la vie sensible, et l'on constate qu'il y a de l'éternité dans le temps et de la nécessité dans le cortège du hasard, sans pouvoir dire d'où ils viennent ni comment ils sont nés. Ainsi surgissent sans aucune intervention du sujet la sensation et la conscience de soi et leur apparition échappe à notre volonté autant qu'à notre connaissance.

Mais lorsque la sensation et la conscience de soi sont [265] devenues des réalités, lorsque par celle-là l'homme a fait l'expérience d'une existence déterminée et par celle-ci l'expérience de son existen-

ce absolue, ses deux instincts fondamentaux prennent vie en même temps que leurs objets. L'instinct sensible s'éveille avec l'expérience de l'existence (avec le commencement de l'individu), l'instinct raisonnable avec l'expérience de la loi (avec le commencement de la personnalité), et c'est alors seulement, après que tous les deux sont venus à l'être, que l'édifice de son humanité est construit. Jusqu'au moment où il en est ainsi, tout se passe en lui selon la loi de la nécessité ; mais en cet instant la main de la nature l'abandonne et il lui appartient d'affirmer l'humanité dont la nature a en lui établi les assises et à laquelle elle a frayé les voies. En effet, dès que deux instincts fondamentaux contraires sont actifs en lui, ils cessent tous les deux d'exercer leur contrainte et l'opposition de deux nécessités fait surgir la liberté ²⁸.

²⁸ Pour prévenir toute fausse interprétation, je remarque que dans tous les cas où il est ici question de liberté, je ne pense pas à celle qui est l'apanage de l'homme considéré comme intelligence, et qui ne peut lui être ni donnée ni enlevée ; j'ai en vue celle qui se fonde sur sa nature mixte. En agissant d'une manière seulement raisonnable l'homme, témoigne d'une liberté de la première espèce ; en agissant raisonnablement dans les limites de la matière et matériellement selon les lois de la raison, il atteste une liberté de la deuxième espèce. On pourrait expliquer tout bonnement la seconde de ces libertés par une possibilité naturelle de la première.

[266]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingtième lettre

SOMMAIRE.

§1 – *Si la pensée autonome échappe par définition à toute action qui pourrait l'engendrer, elle a pourtant des conditions naturelles d'exercice : elle ne peut se manifester que lorsque les deux instincts fondamentaux de l'homme ont pris naissance, qu'ils sont devenus simultanément actifs et que l'homme est désormais complet.*

[267]

2 et 3. – *L'action simultanée des deux instincts a en effet pour résultat d'abolir le déterminisme qu'exerce primitivement sur l'âme l'instinct sensible pendant tout le temps où, parce qu'il est né le premier, il est seul actif ; en abolissant ce déterminisme, cette action simultanée crée un état d'indétermination qui est la possibilité d'être libre, le pouvoir pour la pensée d'agir avec son autonomie. Cet état d'indétermination se distingue de l'état d'indétermination primitive en ceci qu'il n'est pas vide de contenu puisque l'homme a, en même temps que naissait en lui son instinct matériel, fait l'expérience de la vie sensible et s'est enrichi de sensations empruntées au monde extérieur.*

4. – *Ce nouvel état d'indétermination riche de contenu est l'état esthétique ; il est engendré par la beauté. Celle-ci crée donc un état intermédiaire entre la vie sensible et la vie de l'esprit.*

[Retour à la table des matières](#)

Aucune action ne peut être exercée sur la liberté ; cela résulte déjà du simple concept de celle-ci. Mais il découle aussi nécessairement de ce qui précède que la liberté est un effet de la nature (ce mot étant pris dans son sens la plus large), non un ouvrage de l'homme, qu'elle peut donc elle aussi être favorisée et entravée par des moyens naturels. Elle ne commence que lorsque l'homme est complet et que ses deux instincts fondamentaux se sont développés ; elle doit manquer aussi longtemps que l'homme est incomplet parce que l'un de ses instincts est privé de toute activité ; elle doit pouvoir être rétablie par tout ce qui rend à l'homme son caractère complet.

Or on peut vraiment déceler aussi bien chez l'espèce entière que chez l'individu un instant où l'homme n'est pas encore complet et où un seul de ses deux instincts est actif en lui. Nous savons que l'homme commence par la [269] simple vie pour finir par la forme, qu'il est individu avant d'être personnalité, qu'il part des limites pour aller à l'infini. L'instinct sensible entre donc en activité plus tôt que l'instinct raisonnable parce que la sensibilité précède la conscience, et cette priorité de l'instinct sensible nous fournit l'explication de toute la genèse de la liberté humaine.

Il y a, en effet, un instant où l'instinct vital agit en tant que nature et nécessité parce que l'instinct formel ne le contrarie pas encore ; la sensibilité est alors une puissance parce que l'homme n'a pas encore commencé ; lorsque l'homme est lui-même il ne peut en effet y avoir en lui d'autre puissance que la volonté. A l'état de pensée consciente auquel l'homme doit maintenant venir, c'est tout au contraire la raison qui doit être une puissance et la nécessité physique doit faire place à une nécessité logique ou morale. Il faut donc que la puissance de la sensibilité soit abolie avant que la loi puisse être intronisée à sa place. Il ne suffit donc pas que commence quelque chose qui n'existait pas encore : il faut qu'auparavant cesse quelque chose qui existait. L'homme ne peut pas passer immédiatement de la vie sensible à la pensée ; il faut qu'il recule d'un pas, car c'est seulement dans la mesure où une détermination est supprimée que peut intervenir celle qui lui

est opposée. L'homme doit donc, afin d'échanger la passivité contre l'autonomie, une détermination passive contre une détermination active, être momentanément libre de toute détermination et traverser un état de simple déterminabilité. Il doit, en conséquence, revenir d'une certaine manière à l'état négatif de simple indétermination dans lequel il se trouvait avant qu'une chose quelconque eût fait impression sur ses sens. Or cet état était entièrement vide de contenu, tandis qu'il s'agit maintenant de lier une égale indétermination et une égale détermination infinie au contenu le plus considérable possible, puisque cet état doit engendrer immédiatement quelque chose de positif. [271] La détermination que l'homme a reçue par la sensation doit donc être maintenue, car il ne faut pas qu'il perde son existence réelle ; mais en même temps il est nécessaire que, dans la mesure où elle est limitation, elle soit détruite, car il doit y avoir détermination infinie. La tâche est donc à la fois d'abolir et de conserver la détermination de l'état, et cela n'est possible que d'une seule manière : en lui opposant une autre détermination. Les plateaux d'une balance s'équilibrent quand ils sont vides ; mais ils s'équilibrent aussi quand ils contiennent des poids égaux.

L'âme passe donc de la sensation à la pensée en traversant une disposition intermédiaire, dans laquelle sensibilité et raison sont simultanément actives, mais dans laquelle pour ce motif même elles abolissent mutuellement leur puissance de détermination et font d'une opposition surgir une négation. Cette disposition intermédiaire où l'âme n'est déterminée ni physiquement ni moralement et où pourtant elle est active de ces deux manières, mérite particulièrement le nom de disposition libre, et si l'on appelle physique l'état de détermination sensible, et logique et moral l'état de détermination raisonnable, on donnera à cet état de déterminabilité réelle et active le nom d'état esthétique ²⁹.

²⁹ Les lecteurs à qui n'est pas tout à fait familier le sens pur de ce terme dont on a par ignorance tant abusé, pourront être éclairés ce qui suit. Tous les objets quels qu'ils soient qui peuvent exister pour les sens, se laissent concevoir sous quatre rapports différents. Une chose peut se rapporter immédiatement à notre état sensible (à notre existence et à notre bien-être) : c'est sa structure physique. Ou elle peut se rapporter à l'entendement et nous procurer une connaissance : c'est sa structure logique. Ou elle peut se rapporter à notre volonté et nous la considérons comme étant pour un être raisonnable l'objet d'un choix : c'est sa structure morale. Ou enfin elle peut se rapporter à la totalité de nos différentes facultés sans constituer pour aucune d'entre elles un objet déterminé : c'est sa structure esthétique. Un homme peut nous être agréable par son obligeance. Il peut nous donner à réfléchir par sa conversation. Il peut nous

inspirer de l'estime par son caractère. Mais enfin il peut aussi, indépendamment de tout cela et sans que notre jugement ait égard à aucune loi ni à aucune fin, [273] plaire à notre seul esprit contemplatif et par sa seule apparence. Quand il nous apparaît en cette qualité, nous portons sur lui un jugement esthétique. Il y a ainsi une éducation qui vise à la santé, une autre à l'intelligence, une autre à la moralité, une autre au goût et à la beauté. Cette dernière se propose pour fin de cultiver la totalité de nos forces sensibles et spirituelles en les organisant le plus harmonieusement possible. Au reste, comme on mêle volontiers à la notion de choses esthétiques l'idée d'arbitraire parce qu'on obéit à la séduction d'un goût frelaté et qu'on se laisse fortifier dans cette erreur par un raisonnement faux, je ferai encore ici la remarque suivante, dût-elle être superflue (car les présentes *Lettres sur l'Education esthétique* ont pour objet presque exclusif de réfuter cette erreur) : l'âme à l'état esthétique est sans doute libre ; elle est au suprême degré libre de toute contrainte ; mais elle n'agit nullement en se libérant de toute loi ; et la liberté esthétique ne se distingue de la nécessité logique qui astreint la pensée et de la nécessité morale qui astreint la volonté, que sur un point : c'est à savoir que les lois selon lesquelles l'âme procède en cette matière ne sont pas présentées comme telles, et que, parce qu'elles ne rencontrent pas de résistance, elles n'apparaissent pas comme une contrainte.

[274]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingt et unième lettre

SOMMAIRE.

§§ 1 à 3. – Schiller peut expliquer maintenant quels sont les deux états de déterminabilité et les deux états de détermination dont il a été question au début de la lettre 19 : il y a la déterminabilité de l'âme qui n'a encore subi aucune espèce de détermination, et il y a la détermination de l'âme qui n'est limitée par rien dans son pouvoir de se déterminer elle-même ; cette deuxième déterminabilité est l'état esthétique. Quant aux deux états de détermination, le premier est celui de l'âme qui est limitée par la sensation qu'elle éprouve ; le second est celui de l'âme qui se limite grâce à son pouvoir autonome, lorsqu'elle pense ou veut.

Il résulte de ces définitions que 1° l'état esthétique procède d'une plénitude intérieure infinie, et que 2° il exclut toute existence définie.

[275]

4 à 6. – L'état d'indétermination totale dans laquelle se trouve l'homme à l'état esthétique, est une disposition inféconde en ce sens qu'elle n'engendre aucun résultat particulier ; elle ne nous fait découvrir aucune vérité, ni accomplir aucun devoir. Mais elle rend à l'homme la possibilité de faire de soi ce qu'il veut et la liberté d'être ce qu'il doit être. Elle lui fait ainsi don de l'humanité elle-même, car celle-ci consiste à échapper à la contrainte exclusive de la nature ou de la raison. Cette humanité, l'homme la possède virtuellement dès sa naissance, mais il la perd avec chacun des états déterminés par lequel il passe. La culture par la beauté la lui restitue en lui conférant le pouvoir de décider librement dans quelle mesure il veut devenir un homme digne de ce nom.

[Retour à la table des matières](#)

Il y a, ainsi que je l'ai remarqué au début de la lettre précédente ³⁰, un double état de déterminabilité et un double état de détermination. Je peux maintenant éclaircir cette affirmation.

L'âme est déterminable dans la mesure seulement où elle ne subit aucune espèce de détermination ; mais elle est déterminable aussi dans la mesure où elle ne subit pas une certaine détermination exclusive, c'est-à-dire où elle n'est pas limitée dans son pouvoir de se déterminer elle-même. Le premier de ces états n'est qu'absence de détermination (il est sans limites parce qu'il est sans réalité) ; le second est déterminabilité esthétique (il est sans limites parce qu'il réunit en lui toute réalité).

L'âme est déterminée dans la mesure où elle subit simplement, et d'une manière toute générale, une limitation mais elle est déterminée aussi dans la mesure où elle se [277] limite elle-même grâce à son propre pouvoir absolu. Elle se trouve dans le premier cas quand elle éprouve une sensation, dans le second quand elle pense. La pensée est donc en ce qui concerne la détermination ce qu'est l'état esthétique en ce qui concerne la déterminabilité ; la pensée est une limitation qui procède d'une force intérieure infinie ; l'état esthétique est une négation qui procède d'une plénitude intérieure infinie. La sensation et la pensée ont un point de contact unique : elles sont des états dans lesquels l'âme est déterminée, dans lesquels l'homme est quelque chose, individu ou personnalité, à l'exclusion d'autre chose ; autrement elles diffèrent à l'infini. De même la déterminabilité esthétique n'a avec la simple indétermination qu'un caractère commun : l'une et l'autre excluent toute existence définie ; pour tout le reste elles sont dans le rapport de rien à tout, c'est-à-dire infiniment différentes. Si donc la seconde, l'indétermination par absence de détermination, a été représentée par nous comme un infini vide, la liberté esthétique de déter-

³⁰ Il s'agit en réalité du début de la Lettre 19. (*Note du trad.*)

mination qui en est le pendant réel, doit être regardée comme un infini plein de contenu ; c'est là une représentation qui est très exactement d'accord avec le résultat de nos investigations précédentes.

À l'état esthétique l'homme est donc un néant si l'on est attentif à tel ou tel résultat particulier, et non au pouvoir total de son âme, et si l'on considère en lui l'absence de toute détermination spéciale. En conséquence, on ne peut que donner pleinement raison à ceux qui assurent de la beauté et de la disposition dans laquelle elle met notre âme, qu'elles sont en ce qui concerne la connaissance et le caractère entièrement indifférentes et infécondes. Ils ont parfaitement raison car la beauté est, tant pour l'intelligence que pour la volonté, sans aucune espèce d'effet ; elle ne réalise aucune fin particulière, soit intellectuelle soit morale ; elle est incapable de découvrir une seule vérité, de nous aider à accomplir un seul devoir et elle est, en bref, également inapte à fonder le caractère et à éclairer l'esprit. La culture [279] esthétique donc laisse la valeur personnelle d'un homme, sa dignité, dans la mesure où celle-ci peut ne dépendre que de lui, dans un état d'indétermination totale, et le seul résultat obtenu c'est que l'homme a désormais, en vertu d'une loi naturelle, la possibilité de faire de soi ce qu'il veut et qu'il a pleinement retrouvé la liberté d'être ce qu'il doit être.

Or un résultat infini est par cela même atteint. Il suffira en effet de nous rappeler que le déterminisme unilatéral de la nature s'exerçant par la sensation et la législation exclusive de la raison s'exerçant par la pensée lui avaient précisément enlevé cette liberté, et nous ne pouvons nous empêcher de considérer que le pouvoir qui dans la disposition esthétique lui est rendu, est entre tous les dons le don suprême, que c'est le don de l'humanité. Sans doute l'homme possède-t-il virtuellement cette humanité avant chacun des états déterminés par lequel il peut passer ; mais il la perd effectivement avec chacun des états déterminés par lequel il passe, et il faut pour qu'il puisse venir à un état contraire qu'elle lui soit chaque fois rendue par la vie esthétique ³¹.

³¹ Sans doute certains caractères passent-ils des sentiments aux pensées et aux résolutions avec une rapidité telle que la disposition esthétique qu'ils doivent pendant ce temps traverser nécessairement, est à peine sensible ou ne l'est pas du tout. Des âmes ainsi [281] faites ne peu-

Il est donc non seulement permis métaphoriquement, mais encore philosophiquement exact d'appeler la beauté notre deuxième créateur. Sans doute nous rend-elle simplement possible d'être hommes et s'en remet-elle pour le reste à notre volonté libre de décider dans quelle mesure nous voulons effectivement le devenir ; mais c'est précisément en ceci qu'elle ressemble à la nature, qui en nous créant une première fois ne nous a conféré, elle aussi, que le pouvoir d'être hommes, abandonnant à la décision de notre volonté l'usage que nous ferions de cette faculté.

vent pas supporter longtemps l'état d'indétermination et elles aspirent impatiemment à un résultat qu'elles ne trouvent pas dans l'infini de l'état esthétique. Par contre d'autres caractères mettent leur satisfaction à éprouver le sentiment du pouvoir total de leur âme plutôt qu'à se sentir accomplir grâce à ce pouvoir une action particulière ; chez ceux-ci l'état esthétique tient plus de place. Autant les premiers redoutent le vide, autant les seconds sont peu capables de supporter une limitation. J'ai à peine besoin de rappeler que les premiers sont nés pour le détail et les affaires subalternes, les seconds, à supposer qu'ils unissent à cette faculté le sens de la réalité, pour les ensembles et les grands rôles.

[282]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingt-deuxième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *L'état esthétique apparaît plein de réalité puisque toutes les forces de l'homme sont alors simultanément actives et qu'elles ne sont limitées par rien. En ce sens cet état est le plus fécond de tous pour la connaissance et la moralité et chacune des manifestations isolées de l'âme humaine doit pouvoir profiter de cette totalité et de cette liberté qui placent l'homme au seuil de l'infini.*

2. – *L'homme étant à l'état esthétique également maître de ses forces actives et de ses forces passives, doit pouvoir avec la même aisance se donner à toutes les activités et à toutes les manières de sentir.*

3. – *L'état esthétique est le critère qui permet de juger si l'œuvre d'art qui l'engendre, est authentiquement belle. Si elle nous incline vers quelque manière particulière d'agir ou de sentir, c'est la preuve qu'elle ne nous met pas dans une disposition d'âme véritablement esthétique, et la faute en est soit à cette œuvre, soit à notre sensibilité.*

[283]

4. – *Aucune œuvre d'art ne peut exercer une action esthétique absolument pure ; elle nous place toujours dans une disposition particulière ; la musique agit spécialement sur notre sensibilité, la poésie sur notre imagination, les arts plastiques sur notre intelligence. Un art est d'autant plus parlant qu'il nous met dans une disposition plus générale. Il en résulte que des arts différents, mais de perfection égale, exercent sur l'âme des actions semblables.*

5. – *Tout artiste doit donc tendre à surmonter les limites inhérentes au caractère particulier de son art et celles qui sont inséparables de la matière spéciale qu'il élabore. Il y réussira par la forme. Le grand artiste est celui qui détruit le contenu par la forme, refoule la matière lorsqu'elle tend à devenir envahissante, et maintient l'âme en état de pleine liberté. L'art doit affranchir des passions. Il n'a pas le droit d'être passionné, ou didactique, ou moralisant, car il communiquerait à l'âme une certaine tendance précise.*

6. – *Lorsqu'une œuvre d'art ne produit d'effet que par son contenu la faute peut en être au manque de forme de celui qui la juge.*

[Retour à la table des matières](#)

Si donc il faut considérer la disposition esthétique de l'âme comme étant à un certain égard un néant, à savoir lorsque l'on a en vue des effets particuliers et précis, il y a lieu par contre de la tenir, à un certain autre égard, pour un état plein de la réalité la plus élevée, à savoir lorsque l'on prend garde que toutes limites sont absentes d'elle et que l'on envisage la somme de forces qui ensemble sont actives en elle. En conséquence, on ne peut pas davantage donner tort à ceux qui proclament l'état esthétique le plus fécond de tous pour la connaissance et la moralité. Ils ont pleinement raison ; car une disposition d'âme qui englobe la totalité de l'être humain doit nécessairement embrasser aussi en puissance chacune des manifestations isolées de celui-ci ; une disposition [285] d'âme qui affranchit de toutes limites la totalité de la nature humaine, doit en affranchir également chacune des manifestations isolées de celle-ci. La disposition esthétique, en ne prenant exclusivement sous sa protection aucune des fonctions particulières de l'homme, est par cela même favorable à toutes sans distinction et elle ne donne l'avantage et la préférence à aucune pour cette seule raison qu'elle est le fondement de la possibilité de toutes. L'usage de toutes les autres facultés procure à l'âme quelque aptitude particulière, mais par contre il lui impose aussi quelque limite particulière ; seul l'usage de la faculté esthétique mène au seuil de l'infini. Tout état par lequel nous pouvons passer nous sollicite de remonter à un état précédent et il a besoin de se résoudre en un état suivant ; seul l'état esthétique constitue en lui-même une totalité, car toutes les conditions de sa naissance et de sa durée sont en lui réunies. Là seulement nous nous sentons comme arrachés au temps, et notre humanité se manifeste avec autant de pureté et d'intégrité que si l'action des forces extérieures ne lui avait encore porté aucune atteinte.

Ce qui dans la sensation immédiate flatte nos sens a pour effet d'agir sur notre âme qui est souple et mobile, non seulement en l'ouvrant à toutes les impressions, mais aussi en nous rendant à un égal degré moins capables d'effort. Ce qui tend nos forces intellectuelles et les invite à constituer des idées abstraites a pour effet de for-

tifier notre esprit et de l'aguerrir à toute espèce de résistance, mais aussi de l'endurcir dans la même mesure et d'affaiblir notre réceptivité dans la proportion où notre autonomie est accrue. Pour ces raisons mêmes nous aboutissons nécessairement dans un cas comme dans l'autre à l'épuisement : la matière ne peut en effet pas se passer longtemps de force formative, ni la force de matière plastique. Si, au contraire, nous nous abandonnons à la jouissance de la vraie beauté, nous sommes en cet instant maîtres au même degré de nos forces passives et de nos forces actives, et nous nous donnerons avec la même [287] aisance aux choses graves et au jeu, au repos et à l'activité, à la résistance et aux états de laisser aller, à la pensée abstraite et à l'intuition sensible.

C'est dans cette disposition de haute égalité de l'âme et de haute liberté spirituelle associées à de la force et à de l'énergie qu'une véritable œuvre d'art doit nous laisser, et cet état est la plus sûre pierre de touche de la qualité esthétique véritable. Si après une jouissance d'ordre esthétique nous inclinons avec prédilection vers quelque manière particulière de sentir ou d'agir, si nous nous sentons inaptes et mal disposés à telle autre, c'est la preuve infaillible que nous n'avons pas été touchés par une action esthétique pure, et la faute peut en être imputable à l'objet ou à notre sensibilité, ou (c'est presque toujours le cas) à toutes deux à la fois.

Comme la réalité n'offre pas d'exemple d'une action esthétique pure (car l'homme ne peut jamais se soustraire à la dépendance de ses forces), l'excellence d'une œuvre d'art ne peut consister que dans une assez grande approximation de l'idéal de pureté esthétique ; mais quel que soit le degré de liberté auquel cette œuvre aura pu être élevée, nous la quittons pourtant toujours dans une disposition particulière et avec une certaine tendance. Dans la mesure où, sous l'action d'une certaine espèce d'art et d'un certain produit de cette espèce, la disposition de notre âme est plus générale et sa tendance moins limitée, on peut affirmer la noblesse supérieure de cette espèce et l'excellence supérieure de ce produit. Il y a là une expérience que l'on peut tenter avec des œuvres de différents arts et avec différentes œuvres du même art. Après la jouissance d'une belle musique notre sentiment s'anime, après celle d'une belle poésie notre imagination est stimulée, après celle d'une belle œuvre plastique et d'un bel édifice notre intelligence

est excitée ; mais ce serait mal choisir son moment que de nous convier à penser abstraitement dans l'instant qui suit immédiatement une jouissance musicale élevée, que de nous [289] utiliser pour une tâche méthodique de la vie quotidienne dans l'instant qui suit immédiatement une jouissance poétique élevée, que d'échauffer nos activités imaginatives et de prendre notre sensibilité au dépourvu dans l'instant qui suit immédiatement la contemplation de beaux tableaux et de belles sculptures. La raison en est celle-ci : la musique même la plus spirituelle a en vertu de sa matière et en tout état de cause une affinité pour les sens plus grande que ne le souffre la véritable liberté esthétique ; la poésie même la mieux réussie prend malgré tout une part plus considérable au jeu arbitraire et contingent de son médium, l'imagination, que ne l'autorise la nécessité interne de la vraie beauté ; l'œuvre d'art plastique la plus excellente, celle-ci plus qu'aucune autre peut-être, manifeste une précision conceptuelle par laquelle elle confine à l'austère science. Au reste ces trois affinités particulières disparaissent dans la mesure où une œuvre de l'une de ces trois espèces réalise un degré plus élevé d'excellence, et la perfection des différents arts a pour conséquence nécessaire et naturelle qu'ils deviennent dans l'action qu'ils exercent sur l'âme, et sans que soient modifiées leurs limites objectives, toujours plus semblables les uns aux autres. La musique doit dans sa noblesse suprême devenir forme et agir sur nous avec la calme puissance de l'art antique ; l'art plastique doit dans son achèvement suprême devenir musique et nous émouvoir par sa présence sensible immédiate ; la poésie doit à son point de développement le plus parfait nous saisir vigoureusement comme la musique, mais elle doit en même temps comme l'art plastique nous entourer d'une atmosphère de paisible clarté. La perfection du style se révèle dans chaque art précisément par son pouvoir de reculer les limites spécifiques de celui-ci sans toutefois abolir du même coup ses qualités spécifiques ; tout en utilisant sagement la particularité propre de chaque art, elle lui confère un caractère plus général.

Et l'artiste doit par son élaboration surmonter non seulement les limites qui sont inséparables du caractère [291] spécifique de son art particulier, mais encore celles qui sont inhérentes au sujet spécial qu'il traite. Dans une œuvre d'art vraiment belle, le contenu doit compter pour rien, tandis que la forme y fera tout ; car la forme seule agit sur

la totalité de l'homme, le contenu au contraire sur des forces isolées seulement. Le contenu, aussi sublime et vaste qu'il soit, exerce donc toujours une action limitative sur l'esprit et c'est de la forme seulement que l'on peut attendre une liberté esthétique véritable. Le vrai secret du maître artiste consiste donc à détruire la matière par la forme. Que la matière soit par elle-même grandiose, ambitieuse, séduisante, qu'elle prétende imposer souverainement son action, ou que le spectateur se sente enclin à entrer immédiatement en elle, l'art manifestera d'autant mieux son triomphe qu'il l'endigera mieux et affirmera mieux sa maîtrise sur celui qui le considère. L'âme du spectateur et de l'auditeur doit conserver intacte sa pleine liberté ; elle doit être, quand elle s'éloigne du cercle des enchantements opérés par l'artiste, aussi pure et parfaite qu'en sortant des mains du créateur. L'objet le plus frivole doit être ainsi traité que nous restions disposés à passer, dès que nous le quittons, à la disposition la plus grave et la plus sévère. La matière la plus sévère doit être ainsi traitée que nous conservions la faculté de nous y soustraire pour passer immédiatement au jeu le plus léger. On ne saurait objecter qu'il y a des arts évocateurs de passions ; telle la tragédie. En effet ils ne sont en premier lieu pas des arts tout à fait libres ; ils sont asservis à une fin particulière (le pathétique) ; en outre aucun vrai connaisseur en matière d'art ne niera que des œuvres même de cette catégorie ne soient d'autant plus parfaites qu'elles ménagent davantage, même au paroxysme de la passion, la liberté de l'âme. Il y a un bel art de la passion, mais un bel art passionné est une contradiction, car l'immanquable effet de la beauté est d'affranchir des passions. Tout aussi contradictoire est le concept d'un bel art instructif (didactique) ou édifiant (moral) ; rien n'est en [293] effet plus contraire au concept de beauté que la prétention de communiquer à l'âme une tendance précise.

Au reste, lorsqu'une œuvre produit de l'effet par son seul contenu, cela ne prouve pas toujours qu'elle est dénuée de forme ; cela peut tout aussi souvent témoigner que celui qui la juge manque de forme. Si ce dernier est trop tendu ou s'il est trop relâché, s'il est habitué à accueillir les choses avec sa seule intelligence ou avec ses sens seulement, il ne saura, même en présence de la totalité la mieux réussie, s'en tenir qu'aux parties, et en présence de la forme la plus belle qu'à la matière. Il n'aura de compréhension que pour les éléments rudi-

mentaires de cette œuvre ; il lui faudra détruire son organisation esthétique pour y trouver une jouissance et déterrer à force de soin le détail que le maître a mis un art infini à fondre dans l'harmonie du tout. L'intérêt qu'il y prend est simplement moral ou matériel, il n'est pas la seule chose que précisément il devrait être, à savoir esthétique. Des lecteurs ainsi faits prennent à une poésie qui est grave et pathétique la même délectation qu'à un sermon, et à une autre qui est naïve ou plaisante le même délice qu'à un breuvage enivrant ; et s'ils furent assez dénués de goût pour demander à une tragédie ou à un poème épique, ce dernier fût-il une *Messiede*, de les édifier, ils ne manqueront pas de se scandaliser d'une poésie dans la manière d'Anacréon et de Catulle.

[294]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingt-troisième lettre

SOMMAIRE.

§§ 1 et 2. – Schiller continue à démontrer que l'homme ne peut passer de la sensation à la pensée (c'est-à-dire à la conception d'idées universelles) et à la volonté que par un état intermédiaire de liberté esthétique.

3. – Cela n'empêche pas que dans la découverte de la vérité et dans la résolution d'agir par devoir l'homme soit autonome, dans la découverte de la vérité, c'est la pure forme logique qui parle immédiatement à son intelligence ; dans la résolution d'agir par devoir, c'est la pure forme morale, c'est-à-dire la loi, qui parle à sa volonté. Dans les deux cas la beauté n'intervient pas directement ; elle n'engendre ni pensée, ni résolution, elle rend seulement capable de l'une et de l'autre.

4. – Mais la disposition esthétique rend possible l'acte d'autonomie grâce auquel la forme a la puissance d'imposer sa détermination à l'intelligence et à la volonté. L'homme sensible a perdu son pouvoir d'autodétermination dès le moment où, accueillant une sensation, il a été par elle déterminé passivement. Il faut d'abord qu'il recouvre le pouvoir de se déterminer en passant de l'état de détermination passive l'état de détermination active. Le rôle de la disposition esthétique est de ménager cette transition ; à l'état esthétique l'homme est à la fois passif et actif : la sensation lui a fourni une matière et il est capable de lui imposer la forme qu'il porte en lui.

[295]

5. – La disposition esthétique brise la puissance de la sensation et facilite ainsi à l'homme l'affirmation de son autonomie ; l'homme passe plus aisément de l'état esthétique à l'état logique et moral que de l'état physique à l'état esthétique ; l'homme esthétique pourra dès qu'il le voudra énoncer des jugements et accomplir des actes dont la validité sera universelle. Il suffira que des occasions s'en présentent.

6. – La beauté permet à l'homme de mettre dans sa vie physique une certaine liberté spirituelle ; elle l'exerce à agir en vue de fins raisonnables et le rend apte à le faire ; il cesse d'être individu pour devenir espèce.

7. – *L'homme qui se conduit en être esthétique, ne contredit pas les fins physiques que la nature lui a assignées, mais il s'honore et s'ennoblit, car il témoigne qu'il aspire à la légalité et à l'harmonie.*

8. – *La culture du sentiment esthétique a pour effet d'amener l'homme à lutter contre la matière dans les actes de sa vie extérieure ; en les soumettant à des lois de beauté il commencera à manifester la liberté de sa raison ; il apprendra à désirer plus noblement afin de n'avoir pas à vouloir avec sublimité.*

[Retour à la table des matières](#)

Je reprends le fil de ma recherche ; je ne l'avais rompu que pour passer des principes que j'avais posés à la pratique de l'art et au jugement de ses œuvres.

La transition de l'état passif de la sensation à l'état actif de la pensée et de la volonté n'a donc lieu que par un état intermédiaire de liberté esthétique. Bien que par lui-même ce dernier ne décide ni de nos idées ni de nos dispositions morales, bien que par suite il ne résolve rien quant à notre valeur intellectuelle et morale, il est pourtant la condition nécessaire qui seule permet de [297] parvenir à une vérité et à une disposition morale. En bref, pour rendre raisonnable l'homme sensible, la seule route à suivre est de commencer par faire de lui un homme esthétique.

Mais vous pourriez m'objecter : cet intermédiaire est-il tout à fait indispensable ? La vérité et le devoir ne devraient-ils pas en eux-mêmes et par eux-mêmes déjà pouvoir trouver accès jusqu'à l'homme sensible ? A cette objection je ne peux que répondre : non seulement il est possible, mais encore il faut absolument qu'ils ne doivent leur force déterminante qu'à eux-mêmes, et rien ne contredirait davantage mes affirmations précédentes que de les interpréter comme si elles semblaient donner leur appui à l'opinion opposée. Il a été expressément démontré que la beauté n'engendre de résultat ni pour l'intelligence ni pour la volonté, qu'elle n'intervient dans l'activité ni de la pensée ni de la décision volontaire qu'elle rend seulement capable de ces deux activités, mais qu'elle ne décide rien quant à l'usage

réel que l'on fera du pouvoir qu'elle confère. En usant de ce pouvoir on écarte toute aide étrangère, et il faut que la pure forme logique, c'est-à-dire le concept, parle immédiatement à l'intelligence – et que la pure forme morale, c'est-à-dire la loi, parle immédiatement à la volonté.

Mais pour que, en tout état de cause, la forme ait cette puissance et pour qu'il y ait chez l'homme sensible forme pure, il faut, dis-je, que ce soit d'abord rendu possible par la disposition esthétique de l'âme. La vérité ne peut pas comme la réalité ou l'existence sensible des choses être reçue du dehors ; la pensée l'engendre par un acte d'autonomie et de liberté et c'est précisément de cette autonomie et de cette liberté que nous constatons l'absence chez l'homme physique. L'homme sensible est déjà (physiquement) déterminé ; il n'a par suite plus de libre déterminabilité : cette déterminabilité perdue, il faut nécessairement qu'il la recouvre d'abord avant de pouvoir échanger la détermination passive contre une [299] détermination active. Or il ne peut la recouvrer que s'il cesse d'être dans l'état de détermination passive par lequel il est passé, ou bien s'il porte déjà en lui-même l'état de détermination active auquel il doit venir. S'il cessait seulement d'être dans l'état de détermination passive, il perdrait du même coup la possibilité de passer à une détermination active, car la pensée a besoin d'un corps et la forme ne peut être réalisée que dans une matière. Il faudra donc qu'il possède déjà en lui la forme, qu'il soit déterminé à la fois passivement et activement, c'est-à-dire qu'il devienne esthétique.

Grâce à la disposition esthétique de l'âme, l'autonomie de la raison commence donc déjà dans le domaine de la sensibilité ; la puissance de la sensation est brisée à l'intérieur de ses propres limites déjà et l'homme physique est assez ennobli pour que l'homme spirituel n'ait plus désormais qu'à naître de lui et à se développer selon des lois de liberté. Le passage de l'état esthétique à l'état logique et moral (de la beauté à la vérité et au devoir) est par suite infiniment plus facile que celui de l'état physique à l'état esthétique (de la vie seulement aveugle à la forme). Ce passage l'homme peut l'effectuer par sa seule liberté, car il n'a qu'à retrancher de soi quelque chose ; il n'a rien à y ajouter ; il n'a qu'à résoudre sa nature en ses éléments ; il n'a pas besoin de l'accroître ; l'homme qui est dans une disposition esthétique pourra

dès qu'il le voudra énoncer des jugements de valeur universelle et accomplir des actes de valeur universelle. Par contre la démarche par laquelle il ira de la matière brute à la beauté qui doit ouvrir en lui une activité entièrement nouvelle, il faut que la nature la lui facilite ; sa volonté n'est pas maîtresse d'une disposition qui a précisément pour effet de procurer d'abord l'existence à la volonté même. Pour mener l'homme esthétique à la vérité et à de nobles sentiments, il suffit de lui fournir des occasions importantes ; pour obtenir de l'homme sensible le même résultat, il faut commencer par changer sa nature. Chez le premier il suffira dans bien des cas qu'une [301] situation sublime (c'est là ce qui agit le plus immédiatement sur sa volonté) fasse sentir son injonction pour qu'il devienne un héros et un sage ; l'homme sensible doit d'abord être transféré sous un autre ciel.

C'est donc une des tâches les plus importantes de la culture que de soumettre l'homme à la forme dès le temps de sa vie simplement physique et de le rendre esthétique dans toute la mesure où la beauté peut exercer son empire ; c'est en effet à partir de l'état esthétique seulement et non de l'état physique que la disposition morale peut se développer. Pour que l'homme possède dans chaque cas particulier le pouvoir de faire de son jugement et de sa volonté le jugement de l'espèce, pour qu'il puisse par une transition aller de toute existence limitée à une existence infinie, et partant de tout état dépendant prendre son essor vers l'autonomie et la liberté, il faut veiller à ce qu'il ne soit à aucun moment simplement individu, simplement asservi à la loi de la nature. Pour que, en partant du cercle borné des fins naturelles, il soit apte et propre à s'élever à des fins raisonnables, il faut que déjà dans les limites de celles-là il se soit exercé à agir en vue de celles-ci et qu'il ait, en se conformant à des lois de beauté, déjà mis dans l'accomplissement de sa destinée physique une certaine liberté spirituelle.

Il peut certes y réussir sans contredire par là le moins du monde ses fins physiques. Les exigences que la nature lui pose ne concernent que ce qu'il fait, que le contenu de son action ; à l'égard de la manière dont il agit, de la forme de son action, les fins naturelles ne prescrivent rien. Par contre les exigences de la raison s'appliquent strictement à la forme de son activité. Par suite autant il est pour sa vocation morale nécessaire qu'il réalise la pure moralité, qu'il manifeste une autonomie absolue, autant il est pour sa vocation physique indifférent

qu'il se comporte d'une manière purement physique, absolument passive. Il dépend donc entièrement de son arbitraire qu'il accomplisse cette vocation physique soit [303] simplement en tant qu'être sensible et force de la nature (c'est-à-dire en tant que force qui n'agit que dans la mesure où elle subit), soit en même temps en tant que force absolue et être raisonnable ; et sans doute est-il superflu de se demander quelle est de ces deux manières d'agir celle qui répond le mieux à sa dignité. Il faut bien plutôt dire qu'autant il se dégrade et s'avilit en faisant par impulsion physique ce à quoi il aurait dû se résoudre pour obéir à de pures inspirations du devoir, autant il s'honore et s'ennoblit d'aspirer à la légalité, à l'harmonie, à la liberté illimitée dans des cas où l'homme vulgaire se contente de satisfaire un désir permis ³². En bref

³² C'est le signe d'une âme noble de traiter ainsi d'une manière pénétrée d'esprit et esthétiquement libre la réalité commune en quelque endroit qu'on la rencontre. D'une façon générale on appelle noble une âme qui, par la manière dont elle traite même [305] l'occupation la plus limitée et l'objet le plus médiocre, possède le don de les transformer en un infini. On appelle noble toute forme qui imprime un caractère d'autonomie à ce qui selon sa nature ne fait que servir à une fin (n'est qu'un moyen). Un esprit noble ne se contente pas d'être lui-même libre ; il faut qu'il confère la liberté à tout ce qui l'entoure, aux objets inertes aussi. Or la beauté est la seule façon qu'ait la liberté de s'exprimer dans l'apparence. C'est pourquoi lorsque l'expression d'intelligence est prépondérante dans un visage, dans une œuvre d'art et dans tout autre objet analogue, elle ne peut jamais être noble, de même qu'elle n'est jamais belle, car elle met en relief un rapport de dépendance (qui est inséparable de la recherche d'une fin) au lieu de le dissimuler.

Le moraliste nous enseigne certes que l'on ne peut jamais faire plus que son devoir, et il a pleinement raison s'il ne pense qu'à la relation des actes à la loi morale. Mais quand il s'agit d'actions qui visent simplement à une fin, c'est bien dépasser le devoir que de dépasser cette fin et de pénétrer dans le suprasensible (ce qui ne peut signifier ici que réaliser les choses matérielles sous une forme esthétique), car le devoir peut énoncer à titre de précepte que la volonté est sacrée et non pas que la nature a déjà pris un caractère sacré. Le devoir ne peut donc certes pas être dépassé moralement, mais il peut l'être esthétiquement, et une conduite qui le dépasse s'appelle noble. Dans ce qui est noble on constate toujours une superfluité en ce sens que l'acte qui avait seulement besoin de posséder une valeur matérielle a également en propre une valeur formelle et libre, ou encore en ce sens qu'à la valeur interne qu'il doit posséder cet acte joint une valeur externe qui pourrait lui manquer ; mais parce qu'il en va ainsi, beaucoup de gens ont confondu la superfluité esthétique avec la superfluité morale, et, se laissant séduire par l'apparence de l'acte noble, ils ont introduit dans la moralité elle-même un arbitraire et une contingence qui auraient pour effet de la supprimer tout entière.

Une conduite noble doit être distinguée d'une conduite sublime. La première dépasse l'obligation morale, mais ce n'est pas le cas de la seconde, bien que nous ayons pour celle-ci incomparablement plus d'estime que pour la première. Nous l'estimons toutefois parce qu'elle dépasse non le concept rationnel de son objet (à savoir de la loi morale), mais le concept expérimental de son sujet (à savoir ce que nous savons de la bonté et de la force de la volonté humaine). Inversement nous avons de l'estime pour une conduite noble non parce qu'elle dépasse la nature du sujet, dont elle doit bien plutôt procéder sans aucune espèce de contrainte, mais parce qu'elle dépasse la nature de son objet (à savoir sa fin physique) et pénètre dans le monde spirituel. Dans le premier cas on pourrait dire que nous nous étonnons de la

dans le domaine de la vérité et de la moralité le sentiment n'a pas le droit de rien décider ; mais dans le domaine du bonheur la forme a le droit de s'affirmer et l'instinct de jeu a le droit de commander.

C'est donc déjà sur le territoire neutre de la vie physique que la vie morale de l'homme doit débiter ; c'est alors qu'il est encore dans un état de passivité qu'il doit commencer à se montrer autonome, alors qu'il est encore limité par sa sensibilité qu'il doit commencer à montrer la liberté de sa raison. C'est à ses inclinations déjà qu'il doit imposer la loi de sa volonté ; il doit, si vous voulez me passer l'expression, porter la guerre contre la matière dans les frontières mêmes de celle-ci, afin de n'avoir pas à lutter contre ce redoutable ennemi sur le terrain sacré de la liberté ; il doit apprendre à désirer plus noblement afin de n'être pas mis dans la nécessité de vouloir avec sublimité. C'est à quoi il parviendra grâce à la culture esthétique : elle soumet à des lois de beauté tous les actes dans lesquels il n'y a, pour lier l'arbitraire humain, ni lois de la nature ni lois de la raison, et elle nous introduit déjà dans la vie intérieure par la forme qu'elle donne à la vie extérieure.

victoire que l'objet remporte sur l'homme ; dans le second nous admirons l'envolée que l'homme communique à l'objet.

[306]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingt-quatrième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *L'individu et l'espèce humaine ne parcourent le cycle complet de leur destinée qu'en passant par trois phases de développement : à l'état physique l'homme subit la nature ; à l'état esthétique il s'affranchit d'elle ; à l'état moral il la domine.*

2 et 3. – *A l'état physique, l'homme considère le monde comme un destin qui assure son existence, Il n'a avec lui que des rapports de contact immédiat. Il n'aperçoit pas les relations de nécessité qui lient les phénomènes en un tout cohérent. Les objets du monde lui inspirent de l'avidité ou de la crainte. Il redoute les autres hommes parce qu'il les voit animés des mêmes convoitises que lui.*

4. – *Cet état de nature n'est qu'une idée. Mais pourtant l'expérience confirme que l'homme, s'il n'a jamais été tout à fait dans cet état animal, n'y a non plus jamais tout à fait échappé. L'homme est toujours en même temps un mélange d'éléments inférieurs et de liberté raisonnable. La tâche de la culture est d'unir ces deux tendances et de mettre ainsi la dignité de l'homme en harmonie avec son bonheur.*

5. – *La naissance de la raison ne suffit à nous affranchir de la nature et à faire surgir en nous l'humanité ; celle-ci ne commence qu'avec l'apparition de la liberté. Bien que l'exigence de la raison tende naturellement à l'absolu, elle a pour premier effet de mettre l'homme dans la dépendance de la vie des sens. C'est là chez elle le résultat d'une erreur qui la fait se méprendre sur son objet.*

[307]

6. – *L'homme est en effet surpris par l'éveil de son aspiration à l'absolu à un moment où il est encore en plein dans la vie animale. C'est pourquoi son aspiration à l'absolu le pousse à donner à ses besoins sensibles une satisfaction absolue. C'est son animalité qui tend à l'absolu et qui proclame les idéals du désir, c'est-à-dire une pérennité de l'existence et du bien-être.*

7. – En outre, lors même que la raison tend à l'absolu en essayant d'établir entre les phénomènes des relations de cause à effet, la dépendance où l'homme se trouve par rapport à la vie sensible lui fait encore sentir son influence d'une autre manière. La vie sensible lui découvre en effet une réalité qui ignore tout fondement et n'a égard à aucune loi. En conséquence il s'arrête au concept d'absence de fondement comme à l'ultime vérité.

8. – La dépendance où l'homme se trouve vis-à-vis de la vie des sens l'amène enfin à falsifier la loi morale. Par une aberration il la considère comme un accident périssable ; il se convainc que les concepts de justice et d'injustice sont des règles qui furent à un moment donné introduites par la volonté toute-puissante d'une divinité. Il ne les tient pas pour inconditionnels et il éprouve pour la divinité une adoration mêlée non de respect, mais de crainte.

9. – Dans toutes les déviations où l'instinct vital affirme sa maîtrise sur l'instinct formel, l'homme apparaît soit comme un animal dénué de raison, soit comme un animal raisonnable. Or il doit être homme ; la nature ne doit pas le dominer exclusivement et les ordres de la raison ne doivent pas être conditionnels. Les deux législations doivent être pleinement indépendantes et pourtant s'accorder.

[Retour à la table des matières](#)

On peut donc distinguer tant pour l'individu que pour l'espèce tout entière trois moments ou degrés différents de développement par lesquels il faut qu'ils passent nécessairement et dans un ordre déterminé s'ils doivent parcourir tout le cycle de leur destinée. Des causes contingentes qui sont inhérentes à l'influence des choses extérieures ou au libre arbitre des hommes peuvent sans doute tantôt allonger tantôt abrégé chacune de ces périodes, mais aucune d'elles ne peut être tout à [309] fait omise et il n'est pas non plus au pouvoir de la nature ou de la volonté de renverser l'ordre dans lequel elles se succèdent. A l'état physique, l'homme subit purement et simplement la puissance de la nature ; à l'état esthétique, il s'affranchit d'elle ; à l'état moral, il la domine.

Qu'est-ce que l'homme avant que la beauté ait suscité en lui la libre jouissance et que la force calme ait apaisé la vie tumultueuse ? un être perpétuellement uniforme dans ses fins, perpétuellement changeant dans ses jugements, égoïste sans être lui-même, indiscipliné sans être libre, esclave sans être le serviteur d'une règle. Dans cette période, le monde n'est pour lui qu'un destin, il n'est pas encore un

objet ; toutes choses n'existent pour lui que dans la mesure où elles assurent sa vie ; ce qui ne lui apporte rien ou ne lui enlève rien est à ses yeux inexistant. Tout phénomène lui paraît, par analogie avec ce qu'il découvre en se considérant soi-même dans la série des êtres, isolé et fragmentaire. Tout ce qui est s'explique à ses yeux par un arrêt souverain du moment ; tout changement est pour lui une création entièrement nouvelle parce que, de même que la nécessité intérieure lui manque, il n'aperçoit pas le lien nécessaire qui en dehors de lui réunit les formes changeantes, les assemble en un univers cohérent et maintient la loi sur la scène du monde, tandis que l'individu passe. C'est en vain que la nature fait défiler devant ses sens sa riche multiplicité ; il ne voit dans sa plénitude splendide rien d'autre qu'un butin, dans sa puissance et sa grandeur rien d'autre qu'un ennemi. Tantôt il se précipite sur les objets et il veut s'en emparer, avec avidité ; tantôt il sent les objets l'assaillir en une agression destructrice et il la repousse avec horreur. Dans les deux cas, il est à l'égard du monde des sens en un rapport de contact immédiat, perpétuellement effrayé par son assaut, tourmenté sans relâche par les exigences impérieuses du besoin, il ne trouve de repos que dans l'abattement et de limites que dans l'épuisement de son désir.

[311]

« Sans doute la passion violente et des Titans la sève vigoureuse sont-elles son patrimoine certain ; mais le dieu forgea un bandeau d'airain dont il entoura son front ; réflexion, modération, sagesse et patience furent par lui dissimulées à son regard farouche et sombre. Tout désir devient chez lui fureur et cette fureur se répand sans limites alentour. » (*Iphigénie en Tauride.*)

Ignorant de sa dignité, il est très loin de l'honorer chez autrui ; conscient du tumulte de ses propres convoitises, il les redoute chez tout être qui lui ressemble. Jamais il n'aperçoit en lui-même les autres ; il n'aperçoit dans les autres que lui-même, et la société, au lieu de l'agrandir aux proportions de l'espèce, ne fait que l'enfermer de plus en plus étroitement dans son individu. Dans cet état de morne limitation il erre à travers les ténèbres de la vie, jusqu'au moment où une nature favorable écarte de ses sens obscurcis le fardeau de la matière, où sa réflexion opère une séparation entre lui-même et les cho-

ses et où les objets lui apparaissent enfin dans le reflet de sa conscience.

Cet état de nature inculte n'est à vrai dire, sous la forme où il est ici décrit, attesté chez aucun peuple ni à aucune époque déterminée. Il n'est qu'une idée, mais une idée avec laquelle l'expérience est dans certains de ses traits en un accord parfait. L'homme, peut-on dire, n'a jamais été tout à fait dans cet état animal, mais il n'y a jamais non plus tout à fait échappé. Chez les individus les plus frustes eux-mêmes on trouve des traces indéniables de liberté raisonnable, de même que chez les plus cultivés il ne manque pas de moments qui rappellent ce sombre état de nature. C'est immuablement le propre de l'homme de réunir dans sa nature les éléments les plus élevés et les plus bas, et si sa dignité consiste à établir entre les uns et les autres une stricte distinction, il fonde son bonheur en supprimant habilement cette [313] différence. La culture qui doit mettre sa dignité en harmonie avec son bonheur, a donc pour tâche de veiller à maintenir ces deux principes dans leur pureté la plus grande possible en même temps que dans l'union la plus intime.

La première apparition de la raison chez l'homme ne signifie pas que du même coup son humanité déjà commence. C'est sa liberté seulement qui décide de cette dernière, et la raison a pour premier effet de rendre illimitée la dépendance de l'homme à l'égard des sens ; c'est là un phénomène qui ne me paraît pas encore avoir reçu les éclaircissements que, en raison de son importance et de son universalité, il mérite. La raison, nous le savons, se manifeste en l'homme en exigeant l'absolu (c'est-à-dire ce qui est nécessaire et fondé sur soi). Or, comme cette exigence ne peut recevoir satisfaction dans aucune situation particulière de sa vie physique, elle l'oblige à quitter complètement le monde physique et à dépasser la réalité limitée pour s'élever aux idées ; mais bien qu'elle ait pour véritable sens de l'arracher aux limites du temps et de le soulever au-dessus du monde sensible pour l'introduire dans un monde idéal, elle peut cependant, par suite d'une erreur difficilement évitable à notre époque de vie sensible triomphante, prendre pour objectif la vie physique et, au lieu d'affranchir l'homme, le précipiter dans le pire esclavage.

Et c'est bien ainsi que les choses se passent effectivement. Sur les ailes de l'imagination, l'homme abandonne les frontières étroites du présent dans lesquelles se confine la simple animalité, et son aspira-

tion se porte en avant vers un avenir illimité ; mais tandis que l'infini se découvre devant son imagination prise de vertige, son cœur n'a pas encore cessé de vivre dans telle ou telle réalité, ni d'être au service du moment présent. Il est encore en plein dans son animalité quand l'aspiration, à l'absolu le saisit à l'improviste ; et comme dans l'état d'apathie où il se trouve, toutes ses tendances vont uniquement à ce qui est matériel et temporel et qu'elles se limitent à son [315] individu, l'exigence de l'absolu l'amène non pas à faire abstraction de son individu, mais à reculer à l'infini ses bornes ; elle le fait tendre non à la forme, mais à une matière qui ne tarit pas, non à l'immutabilité, mais à la perpétuité du changement et à une assurance absolue de son existence temporelle. Cette même aspiration qui mise au service de sa pensée et de son action devait la conduire à la vérité et à la moralité, n'engendre, parce qu'il ne la rapporte qu'à sa passivité et à sa sensibilité, qu'un besoin absolu. Les premiers fruits qu'il récolte dans le monde spirituel sont en conséquence le souci et l'anxiété ; ce sont là deux effets produits par la raison, non par la sensibilité, mais par une raison qui se méprend sur son objet et qui applique son impératif immédiatement à la matière. Les fruits de cet arbre, ce sont tous les systèmes eudémonistes inconditionnés, qu'ils se proposent pour objet le jour présent, ou toute la vie, ou, ce qui ne les rend nullement plus respectables, l'éternité tout entière. Une pérennité de l'existence et du bien-être par seul amour de l'existence et du bien-être n'est qu'un idéal du désir ; c'est donc une exigence qui ne peut être posée que par une animalité tendant à l'absolu. Une pareille manifestation de la raison ne procure par suite aucun accroissement à son humanité ; elle lui ôte seulement l'heureuse condition bornée de l'animal et il n'a sur celui-ci qu'un avantage qui n'est pas enviable : c'est qu'en aspirant à l'avenir il perd la possession du présent, quoique pourtant il ne cherche dans tout l'avenir illimité autre chose que le présent.

Mais même si la raison ne se méprend pas sur son objet et ne se trompe pas en posant la question, la réponse sera pendant longtemps encore falsifiée par la vie des sens. Dès que l'homme a commencé à faire usage de son entendement et à établir entre les phénomènes qui l'entourent des liens de cause et d'effet, la raison réclame, conformément à son concept, une liaison absolue et un fondement [317] in-

conditionné. Pour pouvoir simplement élever une exigence de cette espèce, il faut que l'homme ait déjà dépassé la vie sensible ; mais celle-ci utilise cette exigence même pour rattraper celui qui lui échappe. L'homme pourrait en effet être ici arrivé à un point qui l'obligeât à rompre complètement avec le monde des sens et à prendre son essor vers le pur royaume des idées, car l'entendement demeure à jamais enfermé dans la réalité conditionnée et il a beau perpétuellement interroger, il ne parvient jamais à un terme ultime. Mais comme l'homme dont nous parlons ici n'est pas encore capable de cette haute abstraction, il arrivera ceci : ce qu'il ne trouve pas dans le cercle de sa connaissance sensible et ce qu'il ne cherche pas encore au-dessus d'elle dans la pure Raison, il le cherchera au-dessous d'elle dans le cercle de la vie sensible, et en apparence il l'y trouvera. Sans doute le monde des sens ne lui montre-t-il aucun objet qui soit son propre fondement et se donne à soi-même sa loi ; mais il lui découvre une réalité qui ignore tout fondement et n'a égard à aucune loi. En conséquence, comme l'homme est incapable d'apporter à l'entendement qui l'interroge, un apaisement en invoquant l'idée d'un fondement ultime et interne, il lui imposera du moins silence en faisant appel au concept d'absence de fondement, et, faute de pouvoir déjà ainsi saisir la sublime nécessité de la raison, il restera prisonnier de l'aveugle contrainte de la matière. Parce que la vie des sens ne connaît pas d'autre fin que son intérêt et qu'elle ne sent d'autre impulsion que celle de l'aveugle hasard, elle fait de l'intérêt le mobile déterminant de ses actes et du hasard le maître du monde.

La chose même qui en l'homme est sacrée, la loi morale, ne peut pas, lorsqu'elle fait sa première apparition dans la sensibilité, échapper à cette falsification. Comme elle n'édicte que des interdictions et qu'elle se prononce contre les intérêts de l'amour-propre sensible, elle apparaît nécessairement à l'homme comme quelque chose d'extérieur ; il en va ainsi aussi longtemps qu'il [319] n'est pas parvenu à considérer que ce qui est extérieur c'est son amour-propre et que la voix de son moi véritable c'est la raison. Il ressent donc seulement les entraves dont celle-ci l'entoure, non l'affranchissement infini qu'elle lui procure. Il ne pressent pas la dignité de législateur qui est en lui ; il éprouve seulement la contrainte et la résistance impuissante du sujet. Parce que dans son expérience l'instinct matériel précède l'instinct moral, il attribue à la loi de la nécessité un commencement

dans le temps, une origine positive, et, par la plus malheureuse de toutes les aberrations, il fait de ce qui en lui est immuable et éternel un accident du devenir périssable. Il se persuade que les concepts de justice et d'injustice doivent être considérés comme des commandements introduits par une volonté, non comme des règles qui sont valables par elles-mêmes et pour toute l'éternité. De même que pour expliquer des phénomènes naturels isolés il dépasse la nature et cherche en dehors d'elle ce qui ne peut être découvert que dans l'ordre intérieur de ses lois, de même pour expliquer le monde moral il dépasse la raison et c'est dans cette voie que, faisant bon marché de sa propre humanité, il cherche une divinité. Il n'est pas étonnant qu'une religion qui est la rançon d'un renoncement à son humanité, se montre digne de cette origine et que des lois qui n'ont pas été de toute éternité assujettissantes, soient tenues par lui comme n'étant pas inconditionnelles et n'assujettissant pas pour toute l'éternité. Il n'a pas affaire à un être saint, mais seulement à un être puissant. L'esprit qui inspire son adoration de Dieu est par suite la crainte qui l'avilit, non la vénération qui l'élève dans sa propre estime.

Ces multiples déviations par lesquelles l'homme s'écarte de l'idéal de sa vocation ne peuvent pas se produire toutes à la même époque, car il a plusieurs degrés à franchir pour passer de l'absence de pensée à l'erreur, de l'absence de volonté à la perversion de la volonté ; mais toutes sont des conséquences de l'état physique, parce que dans toutes l'instinct vital affirme sa maîtrise [321] sur l'instinct formel. Soit que la raison n'ait pas encore élevé sa voix chez l'homme et que la vie physique règne encore sur lui avec une aveugle nécessité, soit que sa raison ne se soit pas encore suffisamment purifiée de la vie sensible et que le moral soit encore asservi au physique, dans les deux cas le seul principe qui soit souverain en lui est un principe matériel, et l'homme est, du moins dans sa tendance ultime, un être sensible. Il n'y a entre ces deux cas qu'une seule différence : c'est que dans le premier il est un animal dénué de raison et dans le second un animal raisonnable. Or il ne doit être ni l'un ni l'autre ; sa vocation est d'être homme ; la nature ne doit pas le dominer exclusivement et la raison ne doit pas lui commander conditionnellement. Les deux législations doivent être pleinement indépendantes l'une de l'autre et pourtant s'accorder parfaitement.

[322]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingt-cinquième lettre

SOMMAIRE.

§§1 à 3. – À l'état esthétique, l'homme se soustrait en quelque mesure au monde et au temps. Il échappe au monde car il se distingue de lui en le contemplant. Il échappe au temps car, par un acte de liberté, il projette sur les objets passagers un reflet de l'infini, la forme, qui fixe les forces de la nature dans des contours stables.

4 à 5. – En créant ainsi la beauté, l'homme s'élève au monde spirituel des Idées sans quitter cependant le monde des sens. La beauté se distingue ainsi de la vérité qui fait abstraction de tout ce qui est matériel. Même si la vérité peut émouvoir la sensibilité, nous considérons toujours le sentiment qu'elle nous procure comme une chose contingente. Au contraire, la représentation de la beauté et le sentiment qu'elle suscite en nous sont en même temps et réciproquement effet et cause. La beauté est à la fois forme parce que nous la contemplons et vie parce que nous la sentons. Elle est à la fois notre état et notre acte.

[323]

6. – La beauté prouve ainsi que la dépendance de l'homme à l'égard de la vie physique ne supprime pas sa liberté morale, et que l'infini est réalisable dans le fini. La jouissance de la beauté peut seule fournir cette preuve.

7. – Si l'existence de la beauté démontre que l'homme est capable, au sein de la vie sensible déjà, de manifester sa liberté, à plus forte raison pourra-t-il passer de la beauté à la pensée et à la volonté et s'élever à l'absolu en résistant à sa vie sensible.

[Retour à la table des matières](#)

Aussi longtemps que l'homme, étant dans le premier de ses états, l'état physique, accueille en lui d'une manière simplement passive l'univers sensible et ne fait que sentir, il se confond encore pleinement avec cet univers, et précisément parce qu'il n'est encore que monde, le monde n'existe pas encore pour lui. C'est seulement à partir du moment où, dans l'état esthétique, il le pose en dehors de lui ou le contemple, que sa personnalité se distingue de l'univers, et le monde lui apparaît parce qu'il a cessé de faire un avec lui ³³.

La contemplation (ou réflexion) est le premier rapport de liberté qui s'établisse entre l'homme et l'univers qui l'entoure. Tandis que le désir saisit immédiatement son objet, la contemplation éloigne d'elle le sien et elle fait de lui sa propriété authentique et irrévocable par cela même qu'elle le soustrait à la passion. La nécessité de [325] la nature qui, lorsque l'homme était à l'état simplement sensible, le dominait de sa force totale, relâche, quand il est à l'état de réflexion, son étreinte ; il se produit dans ses sens un apaisement momentané ; le temps lui-même dans sa course éternelle s'arrête au moment où se concentrent les rayons dispersés de la conscience, et un reflet de l'infini, la forme, projette ses rayons sur le fond des choses passagères. Aussitôt que la lumière se fait en l'homme, il n'y a plus de ténèbres en dehors de lui non plus ; aussitôt que l'apaisement se produit en lui, la tempête se calme dans l'univers aussi, et les forces de la nature qui étaient en conflit trouvent le repos dans des contours stables. Il n'est donc pas

³³ Je rappelle encore une fois que si dans l'ordre de l'idée ces deux périodes doivent nécessairement être séparées, elles se confondent plus ou moins dans l'expérience. C'est pourquoi il ne faut pas penser qu'il y a eu un temps où l'homme se serait trouvé dans ce seul état physique, et un autre où il s'en serait complètement affranchi. Dès que l'homme voit un objet, il cesse d'être dans un état seulement physique, et tant qu'il continuera à voir un objet, il n'échappera pas à cet état, car il ne peut voir que dans la mesure où il sent. Les trois moments qu'au début de la vingt-quatrième lettre j'ai désignés par des noms, sont donc, certes, à les considérer globalement, trois époques différentes tant pour le développement de l'humanité tout entière que pour le développement total d'un individu ; mais on peut aussi les distinguer dans toute perception particulière d'un objet, et ils sont en bref les conditions nécessaires de toute connaissance qui nous vient par les sens.

étonnant que les poèmes les plus anciens parlent de ce grand événement intérieur à l'homme comme d'une révolution dans le monde extérieur et qu'ils symbolisent la victoire de la pensée sur les lois du temps par l'image de Zeus mettant fin à l'empire de Saturne.

Esclave de la nature aussi longtemps qu'il se borne à la sentir, l'homme devient son législateur à partir du moment où il la pense. Elle qui auparavant ne faisait que le dominer comme une force, est maintenant un objet placé devant son regard qui la juge. Ce qui est objet pour lui, n'a pas de pouvoir sur lui, car cet objet ne peut être tel qu'en subissant son pouvoir à lui. Dans la mesure où il donne une forme à la matière et aussi longtemps qu'il la donne, il est invulnérable à ses atteintes ; car rien ne peut porter atteinte à un esprit sauf ce qui lui ravit sa liberté ; or il atteste précisément qu'il est libre en conférant une forme à ce qui n'en a pas. C'est seulement lorsque domine une masse fruste et dénuée de forme, lorsque des contours indistincts hésitent entre des limites indécises, qu'il y a place pour la peur ; l'homme est supérieur à toutes les terreurs de la nature à partir du moment où il sait les mettre en forme et faire d'elles ses objets. Dès qu'il commence à affirmer son autonomie à l'égard de la nature en tant que phénomène, il affirme aussi sa dignité à l'égard de la nature en tant que puissance, [327] et avec une liberté pleine de noblesse il se dresse contre ses dieux. Ceux-ci jettent bas les masques de revenants qui avaient effrayé sa jeunesse, et ils le surprennent en lui renvoyant son image, car ils deviennent sa représentation. Le dieu monstrueux qui, chez l'Oriental, gouverne le monde avec la force aveugle de la bête de proie, se rétracte dans l'imagination grecque et se limite aux contours aimables de l'humanité ; l'empire des Titans s'écroule et la force infinie est domptée par la forme infinie.

Mais tandis que je cherchais simplement à sortir du monde matériel et à trouver un passage pour accéder au monde spirituel, le libre cours de mon imagination m'a déjà introduit en plein dans celui-ci. La beauté, que nous recherchons, nous l'avons laissée derrière nous ; nous l'avons dépassée en allant sans transition de la simple vie à la forme pure et à l'objet pur. Un saut de cette espèce est contraire à la nature humaine et, pour marcher du même pas qu'elle, il nous faudra revenir au monde des sens.

La beauté est en effet l'œuvre de la libre contemplation, et avec elle nous pénétrons dans le monde des Idées, sans que toutefois, notons-le bien, nous quittions pour cela le monde des sens, ainsi qu'il arrive quand nous connaissons la vérité. Celle-ci est le produit pur obtenu par abstraction de tout ce qui est matériel et contingent ; elle est un objet pur où ne peut subsister aucune limite propre au sujet ; elle est pure autonomie sans mélange de passivité. Sans doute y a-t-il un chemin qui de la plus haute abstraction ramène à la sensibilité, car la pensée émeut le sentiment intérieur et la représentation de l'unité morale et logique se résout en un sentiment d'accord sensible. Mais lorsque nous prenons satisfaction à des connaissances intellectuelles, nous distinguons très exactement notre représentation de notre sentiment, et nous considérons ce dernier comme une chose contingente qui pourrait fort bien être absente [329] sans que pour cela la connaissance manquât et que la vérité cessât d'être la vérité. Ce serait au contraire une entreprise tout à fait vaine de vouloir séparer de la représentation de la beauté ce rapport à la sensibilité ; il ne nous suffit donc pas de nous représenter celui-ci comme étant l'effet de celle-là ; nous sommes obligés de considérer l'un et l'autre comme étant en même temps et réciproquement effet et cause. Dans le plaisir que nous trouvons aux connaissances, nous distinguons sans peine l'instant où nous passons de l'activité à la passivité et remarquons nettement que la première a pris fin quand la seconde commence. Par contre, dans la satisfaction que nous procure la beauté, il n'est pas possible de discerner un pareil rapport de succession entre l'activité et la passivité, et ici la réflexion se fond si complètement avec le sentiment que nous croyons sentir immédiatement la forme. La beauté est donc sans doute un objet pour nous parce que la réflexion est la condition du sentiment qu'elle nous fait éprouver ; mais elle est en même temps un état de notre moi subjectif, parce que le sentiment est la condition de la représentation que nous nous faisons d'elle. Elle est donc sans doute forme parce que nous la contemplons ; mais en même temps elle est vie parce que nous la sentons. En bref, elle est à la fois notre état et notre acte.

Précisément parce que la beauté est ces deux choses à la fois, elle nous sert de preuve éclatante que l'activité n'est nullement exclue par la passivité, la matière par la forme, la limitation par l'infini, que par

suite la dépendance nécessaire où l'homme se trouve à l'égard de la vie physique, ne supprime nullement sa liberté morale. La beauté nous fournit cette preuve et je dois ajouter qu'elle seule peut nous la fournir. Car, comme dans la jouissance de la vérité ou de l'unité logique, le sentiment ne fait pas nécessairement un avec la pensée, mais la suit d'une manière contingente, il peut seulement nous attester qu'une activité de la nature raisonnable peut être suivie d'un état de la nature sensible et inversement ; [331] il ne peut pas prouver que tous deux sont inséparables, ni qu'il y a action réciproque de l'un sur l'autre, ni qu'ils doivent absolument et nécessairement être liés. Bien plus cette exclusion du sentiment tant que dure la pensée et celle de la pensée tant que dure le sentiment, devraient tout au contraire conduire à la conclusion que les deux natures sont incompatibles ; aussi bien l'argument le plus probant que sachent alléguer les analystes en vue d'établir la possibilité de réaliser la raison dans l'humanité, consiste-t-il à dire que sa réalisation s'impose. Comme au contraire dans la jouissance de la beauté ou de l'unité esthétique, il se produit véritablement une fusion et un échange de la matière et de la forme, de la passivité et de l'activité, il est par là même démontré que l'infini est réalisable dans le fini et que donc l'humanité la plus sublime est possible.

Nous ne pouvons donc plus être embarrassés pour trouver une transition de la dépendance des sens à la liberté morale, puisque la beauté atteste par son existence que celle-ci est parfaitement compatible avec celle-là, et que l'homme pour se manifester en tant qu'esprit n'a pas besoin d'échapper à la matière. Or si, comme le fait de la beauté l'enseigne, l'homme est déjà libre dans son union avec son être sensible, et si la liberté est, ainsi que cela découle nécessairement de son concept, quelque chose d'absolu et de suprasensible, il est une question qui ne peut plus se poser : celle de savoir comment il parvient à s'élever de la limitation à l'absolu, comment il réussit à se mettre par sa pensée et sa volonté en opposition avec sa sensibilité, puisque tout cela, il l'a déjà fait dans la beauté. En bref, la question ne peut plus se poser de savoir comment il passe de la beauté à la vérité,

puisque celle-ci est déjà contenue en puissance dans celle-là ; on peut seulement se demander comment il se fraye une route d'une réalité vulgaire à une réalité esthétique, de sensations simplement physiques à des sentiments esthétiques.

[334]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingt-sixième lettre

SOMMAIRE.

§ 1. – *La disposition esthétique ne peut pas naître de la liberté ni avoir une origine morale, puisque c'est elle qui engendre la liberté. Elle est un cadeau de la nature. Ce sont des hasards heureux qui font passer l'homme de l'état physique à la beauté.*

2. – *L'équilibre de l'esprit et des sens, qui est l'âme de la beauté et la condition de l'humanité, ne peut se réaliser que sous un climat modéré, quand l'homme vit dans une situation de bien-être et d'indépendance qui lui permet de se soustraire à la domination de la nature, de s'appartenir et d'avoir des contacts avec les autres hommes.*

3. – *Le signe qui annonce que le sauvage échappe à l'animalité et accède à l'humanité, c'est la joie qu'il prend à l'apparence, le goût de la toilette et du jeu.*

4. – *La pire stupidité et la plus haute intelligence ont en commun d'être indifférentes à l'apparence et de ne s'attacher qu'au réel. L'indifférence à la réalité et l'intérêt pris à l'apparence témoignent que l'homme est affranchi du besoin, et qu'il possède une force autonome capable d'éloigner la matière et d'imposer sa forme aux choses.*

5. – *L'apparence esthétique n'a rien de commun avec l'apparence logique qui essaie de se faire passer pour vérité et qui est imposture. Mépriser l'apparence esthétique c'est mépriser tous les beaux-arts, puisqu'ils ont pour essence de paraître.*

6. – *La nature déjà oblige l'homme à passer de la réalité à l'apparence, car la vue et l'ouïe ne perçoivent les objets qu'en leur imposant une forme et ne lui permettent de jouir d'eux que si son sens esthétique est déjà formé.*

[335]

7. – *La naissance du sens esthétique est suivie par réveil de l'instinct d'imitation artistique qui comme lui isole l'apparence de la réalité.*

8. – *La séparation que l'artiste opère entre l'être et l'apparence dont il dispose à son gré est légitime pourvu que dans l'œuvre qu'il crée il respecte les lois de l'entendement. L'artiste agrandit ainsi le domaine de la beauté sans manquer à la vérité.*

10. – *L'artiste n'a le droit de créer des fictions que s'il se garde d'affirmer leur réalité et s'il s'abstient de prétendre transformer par elles le monde de l'expérience.*

11 à 14. – *L'apparence esthétique doit être sincère, c'est-à-dire répudier toute prétention à la réalité, et autonome, c'est-à-dire ne pas avoir besoin du secours de la réalité. Pour ne sentir dans un objet réel que l'apparence, il faut un degré élevé de culture esthétique. Les individus et les peuples capables de trouver aux objets une apparence esthétique autonome et sincère, manifestent qu'ils possèdent la liberté de l'esprit, le goût, et qu'ils préfèrent l'idéal à l'existence. L'apparence esthétique sincère et autonome ne peut pas être un danger pour la vérité des mœurs ; elle a une place légitime dans le monde moral.*

On n'a le droit de reprocher aux hommes du dix-huitième siècle de négliger l'être pour l'apparence que s'il s'agit de l'apparence impropre et mesquine qui dissimule la vérité et prétend se substituer à elle. On ne doit pas considérer la politesse qui est une apparence belle comme une hypocrisie ni vouloir que le mérite renonce à l'apparence. L'imagination a le droit absolu d'imposer ses lois. L'humanité ne doit apprécier la matière qu'autant qu'elle est capable de recevoir une forme et de manifester par celle-ci le monde des Idées.

[Retour à la table des matières](#)

Puisque, comme je l'ai montré dans les Lettres précédentes, c'est la disposition esthétique de l'âme qui donne naissance à la liberté, il est facile d'apercevoir qu'elle ne peut pas surgir de cette dernière et qu'elle ne peut par suite pas avoir d'origine morale. Il faut qu'elle soit un cadeau de la nature ; seule la faveur des hasards peut [337] délier les chaînes de l'état physique et conduire l'homme à la beauté.

Le germe de la beauté se développera avec une égale insuffisance sous les climats où une nature avare prive l'homme de tout réconfort et sous ceux où une nature prodigue l'affranchit de tout effort personnel – sous ceux où la vie des sens est émoussée et n'éprouve pas de besoins et sous ceux où la violence des appétits ne trouve pas satisfaction. Son aimable bourgeon ne s'épanouira pas dans les lieux où l'homme mène en se terrant dans les cavernes une vie de troglodyte et où perpétuellement solitaire il ne rencontre jamais l'humanité en dehors de lui, ni dans ceux où il se déplace en grandes hordes nomades et où n'étant perpétuellement que nombre il ne découvre jamais l'humanité en lui ; la beauté ne s'épanouira que là où dans une cabane qui lui appartient en propre, l'homme vit en une paisible intimité avec lui-même, et où, dès qu'il franchit le seuil de sa demeure, il s'entretient avec toute l'espèce. Il faut des lieux où un éther léger ouvre ses sens à toutes les impressions délicates et où une chaleur stimu-

lante anime la matière prodigue – où la domination de la masse aveugle a été abattue dans la création inanimée et où la forme vie victorieuse a ennobli même les êtres les plus infimes de la nature – des lieux où dans une situation heureuse et une zone privilégiée l'activité seule mène à la jouissance et la jouissance seule à l'activité, où l'ordre sacré jaillit de la vie elle-même et où la loi de l'ordre ne développe que la vie – où l'imagination fuit perpétuellement la réalité sans pourtant jamais s'égarer loin de la simplicité de la nature – c'est en ces lieux seulement que les sens et l'esprit, la faculté réceptive et celle qui met en forme se développeront en un heureux équilibre qui est l'âme de la beauté et la condition de l'humanité.

Et quel est le fait qui chez le sauvage annonce qu'il accède à l'humanité ? aussi loin que nous interrogeons l'histoire, il est le même chez toutes les peuplades qui [339] ont échappé à la servitude de l'état d'animalité : c'est la joie que l'on prend à l'apparence, le goût de la toilette et du jeu.

Il y a entre la pire stupidité et la plus haute intelligence une certaine affinité en ce sens qu'elles ne recherchent toutes deux que le réel et sont complètement insensibles à la simple apparence. La première n'est arrachée à sa quiétude que si un objet est immédiatement présent à ses sens ; la seconde ne trouve le repos qu'en ramenant ses concepts à des faits de l'expérience ; en bref la bêtise ne peut pas s'élever au-dessus du réel et l'intelligence ne peut pas rester au-dessous de la vérité. Dans la mesure donc où le besoin de réel et l'attachement à la réalité ne sont que les conséquences d'une pauvreté, l'indifférence à la réalité et l'intérêt pris à l'apparence sont un véritable élargissement de l'humanité et un pas décisif accompli vers la culture. Ils témoignent en premier lieu d'une liberté d'ordre externe : car aussi longtemps que le dénuement impose sa loi et que le besoin harcèle, l'imagination est attachée au réel par des chaînes rigoureuses ; elle ne déploie librement sa puissance que lorsque les besoins sont satisfaits. Mais ils témoignent aussi d'une liberté intérieure, car ils nous laissent apercevoir une force qui indépendamment de tout objet extérieur se met en mouvement par elle-même et possède assez d'énergie pour tenir éloignée d'elle la matière qui l'assaille. La réalité des choses est leur œuvre (à elles les choses) ; l'apparence des choses est l'œuvre des hommes, et une âme qui se délecte à l'apparence prend plaisir non plus à ce qu'elle reçoit, mais à ce qu'elle fait.

Sans doute va-t-il de soi qu'il n'est ici question que de l'apparence esthétique reconnue distincte de la réalité et de la vérité – non de l'apparence logique que l'on confond avec celles-ci ; - il n'est question que de l'apparence esthétique, aimée donc parce qu'elle est apparence et non parce qu'on lui attribue une qualité supérieure. [341] Elle seule est jeu, tandis que l'autre est une simple imposture. Faire passer l'apparence esthétique pour une réalité, voilà qui ne peut jamais porter préjudice à la vérité, car on ne court jamais le risque de la faire prendre pour la vérité, ce qui serait sans doute le seul dommage que l'on pût infliger à celle-ci. Mépriser l'apparence esthétique, c'est mépriser en général tout bel art dont elle est l'essence. Et pourtant il arrive parfois que l'intelligence pousse le zèle pour la réalité jusqu'à manifester une intolérance de cette espèce et qu'elle prononce sur tout art dont l'apparence est belle, parce qu'il est simplement apparence, un jugement dédaigneux ; mais il n'arrive à l'intelligence de raisonner ainsi que quand elle se souvient de l'affinité dont il a été question ci-dessus. Que la belle apparence ait des limites nécessaires, voilà ce que je me réserve de montrer spécialement une autre fois.

C'est la nature elle-même qui soulève l'homme au-dessus de la réalité jusqu'à l'apparence ; elle l'a en effet doté de deux sens qui ne le mènent à la connaissance du monde réel que par l'apparence. L'œil et l'oreille sont des sens qui refoulent loin d'eux la matière qui les assaille et éloignent l'objet avec lequel nos sens animaux ont un contact immédiat. Ce que notre œil voit, se distingue de ce que le toucher sent, car l'intelligence franchit d'un bond l'espace lumineux pour arriver jusqu'aux objets. L'objet que nous saisissons par le sens tactile est une force que nous subissons ; l'objet que nous percevons par l'œil et l'oreille est une forme que nous engendrons. Aussi longtemps que l'homme est encore sauvage il ne jouit que par les sens du toucher, et les sens de l'apparence ne sont dans cette période que les serviteurs de ceux-ci. Ou bien il ne se hausse pas à la perception, ou bien il ne goûte pas du moins de satisfaction par elle. Dès qu'il commence à jouir avec l'œil et que la raison acquiert pour lui une valeur autonome il est du même coup déjà libre esthétiquement et son instinct de jeu s'est épanoui.

[343]

Aussitôt que se fait sentir l'instinct de jeu qui prend plaisir à l'apparence, l'éveil de l'instinct d'imitation plastique suit, qui traite l'apparence comme une chose autonome. Dès que l'homme en est venu à distinguer l'apparence et la réalité, la forme et le corps, il est capable aussi de les séparer de lui, car il l'a déjà fait en les distinguant. La faculté d'imitation artistique est donc donnée avec celle de mise en forme en général ; quant au penchant qui pousse à cette imitation, il est fondé sur une tout autre disposition, dont je n'ai pas à parler ici. Le moment où l'instinct artistique se développera sera précoce ou tardif selon que l'homme sera capable de s'attarder avec plus ou moins d'amour à la seule apparence.

Comme toute existence réelle a son origine dans la nature en tant qu'elle est une force étrangère, et qu'au contraire toute apparence procède primitivement de l'homme en tant qu'il est sujet qui se représente, il ne fait qu'user de son droit absolu de propriété en détachant l'apparence de l'être et en en disposant selon ses propres lois. Avec une liberté que rien ne limite, il peut réunir ce que la nature a séparé, pourvu que cet assemblage soit en quelque manière concevable, et il peut séparer ce que la nature a lié, pourvu que son entendement autorise cette disjonction. Rien ici ne doit lui être sacré sinon sa propre loi pour peu qu'il ait égard à la borne qui marque la frontière entre son territoire et celui où les choses existent, c'est-à-dire la nature.

Ce droit humain de souveraineté il l'exerce dans l'art de l'apparence ; plus il saura dans ce domaine distinguer strictement le mien du tien, séparer soigneusement l'être et la forme et donner à celle-ci autant d'autonomie que possible, plus aussi non seulement il élargira le domaine de la beauté, mais encore il maintiendra intactes les frontières de la vérité ; car il ne saurait rendre l'apparence pure de toute réalité sans affranchir en même temps la réalité de l'apparence.

[345]

Mais ce droit souverain, il le possède uniquement dans le monde de l'apparence, dans le royaume irréel de l'imagination et dans la mesure seulement où sur le plan de la théorie il se garde scrupuleusement d'affirmer la réalité de ce monde et où sur le plan de la pratique il renonce à s'en servir pour conférer l'existence. Vous voyez donc que le poète dépasse ses limites aussi bien quand il attribue la réalité à son idéal que lorsque au nom de celui-ci il se propose de réaliser une existence déterminée. Ce sont en effet là deux choses qu'il ne peut faire qu'ou bien s'il outrepassse son droit de poète, intervient par le moyen de l'idéal dans le domaine de l'expérience et a la prétention de déterminer par la seule possibilité une existence réelle, ou bien s'il renonce à son droit de poète, laisse l'expérience empiéter sur le domaine de l'idéal et limite la possibilité aux conditions de la réalité.

L'apparence n'est esthétique que dans la mesure où elle est sincère (c'est-à-dire où elle répudie expressément toute prétention à la réalité) et autonome (c'est-à-dire où elle se passe de tout secours de la réalité). Dès qu'elle est improbe et qu'elle simule hypocritement la réalité, et dès qu'elle est impure et qu'elle a besoin de la réalité pour agir, elle n'est plus qu'un instrument inférieur en vue de fins matérielles ; elle ne peut plus rien prouver pour la liberté de l'esprit. Il n'est au reste nullement nécessaire que l'objet auquel nous trouvons une apparence belle soit dénué de réalité ; il suffit que le jugement que nous portons sur lui ne tienne pas compte de celle-ci, car, dans la mesure où il le fait, il n'est pas un jugement esthétique. Une beauté féminine vivante nous plaira certes autant et même un peu plus qu'une autre femme aussi belle que nous ne voyons qu'en peinture ; mais dans la mesure où la première nous plaît plus que la seconde, ce n'est plus en tant qu'apparence autonome ni au pur sentiment esthétique qu'elle plaît : ce dernier ne doit trouver satisfaction à un être vivant lui-même qu'autant qu'il est apparence, à un objet réel lui-même [347] qu'autant qu'il est Idée ; mais il est vrai que pour ne sentir dans l'être vivant lui-même que l'apparence il faut un degré de culture esthétique infiniment plus élevé que pour déplorer l'absence de vie dans l'apparence.

Lorsque chez un individu ou chez tout un peuple, quels qu'ils soient, on constate la sincérité et l'autonomie de l'apparence, on peut en conclure qu'ils possèdent l'esprit et le goût et toutes les qualités excellentes qui leur sont apparentées ; on s'apercevra que chez eux

l'idéal gouverne la vie, que l'honneur y est plus fort que l'amour de la possession, la pensée que la jouissance, le rêve de l'immortalité que l'attachement à l'existence. La voix publique y sera seule redoutée et une couronne d'oliviers y procurera plus d'honneur qu'un vêtement de pourpre. L'apparence improbe et mesquine ne sert de refuge qu'à l'impuissance et à l'aberration, et lorsque des individus aussi bien que des peuples entiers « viennent au secours de la réalité par le moyen de l'apparence ou à celui de l'apparence (esthétique) par le moyen de la réalité » – les deux choses vont volontiers de pair – ils attestent à la fois leur pauvreté morale et leur incapacité esthétique.

En conséquence, si l'on pose la question de savoir « dans quelle mesure l'apparence a une place légitime dans le monde moral », on répondra en peu de mots : dans la mesure où elle est apparence esthétique, c'est-à-dire apparence qui ne prétend pas remplacer la réalité et n'a pas besoin d'être remplacée par elle. L'apparence esthétique ne peut en aucun cas être un danger pour la vérité des mœurs et, dans les cas où l'on juge qu'il en va autrement, il sera aisé de montrer que l'apparence n'était pas esthétique. Pour prendre un exemple, seul un homme qui est étranger à l'art des bienséances prendra des protestations de politesse, qui sont une forme universelle, pour des signes de sympathie personnelle, et se plaindra, s'il vient à être déçu, qu'on ait usé de dissimulation. Par contre seul un homme qui est un [349] balourd dans l'art des bienséances devra pour être poli appeler la dissimulation à son aide et flatter pour plaire. Au premier il manque encore le sens de l'autonomie dans l'apparence ; c'est pourquoi il ne peut donner de signification à cette dernière que par un contenu de vérité ; le second manque de réalité et il aimerait à y suppléer par l'apparence.

Rien n'est plus habituel que d'entendre certains critiques vulgaires du temps présent se plaindre que tout sérieux ait disparu du monde et que l'être soit négligé pour l'apparence. Je ne me sens nullement appelé à justifier notre époque à l'égard de ce reproche ; cependant l'ampleur même que ces austères censeurs donnent à leur accusation atteste à satiété qu'ils tiennent rigueur à notre temps non seulement de l'apparence improbe, mais aussi de celle qui est sincère ; et même s'il leur arrive de faire certaines exceptions en faveur de la beauté, elles concernent l'apparence mesquine plutôt que l'apparence autonome. Ils ne s'en prennent pas seulement au maquillage mensonger qui dissimule la vérité et prétend se substituer à la réalité ; leur zèle s'exerce éga-

lement contre l'apparence bienfaisante qui garnit ce qui est vide et recouvre ce qui est misérable, et aussi contre l'apparence idéale qui ennoblit une réalité commune. L'hypocrisie des mœurs offense à juste titre leur austère sentiment de la vérité ; il est regrettable toutefois que la politesse fasse à leur yeux partie de cette hypocrisie. Il leur déplaît qu'un éclat extérieur emprunté obscurcisse fort souvent le vrai mérite ; mais ils ne sont pas moins contrariés que l'on demande au mérite d'avoir lui aussi de l'apparence et que l'on ne dispense pas le contenu intérieur d'une forme qui plaise. Ils déplorent que nous n'ayons plus ce qu'il y avait de cordial, de robuste et de qualités de bon aloi dans les temps passés, mais ils voudraient aussi que l'on fît revivre ce qu'il y avait d'anguleux et de rude dans les mœurs primitives, de lourdeur dans les formes anciennes et la superfluité gothique d'autrefois. Des jugements de cette espèce témoignent [351] qu'ils ont pour la matière considérée en elle-même une estime qui n'est pas digne de l'humanité, car celle-ci ne doit au contraire apprécier la matière que dans la mesure où elle est capable de recevoir une forme et de manifester amplement le monde des Idées. Le goût du siècle n'a donc pas besoin de prêter grande attention aux voix de ces censeurs pourvu qu'il puisse d'autre part se justifier devant une juridiction meilleure. Ce que peut nous reprocher un juge rigoriste en matière de beauté, ce n'est pas d'attacher de la valeur à l'apparence esthétique (il s'en faut de beaucoup que nous le fassions assez), c'est bien plutôt de ne pas nous être encore élevés jusqu'à l'apparence pure, c'est de n'avoir pas encore assez distingué l'existence de son aspect extérieur et de n'avoir pas par cette distinction assuré à jamais les frontières respectives de l'une et de l'autre. Ce reproche, nous le mériterons aussi longtemps que nous ne saurons pas goûter la beauté de la nature vivante sans la désirer, admirer la beauté des arts d'imitation sans demander à quelle fin ils servent, – aussi longtemps que nous ne reconnâtrons pas à l'imagination un droit absolu d'imposer ses lois, et que par l'estime que nous manifesterons à ses œuvres nous ne lui montrons pas sa dignité.

[352]

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

**Briefe über die ästhetische
Erziehung des Menschen.**

Troisième partie : Lettres 17 à 27

Vingt-septième lettre

SOMMAIRE.

1. – *Pour que l'homme prenne à l'apparence un plaisir libre et désintéressé, il faut qu'une révolution se soit produite en lui, car sa tendance est de l'utiliser d'abord pour ses fins.*
 2. – *Lorsqu'il entre dans cette voie, on constate qu'il ne se contente plus de ce que le besoin exige, et qu'il réclame du superflu : superflu de matière d'abord, ensuite superflu qui s'ajoute à la matière et procure à l'instinct de jeu une jouissance esthétique.*
 3. – *L'exigence d'un superflu de matière qui est déjà tendance vers la liberté, on la constate chez les animaux lorsqu'ils gaspillent en mouvements inutiles une force surabondante, ou même dans la nature inanimée lorsqu'elle manifeste plus d'activité qu'il ne lui en faut pour sa conservation. La nature ou l'animal s'adonnent alors à un jeu physique qui est antérieur au jeu esthétique.*
 4. – *Chez l'homme le jeu de l'imagination commence par des associations d'images qui se succèdent sans contrainte, mais qui s'expliquent par des lois naturelles et appartiennent à sa vie animale. De ce jeu l'imagination passe au jeu proprement esthétique lorsqu'elle essaie de constituer de libres formes. Il faut pour cela une première intervention de l'esprit autonome et législateur qui soumet à son unité les processus arbitraires de l'imagination. L'instinct sensible fait toutefois opposition à l'instinct esthétique de jeu, ainsi qu'il apparaît dans la tendance qui porte un goût rudimentaire vers les objets surprenants, bizarres, grotesques. Ces objets, l'homme les recherche cependant parce qu'ils fournissent une matière à son activité et qu'ils peuvent être mis en forme par lui.*
 5. – *Puis un moment vient où l'homme veut plaire lui-même, d'abord par les choses qui lui appartiennent, ensuite par sa personne. Finalement la beauté devient en elle-même un objet de son aspiration. Le plaisir libre causé par des objets inutiles est pour lui un besoin et une joie.*
- [353]
6. – *La forme prend ainsi progressivement possession de son être extérieur d'abord, puis de son être intérieur ; le triomphe de la loi se manifeste en lui par l'harmonie qui s'introduit dans ses gestes et dans ses paroles.*

7. – *La beauté résout le conflit des tendances naturelles dans la vie des sexes en substituant la sympathie et l'amour au désir. Elle le résout également ou du moins elle tend à le résoudre dans la vie sociale, car elle tend à réconcilier ; elle incite à ménager la faiblesse et à redresser l'injustice.*

8. – *L'instinct de beauté travaille insensiblement à instaurer un royaume de l'apparence et du jeu dans lequel l'homme est, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la morale, affranchi de toute contrainte.*

9. – *Dans l'État esthétique l'homme n'enchaîne la liberté des autres hommes ni par un système juridique ni par des prescriptions morales, il est pour eux une forme belle, un objet de libre jeu et le rayonnement de liberté qui se dégage de son être beau rend les autres hommes libres.*

10. – *La beauté en créant de l'harmonie chez les hommes leur donne un caractère sociable et elle procure ainsi à l'État le fondement réel d'une société d'êtres sociables. Les hommes devenus esthétiques oublient leurs limites individuelles, deviennent des représentants de l'espèce et n'aperçoivent dans les autres hommes que l'espèce.*

11. – *Le goût d'une part fait sentir son influence sur l'instinct en forçant le désir à renoncer à son égoïsme et en obligeant ce qui est agréable à séduire l'esprit autant que les sens ; d'autre part, il exerce ses effets sur la partie raisonnable de l'âme, en amenant la loi morale à témoigner quelque confiance à la nature, et en transformant la connaissance abstruse en vérité de bon sens. Il fait tomber les chaînes du servage. En affranchissant tous les hommes, il les rend tous égaux.*

12. – *L'État de la belle apparence, s'il existe à titre de besoin dans toute âme délicate, ne peut avoir de réalité que dans quelques cénacles d'élite.*

[Retour à la table des matières](#)

Vous n'avez rien à redouter pour la réalité et la vérité si la haute conception de l'apparence esthétique que j'ai établie dans la Lettre précédente devait devenir universelle. [355] Elle ne le deviendra pas aussi longtemps que l'homme sera encore assez inculte pour pouvoir en abuser ; et si elle le devenait ce ne saurait être l'effet que d'une culture qui rendrait en même temps tout abus impossible. Pour que l'homme aspire à l'apparence autonome, il est nécessaire qu'il possède plus de faculté d'abstraction, plus de liberté de cœur, plus d'énergie de la volonté qu'il ne lui en faut pour se limiter à la réalité, et il ne s'y élèvera que s'il a déjà dépassé cette dernière. Aussi serait-il mal avisé de vouloir s'engager sur le chemin de l'idéal pour s'épargner celui de la réalité. De l'apparence telle que nous l'entendons ici il ne peut donc pas y avoir grand chose à craindre pour la réalité ; mais les dangers que l'apparence peut avoir à appréhender de la réalité ne sont que plus considérables. Enchaîné au monde maté-

riel, l'homme ne fait pendant longtemps qu'utiliser l'apparence à ses fins ; c'est ensuite seulement qu'il lui accorde dans le domaine de l'art idéal une personnalité propre. Pour qu'il en vienne là, il faut que se soit accomplie dans toute sa manière de sentir une révolution totale sans laquelle il ne se trouverait même pas sur la voie qui mène à l'idéal. Lorsque donc nous découvrons chez lui des traces d'une appréciation libre et désintéressée de la pure apparence, nous pouvons en conclure qu'un bouleversement de cet ordre s'est produit dans sa nature et que son humanité a, à proprement parler, commencé. Or des traces de ce genre sont véritablement déjà sensibles dans les premières tentatives rudimentaires qu'il consacre à l'embellissement de son existence, au risque même de la détériorer dans son contenu matériel. A partir du moment où, d'une façon toute générale, il s'est mis à préférer la forme à la matière et à risquer la réalité pour l'apparence (qu'il devra toutefois avoir reconnue pour telle), une brèche est ouverte dans le cercle de sa vie animale et il est engagé dans une voie sans fin.

Il ne se contente plus de ce qui suffit, à la nature et de ce que le besoin réclame ; il demande du superflu ; ce [357] n'est d'abord sans doute qu'un superflu de matière pour dissimuler au désir ses limites et assurer la persistance de la jouissance au delà du besoin présent ; mais bientôt c'est un superflu qui s'ajoute à la matière, un surcroît esthétique destiné à donner satisfaction à l'instinct formel lui aussi et à élargir la jouissance au delà de tout besoin. Dans la mesure où il amasse seulement des réserves en vue d'un usage futur et où par avance son imagination en jouit, il dépasse bien le moment présent, mais sans sortir des limites du temps en général ; il jouit davantage, mais il ne jouit pas d'une autre manière. Dans la mesure au contraire où il incorpore la forme à sa jouissance et où il est attentif aux dehors des objets qui satisfont ses désirs, il n'a pas seulement accru l'étendue et le degré de sa jouissance, il en a aussi ennobli l'espèce.

Sans doute la nature a-t-elle donné plus que le nécessaire même à l'être qui est dénué de raison, et a-t-elle dans les ténèbres de la vie animale répandu une lueur de liberté. Lorsque le lion n'est pas torturé par la faim et qu'aucune bête de proie ne le provoque au combat, sa force inactive se crée elle-même un objet ; il remplit d'un rugissement audacieux le désert qui en répercuté l'écho et son énergie exubérante jouit d'elle-même en se dépensant sans but. Dans sa joie de vivre l'insecte tournoie aux rayons du soleil, et ce n'est pas non plus le cri

de l'avidité que nous percevons dans le chant mélodieux de l'oiseau. Dans ces mouvements il y a incontestablement de la liberté ; liberté toutefois non à l'égard du besoin en général, mais à l'égard d'un besoin précis, d'un besoin extérieur. L'animal travaille quand une privation est le ressort de son activité, et il joue quand ce ressort est une pléthore de force, quand une surabondance de vie se stimule elle-même à l'activité. Dans la nature inanimée elle aussi on constate une semblable prodigalité de forces ainsi qu'une indétermination des destinations et des fins que l'on pourrait fort bien appeler jeu dans le sens matériel de ce mot. L'arbre pousse d'innombrables boutures qui périssent sans s'être épanouies, et il étend beaucoup [359] plus de racines, de rameaux et de feuilles en quête de nourriture qu'il n'en utilise pour la conservation de son individu et de son espèce. Ce que de sa plénitude prodigue il restitue au royaume de la nature sans en avoir usé ni joui, c'est cela même que les êtres vivants ont le droit de gaspiller en mouvements joyeux. Ainsi la nature prélude-t-elle dans son empire matériel déjà à l'activité illimitée et supprime-t-elle partiellement dans ce domaine déjà les entraves dont elle s'affranchit complètement dans le monde de la forme. De la contrainte du besoin, c'est-à-dire du sérieux de la vie physique, elle passe par la contrainte du superflu, c'est-à-dire par le jeu physique, au jeu esthétique ; et avant de s'élever au-dessus des entraves de toute fin à la liberté supérieure de la beauté, elle approche déjà, à une distance lointaine à tout le moins, de cette indépendance, lorsqu'elle se donne le libre mouvement qui est pour elle-même à la fois une fin et un moyen.

De même que les organes corporels de l'homme, son imagination a, elle aussi, son libre mouvement et son jeu physique, dans lequel, sans aucun égard à la forme, elle jouit seulement de sa force autonome et de son indépendance de toute entrave. Dans la mesure où aucune considération de forme ne se mêle à ces jeux de la fantaisie et où tout leur charme est fait d'images qui se succèdent sans contrainte, ils appartiennent, bien qu'ils ne puissent être le partage que de l'homme, à sa vie animale ; ils attestent seulement sa libération de toute contrainte sensible extérieure ; ils ne permettent pas de conclure à l'existence en lui d'une force formative autonome ³⁴. De ce jeu où les idées se suc-

³⁴ La plupart des jeux [C'est des jeux de l'imagination qu'il s'agit (*Note du traducteur.*)] dont les processus se déroulent dans la vie de tous les jours se fondent entièrement sur ce sentiment de la libre succession des idées, ou du moins ils lui empruntent l'essentiel de leur charme.

cèdent librement, qui est encore d'une espèce toute matérielle et s'explique par de simples lois naturelles, l'imagination saute enfin, en essayant de constituer une libre forme, au jeu esthétique. Il faut appeler sa démarche un saut, parce qu'ici c'est une force entièrement nouvelle qui entre spontanément en action ; car ici pour la première fois l'esprit législateur intervient dans les activités d'un instinct [361] aveugle, soumet à son immuable unité éternelle le processus arbitraire de l'imagination, introduit son autonomie dans l'instabilité et son infini dans la vie sensible. Mais aussi longtemps que la nature brute, dont la seule loi est de passer sans trêve ni repos d'un changement à un autre, est encore trop puissante, elle essaiera d'opposer son arbitraire instable à la nécessité de l'esprit, son agitation à la stabilité de celui-ci, son indigence à son autonomie, son insatiabilité à sa sublime simplicité. Il en résultera que l'instinct esthétique de jeu sera dans ses premières tentatives à peine reconnaissable, car l'instinct sensible les traversera toujours de ses humeurs capricieuses et de ses désirs déréglés. C'est pourquoi l'on constate que le goût rudimentaire se saisit d'abord de ce qui est nouveau et surprenant, multicolore, aventureux et bizarre, violent et tourmenté ; il ne fuit rien autant que la simplicité et le calme. Il façonne des figures grotesques, il aime des transitions brusques, des formes luxuriantes, des contrastes criards, des lumières trop vives, des chants pathétiques. Dans cette période il appelle beau uniquement ce qui l'excite et ce qui lui fournit de la matière, ce qui toutefois l'excite à une résistance autonome et lui fournit de la matière pour une mise en forme possible, car autrement ce ne serait pas de la beauté, même pour lui. Un changement remarquable s'est donc produit dans la forme de ses jugements ; il cherche les objets précités parce qu'ils procurent une matière non à sa passivité mais à son activité ; ils ne lui plaisent pas parce qu'ils répondent à un besoin, mais par-

Considéré en lui-même, ce sentiment témoigne peu en faveur d'une nature supérieure, et ce sont justement les tempéraments les plus mous qui ont coutume de s'abandonner à ce libre flux d'images ; mais il n'en reste pas moins que cette indépendance de l'imagination à l'égard de toute impression extérieure est cependant la condition négative de son pouvoir créateur. C'est seulement en s'arrachant à la réalité que la force formative s'élève à l'idéal, et avant que l'imagination puisse par sa qualité productrice agir selon ses propres lois, il faut que dans son processus reproducteur déjà elle se soit libérée de la sujétion à des lois étrangères. Sans doute y a-t-il un grand pas encore à faire pour aller de la simple absence de lois à une législation intérieure autonome, et il est nécessaire qu'une force tout à fait nouvelle, la faculté des idées, intervienne ici dans le jeu – mais cette force peut du moins se développer désormais avec une plus grande facilité, car les sens ne la contrarient pas et l'indétermination est au moins négativement à la limite de l'infini.

ce qu'ils satisfont à une loi qui, doucement encore, fait entendre sa voix dans sa poitrine.

Bientôt il ne lui suffit plus que les choses lui plaisent ; il veut plaire lui-même ; il ne le veut sans doute d'abord que par les choses qui lui appartiennent ; il le veut finalement par ce qu'il est. Les objets qu'il possède, ceux qu'il produit, ne doivent plus seulement porter les traces de leur assujettissement à un but, manifester méticuleusement leur destination par leur forme ; outre la fonction [363] qui est leur fin, il faut qu'ils reflètent l'intelligence ingénieuse qui les a conçus, la main qui les a exécutés avec amour, l'esprit enjoué et libre qui les a choisis et construits. Le vieux Germain recherche maintenant des peaux de bêtes plus luisantes, des ramures plus magnifiques, des cornes à boire plus élégantes ; le Calédonien choisit pour ses fêtes les coquillages les plus jolis. Les armes elles-mêmes n'ont plus le droit d'être seulement des objets de terreur ; elles doivent plaire, et le baudrier artistement travaillé prétend attirer l'attention autant que la lame meurtrière du glaive. Finalement, l'instinct de jeu, devenu plus libre, ne se contente plus de mettre de la superfluité belle dans les objets nécessaires ; il s'affranchit complètement des entraves du besoin, et la beauté commence à être elle-même un objet de son aspiration. Il se pare. Le plaisir libre compte au nombre de ses besoins, et l'inutilité est bientôt la meilleure partie de ses joies.

Après qu'elle s'est ainsi peu à peu approchée de l'homme par le dehors, dans sa demeure, dans ses ustensiles domestiques, dans ses vêtements, la forme entreprend enfin de s'emparer de lui-même et de transformer d'abord son être extérieur, puis en dernier lieu son être intérieur également. Les bonds désordonnés de la joie deviennent danse, le geste informe se mue en un gracieux et harmonieux langage de signes ; les sons qui expriment confusément les sentiments se développent ; ils commencent à s'astreindre au rythme et à s'assouplir en mélodies. Tandis que l'armée troyenne se précipitait au combat en poussant, telle une troupe de grues, des cris perçants, l'armée grecque s'y porte en silence et en marchant à pas nobles. D'un côté le spectacle d'une exubérance de forces aveugles ; de l'autre celui de la forme triomphante et de la majesté simple de la loi.

Une nécessité plus belle attache maintenant les sexes l'un à l'autre et la participation des cœurs contribue à maintenir leur association, tandis que le désir ne noue d'alliance qu'au gré de ses caprices et de

sa versatilité. [365] Libérés de leurs tristes entraves, l'œil rasséréné saisit la forme et l'âme pénètre l'âme ; au lieu d'un échange égoïste de voluptés, il s'établit une communication généreuse de mutuelle inclination. Le désir s'élargit et se hausse à l'amour à mesure que dans son objet il voit poindre l'humanité ; l'on méprise de prendre sur les sens un avantage inférieur, afin de remporter sur la volonté une victoire plus noble. Le besoin de plaire soumet l'homme fort à la juridiction délicate du goût ; il peut dérober la volupté, mais l'amour doit être un don. Pour conquérir ce prix supérieur il peut lutter par la forme seulement, non par la matière. Il doit cesser d'user de sa force pour agir sur le sentiment et s'exposer par son apparence extérieure au jugement de l'intelligence ; il doit laisser de la liberté parce qu'il veut plaire à la liberté. De même que la beauté résout le conflit des tendances naturelles dans le cas le plus simple et le plus clair, celui de l'éternelle opposition des sexes, elle les résout également (ou du moins elle tend à le résoudre) dans les complications de l'organisme social, et, sur le modèle de la libre association qu'elle a nouée entre la force masculine et la douceur féminine, elle aspire à réconcilier dans le monde moral tout ce qui est douceur avec tout ce qui est violence. Désormais la faiblesse devient sacrée et la force qui ne se maîtrise pas déshonore ; on corrige l'injustice de la nature par la générosité de mœurs chevaleresques. Celui qui ne se laisse jamais effrayer par la force est désarmé par le rougissement gracieux de la pudeur, et des larmes éteignent un désir de vengeance qu'aucun sang ne pouvait apaiser. La haine elle-même est attentive à la voix délicate de l'honneur ; le glaive du vainqueur épargne un ennemi désarmé, et le feu d'un foyer hospitalier flambe pour l'étranger sur le rivage redouté où il n'était autrefois reçu que par la main du meurtrier.

Au sein de l'empire redoutable des forces et du royaume sacré des lois, l'instinct plastique de beauté travaille insensiblement à instaurer un troisième et radieux [367] royaume, celui de l'apparence et du jeu, dans lequel il affranchit l'homme des chaînes de toutes les circonstances et le délivre, dans l'ordre de la nature comme dans celui de la morale, de tout ce qui s'appelle contrainte.

Si dans l'État dynamique des droits, c'est en tant que force que l'homme affronte l'homme et qu'il limite son action, si dans l'État éthique des devoirs il se dresse contre lui avec la majesté de la loi et enchaîne sa volonté, il n'a dans la sphère des relations belles, dans

l'État esthétique, le droit de lui apparaître qu'en tant que forme et de ne s'affirmer devant lui qu'en tant qu'objet de libre jeu. Donner de la liberté par le moyen de la liberté est le principe fondamental de cet empire.

L'État dynamique peut rendre la société seulement possible en maîtrisant la nature par des forces naturelles ; l'État éthique peut la rendre seulement nécessaire (moralement) en soumettant la volonté individuelle à la volonté générale ; l'État esthétique seul peut la rendre réelle parce qu'il accomplit la volonté de tous par le moyen de la nature des individus. S'il est vrai que le besoin déjà contraint l'homme à entrer en société, et si la raison lui inculque des principes de sociabilité, la beauté seule peut lui communiquer un caractère sociable. Le goût seul met de l'harmonie dans la société parce qu'il crée de l'harmonie dans l'individu. Toutes les autres formes de la perception fragmentent l'homme parce qu'elles se fondent exclusivement soit sur la partie de son être qui est vie sensible, soit sur celle qui est vie spirituelle ; seule la perception de la beauté fait de lui une totalité, parce qu'elle oblige ses deux natures à s'harmoniser en un tout. Toutes les autres formes de relations divisent la société parce qu'elles sont exclusivement en rapport soit avec la réceptivité spécifique, soit avec l'activité spécifique de ses différents membres, c'est-à-dire avec ce qui les distingue les uns des autres ; seules les relations fondées sur la beauté unissent la société, parce qu'elles se rapportent à ce qui est commun à tous. C'est [369] seulement en tant qu'individus que nous goûtons les joies des sens, et l'espèce qui nous est immanente n'y a aucune part ; nous ne pouvons donc pas élargir nos joies sensibles aux proportions de joies universelles parce que nous ne pouvons pas donner l'universalité à notre individu. C'est seulement en tant qu'espèce que nous goûtons les joies de la connaissance et en les goûtant nous éliminons soigneusement de notre jugement toute trace de notre particularité individuelle ; nous ne pouvons donc pas rendre universelles nos joies raisonnables parce que nous ne pouvons pas exclure du jugement d'autrui comme nous le faisons du nôtre, les traces de particularité individuelle. De la beauté seule nous jouissons à la fois en tant qu'individu et en tant qu'espèce, c'est-à-dire en tant que représentants de l'espèce. Le bien sensible ne peut procurer le bonheur qu'à l'individu, car il se fonde sur une appropriation qui entraîne toujours une exclusion ; il ne peut en outre procurer à cet individu qu'un bon-

heur fragmentaire, parce que sa personnalité n'y a pas de part. Le bien absolu ne peut procurer le bonheur que dans des conditions dont on ne peut pas présumer l'existence chez tous les hommes ; car la vérité n'est le prix que de l'abnégation et seul un cœur pur croit à la volonté pure. La beauté seule procure le bonheur à tous les hommes, et tout être oublie ses limites dès qu'il subit son charme.

Aucun privilège, aucune dictature ne sont tolérés pour autant que le goût règne et que l'apparence belle accroît son empire. Cet empire s'étend vers les régions supérieures jusqu'au territoire où la raison règne avec une nécessité inconditionnée et où prend fin tout ce qui est matière ; il s'étend vers les régions inférieures jusqu'à la terre où l'instinct naturel gouverne en exerçant une aveugle contrainte et où la forme ne commence pas encore ; même à ces confins les plus extrêmes où le goût est dépossédé du pouvoir législatif, il ne se laisse pas arracher l'exécutif. Le désir insociable est forcé de renoncer à son égoïsme et l'agréable qui autrement ne séduit [371] que les sens doit jeter sur les esprits aussi les lacets de sa grâce. Il faut que la voix sévère de la nécessité, le devoir, modifie son formulaire réprobateur qui n'est justifié que par la résistance, et qu'il honore la bonne volonté de la nature en lui témoignant une confiance plus généreuse. Loin des arcanes de la science, le goût amène la connaissance au grand jour du sens commun et il transforme ce qui est l'apanage des écoles en un bien commun à toute la société humaine. Sur le domaine du goût le génie le plus puissant lui-même doit se départir de sa majesté souveraine et s'abaisser familièrement au niveau de l'âme des enfants. La force doit se laisser enchaîner par les Grâces et le lion altier se laisser tenir en bride par le dieu Amour. En retour, le goût étend sur le besoin physique dont la nudité offense la dignité des esprits libres, son voile adoucissant et il nous dissimule sous un aimable mirage de liberté, la déshonorante parenté qui l'attache à la matière. L'art servile qui travaille pour un salaire acquiert grâce à lui des ailes et s'envole loin de la poussière ; au contact de sa baguette, les chaînes du servage tombent des choses inanimées comme des êtres vivants. Dans l'État esthétique, tout le monde, le manœuvre lui-même qui n'est qu'un instrument, est un libre citoyen dont les droits sont égaux à ceux du plus noble, et l'entendement qui plie brutalement à ses desseins la masse résignée, est ici mis dans l'obligation de lui demander son assentiment. Ici donc, dans le royaume de l'apparence esthétique, l'idéal

d'égalité a une existence effective, lui que les illuminés aimeraient tant voir réalisé dans son essence même ; et s'il est vrai que c'est à proximité des trônes que les belles manières se développent le plus tôt et le plus parfaitement, ne faut-il pas reconnaître là encore la main de la Destinée bienveillante qui dans le monde réel semble souvent n'assujettir l'homme à des limites que pour le presser de s'élever à un monde idéal ?

Mais un tel État de la belle apparence existe-t-il donc et où le trouve-t-on ? Il existe à titre de besoin dans toute [373] âme délicate ; à titre de réalité sans doute ne le trouvera-t-on comme la pure Eglise et la pure République que dans un petit nombre de cénacles d'élite où l'homme se propose dans sa conduite non pas d'imiter sans esprit des mœurs étrangères, mais d'obéir à sa propre nature belle, où il avance à travers les situations les plus compliquées avec une audacieuse simplicité et une innocence tranquille, où enfin il n'a pas besoin de léser la liberté d'autrui pour affirmer la sienne ni de renier sa dignité pour manifester de la grâce.

Fin du texte