

Université de Montréal

La question de l'intersubjectivité  
dans les  
*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Friedrich Schiller

par  
Dominique Lepage

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en Philosophie option recherche

Août 2005



© Dominique Lepage, 2005

B

29

U54

2006

V. 013

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La question de l'intersubjectivité  
dans les  
*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Friedrich Schiller

présenté par :

Dominique Lepage

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché  
président-rapporteur

Daniel Dumouchel  
directeur de recherche

Bettina Bergo  
membre du jury

La question de l'intersubjectivité dans les  
*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Friedrich Schiller

Philosophie – subjectivité – société – politique – communicabilité

Schiller est célèbre surtout pour ses idées sur la beauté et sur la liberté, thématiques qui se rejoignent dans la problématique, fondamentale pour l'auteur, des rapports entre les hommes.

Dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794-95), il explique que le rétablissement de rapports sains entre gouvernants et gouvernés ainsi que l'abolition de l'égoïsme dominant dans la société moderne reposent sur la formation de l'individu. L'éducation prend pour lui une grande importance, en quoi il s'inscrit dans l'esprit des Lumières et de l'*Aufklärung*.

Schiller pose la question du lien entre l'esthétique et le politique, qui ne peut se poser qu'en rapport avec sa conception de la subjectivité. Par là, c'est le lien fondamental entre la beauté et l'intersubjectivité, dont il a depuis longtemps une forte intuition, que Schiller entreprend de systématiser – reprenant certaines idées kantienne relatives à la communicabilité esthétique. Dans les *Lettres*, cette question est traitée sur plusieurs plans: celui des rapports entre les individus, celui de la collectivité – comprise tantôt comme société, tantôt comme État politique – et celui du rapport de l'individu à cette collectivité. Dans ce mémoire, nous tentons de comprendre comment ce complexe de relations constituant la vie sociale et esthétique peut être compris, et même comment la perspective de l'intersubjectivité peut jeter une lumière sur les enjeux de l'esthétique schillérienne.

The Question of Intersubjectivity in  
*On the Aesthetic Education of Man in a series of Letters* by Friedrich Schiller

Philosophy – subjectivity – society – politics – communicability

Schiller is most famous for his ideas on beauty and freedom. Yet, in fact, these two themes very often meet another, also central to the author's philosophy, namely that of interactions between men.

In the *Letters on the Aesthetic Education of Man* (1794-95), Schiller explains that the remedy for the troubled relationship between the governed and governing people, and for the prevailing selfishness in modern society, is found in the development of the individual. Therefore, education is of the utmost importance to this author who, in that, shares in the spirit of the Enlightenment and of the *Aufklärung*.

Schiller discusses the connection between aesthetics and politics, a question which can only be addressed through his conception of human subjectivity. By establishing this connection, Schiller tries to expound the fundamental link between beauty and intersubjectivity, of which he long had had a strong intuition – thus borrowing from certain Kantian ideas on aesthetic communicability. In the *Letters*, this question is addressed on various levels : the interaction between individuals, the collectivity – understood as a society or a political State – and the relationship between the individual and that collectivity. This thesis examines how the complex of relations that constitute the scheme of social and aesthetic life can be understood, and how the perspective of intersubjectivity can help us understand the significance of Schiller's aesthetics.

## TABLE DES MATIÈRES

<u>INTRODUCTION</u>	<u>p. 1</u>
<i>Problématique.....p. 5</i>	
<i>Plan du mémoire.....p. 6</i>	
Considérations méthodologiques	p. 7
 <u>CHAPITRE 1 : LA DÉFINITION DU BEAU ET LA CONCEPTION DU SUJET</u>	 <u>p. 11</u>
La définition transcendantale de l'homme	p. 11
<i>Le dualisme humain.....p. 11</i>	
<i>Le rapport entre les deux natures.....p. 13</i>	
<i>Le problème de l'unité de l'être humain (p. 15)</i>	
L'idéal esthétique et l'instinct de jeu	p. 17
<i>Le terme de jeu.....p. 18</i>	
<i>Le statut de l'instinct de jeu.....p. 20</i>	
L'idéal et la réalité.....p. 22	
Le sublime dans les <i>Lettres</i> : les beautés énergique et apaisante.....p. 26	
<i>Le caractère dynamique de l'instinct de jeu.....p. 28</i>	
La Beauté	p. 29
<i>Le vrai.....p. 30</i>	
<i>Le bien.....p. 31</i>	
La culture esthétique	p. 34
 <u>CHAPITRE II : L'INTERSUBJECTIVITÉ ESTHÉTIQUE</u>	 <u>p. 36</u>
Le rapport à autrui selon l'état de l'homme	p. 36
<i>L'état physique.....p. 36</i>	
<i>Sauvagerie et barbarie (p. 37)</i>	
<i>L'état esthétique.....p. 38</i>	
<i>L'état moral.....p. 39</i>	
La communicabilité esthétique et la sociabilité	p. 42
<i>La connaissance esthétique.....p. 43</i>	
<i>La sensibilité esthétique.....p. 44</i>	
La place du sentiment dans l'intersubjectivité	p. 45
<i>La sociabilité.....p. 45</i>	
<i>L'amour.....p. 47</i>	
La représentation et la reconnaissance de l'humanité	p. 50
<i>La représentation de soi.....p. 50</i>	
<i>La représentation d'autrui :</i>	
<i>les manifestations sensibles de l'humanité.....p. 54</i>	
<i>La beauté et la grâce (p. 55), Le sublime et la dignité (p. 56)</i>	
<i>Le beau dans la nature, dans l'art et dans l'homme.....p. 57</i>	
<i>La nature (p. 58), L'homme (p. 59), L'art (p. 60)</i>	
<i>La beauté comme signe ou symbole de la moralité?.....p. 60</i>	
L'importance du beau pour l'intersubjectivité	p. 62
<i>On ne traite pas autrui comme soi-même.....p. 64</i>	
<i>Le beau dans la société.....p. 66</i>	

<u>CHAPITRE III : LE PROJET SOCIO-POLITIQUE DE SCHILLER</u>	<u>p. 67</u>
<i>Portrait et critique de l'État actuel.....p. 67</i>	
<i>Les ambiguïtés entourant     le projet socio-politique des Lettres.....p. 68</i>	
<u>Le politique</u>	<u>p. 70</u>
Le rapport entre l'individu et l'État	p. 70
<i>Les exigences pour l'État.....p. 71</i>	
Conceptions politiques	p. 72
<i>Les métaphores politiques.....p. 74</i>	
<i>L'idéal d'égalité.....p. 76</i>	
<i>Le droit et le devoir.....p. 77</i>	
<i>L'espace public.....p. 79</i>	
<u>La philosophie de l'histoire</u>	<u>p. 82</u>
Les formes de l'État	p. 83
Progrès historique, culture et civilisation	p. 84
<i>Le modèle grec.....p. 86</i>	
<i>L'État esthétique : un moyen ou une fin? .....p. 88</i>	
Interventionnisme historique : l'artiste homme d'État	p. 90
<i>L'artiste.....p. 92</i>	
<i>L'éducation esthétique.....p. 93</i>	
<u>CONCLUSION</u>	<u>p. 96</u>
<i>Le projet des Lettres est-il utopique? .....p. 96</i>	
<i>Le réformisme conservateur de Schiller.....p. 97</i>	
 Bibliographie	 p. 100

## Remerciements

Je remercie mon directeur de recherche, Daniel Dumouchel, pour ses conseils et ses remarques éclairantes. Je remercie également Madame Doktor Professor Uta Kösser, pour ses commentaires et pour son soutien lors de mon séjour à l'Université de Leipzig. Ma gratitude va également à Sylveline Bourion pour sa lecture extrêmement minutieuse. J'adresse, enfin, un remerciement spécial à Russ Manitt pour ses commentaires tout au long de la rédaction de ce mémoire et pour son soutien constant.

«Les dieux sont bienheureux par l'amour!... par l'amour, les hommes sont égaux aux dieux!»  
 - «*Le triomphe de l'amour*», ~1781 (trad. Régnier, p.434.)

«Heureux! Heureux! Je t'ai trouvé! À toi, parmi des millions d'êtres, je me suis attaché, à moi, parmi des millions d'êtres, tu appartiens [...] Ce n'est qu'en toi que je m'admire... Dans les traits de l'ami cette terre, si belle, se peint plus belle encore; le ciel s'y reflète plus pur, plus enchanteur»  
 - «*L'Amitié*», 1781 (trad. Régnier, p.439)

«Quel triomphe pour toi, Nature [...], quand les hommes de toutes les classes, de toutes les zones, de toutes les conditions, secouant le joug du raffinement et de la mode, délivrés de toute tyrannie du sort, fraternellement unis par une commune sympathie, se fondant de nouveau en une seule famille, oublient eux et le monde, et se rapprochent de leur céleste origine!»  
 - «*Le théâtre considéré comme une institution morale*», 1785 (trad. Régnier, p.305.)

«Nous appelons cette attirance bienveillance – amour; un sentiment qui est inséparable de la grâce et de la beauté. [...] On peut dire du respect qu'il s'incline devant son objet; de l'amour, qu'il tend vers le sien; du désir, qu'il se précipite sur lui.»  
 - «*De la Grâce et de la dignité*», 1793 (p.53-54)

«Seules les relations fondées sur la beauté unissent la société, parce qu'elles se rapportent à ce qui est commun à tous.»  
 - *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, 1794-95 (*Lettre 27*, §10, p.367)

«Paysans! Confédérés! Recevez-moi dans votre alliance : je suis heureuse d'être la première qui ait trouvé protection dans le pays de la liberté. Entre vos vaillantes mains je dépose mon droit : voulez-vous me protéger comme votre concitoyenne?»  
 - *Wilhelm Tell*, 1804 (*Acte 5, scène III*, p.141)

## – INTRODUCTION –

Friedrich Schiller est célèbre surtout pour ses idées sur la beauté et sur la liberté. Pourtant, ces thématiques, à travers les divers angles et les divers médiums par lesquels elles sont abordées, se rejoignent généralement dans une problématique de première importance pour l'auteur, qui peut aisément être identifiée dans son œuvre comme une trame de fond, à savoir la question des rapports entre les hommes. De ses poèmes sur l'amitié et l'amour, de ses encensements d'une fraternité illuminée d'une joie presque mystique et ses éloges de la sympathie appartenant à la «philosophie de l'amour» de ses premières années de création; des tirades libérales du Marquis de Posa dans *Don Carlos* au cœur vaillant et dévoué de Wilhelm Tell, digne représentant de l'âme d'un peuple suisse solidaire et épris de liberté, en passant par les traités théoriques présentant la beauté comme vecteur privilégié de l'amour, de la sympathie et de la sociabilité, Schiller explore sous de nombreuses facettes cette thématique qui demeurera fondamentale dans l'ensemble de son œuvre et qu'il aborde le plus souvent dans une perspective esthétique. Dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794-95), ces idées culminent dans l'articulation, à travers une réflexion esthétique approfondie, d'un projet social et politique, dont la particularité sera, paradoxalement, de s'appuyer d'abord sur l'individu.

Schiller s'intéresse entre autres à la dimension affective des rapports humains, empruntant aux théories des passions développées au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais abordant cette question dans une perspective souvent idéaliste et parfois métaphysique. Les thèmes de l'amour et de l'amitié sont l'objet de ses premiers poèmes, et le conduit plus tard à aborder la question de la sociabilité, du rapport du sentiment au politique, dans la foulée, par exemple, de penseurs comme Hume ou Rousseau, mais également dans un esprit inspiré de Kant. Il se penche par ailleurs sur les rapports entre les citoyens et les gouvernements, plus particulièrement les gouvernants eux-mêmes – bien que ses positions politiques soient comme telles ambiguës –, s'inquiétant de ce que les excès de ces derniers puissent compromettre l'accomplissement de la perfection et du bonheur humains.

Quant à la façon dont il envisage les rapports humains, Schiller est bien sûr tributaire des idées de son temps. L'ensemble de sa pensée est modelé dans l'esprit d'une discipline en plein essor au XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui connaît alors en Allemagne un nouvel élan : l'esthétique. Schiller est entre autres très marqué par la lecture de la

*Critique de la faculté de juger* de Kant. Cependant, et malgré l'importance que Schiller accorde à cet auteur dans plusieurs de ses textes, Kant ne représente pas la seule influence philosophique de l'auteur : Fichte, Goethe, Rousseau, et de nombreux penseurs de l'esthétique dont Baumgarten, Burke, Lord Kames, Herder, Sulzer et Mendelssohn, sont présents dans les textes de Schiller. Celui-ci, d'une jeunesse marquée par le *Sturm und Drang*, en passant par l'université d'Iéna où il enseignera l'histoire et fera la connaissance de plusieurs des intellectuels importants de l'époque, s'intégrera par la suite, par son amitié avec Goethe, au milieu intellectuel du classicisme de Weimar, et même au courant idéaliste se développant en Allemagne dans la foulée de la philosophie critique transcendantale de Kant. Schiller s'inscrit dans le dialogue philosophique sur l'esthétique ayant cours depuis le début du siècle, dont on dit souvent, à l'aube du romantisme, qu'il réalise une sorte de synthèse. Cela dit, on juge parfois aussi éclairant de rattacher sa pensée aux traditions philosophiques, plus larges encore, du néo-platonisme et de l'humanisme hérité de la Renaissance. Il importe toutefois de souligner, comme le font plusieurs de ses commentateurs, et comme il le fait lui-même dans les *Lettres*<sup>1</sup>, l'autonomie et l'originalité de la pensée de Schiller. C'est très souvent dans la mesure où elles lui permettent de développer sa propre pensée qu'il recourt aux idées d'autres auteurs.

Par ailleurs, les *Lettres* sont marquées par les événements relatifs à la Terreur jacobine, qui sévit de l'autre côté du Rhin à l'époque de leur rédaction et de leur parution. Celles-ci contiennent une prise de position (formulée, il est vrai, en termes relativement peu politiques) par rapport aux événements en cours, en quoi Schiller rejoint les nombreux intellectuels allemands se passionnant et se positionnant à l'époque dans ce vaste débat. Celui-ci, cependant, s'oppose davantage aux moyens qu'aux fins poursuivies. Schiller introduit les *Lettres*<sup>2</sup> comme une réplique aux procédés révolutionnaires, et comme un projet alternatif, fondé sur une *éducation esthétique*.

Pour Schiller, le rétablissement de rapports sains entre gouvernants et gouvernés ainsi que l'abolition de l'égoïsme dominant reposent sur la formation de l'individu, de sorte que l'éducation prend pour lui une très grande importance. Il

---

<sup>1</sup> «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.» (Lettre 1, §2, p. 83)

<sup>2</sup> Plus particulièrement dans les Lettres 1 à 9 et la Lettre 27.

s'inscrit en cela dans l'esprit des Lumières et de l'*Aufklärung*, où les questions de la pédagogie et de la formation de l'individu, de même que du rôle formateur de l'art, sont centrales : parmi les contemporains de Schiller, Kant, Fichte, Humboldt et Goethe – pour n'en nommer que quelques-uns – s'intéressent à ces questions. De la *Popularphilosophie* allemande à la Franc-maçonnerie, en passant par les idées sur le caractère formateur du théâtre, par exemple de Diderot ou de Lessing, ou encore par la théorie de Rousseau, les intellectuels de l'époque voient dans l'éducation et la culture de l'individu la voie privilégiée du perfectionnement humain. Pour Schiller, l'éducation de l'homme trouve un appui essentiel dans les beaux-arts (particulièrement le théâtre, qui est son médium privilégié), mais également dans la connaissance de l'histoire et même dans l'accès à une culture scientifique et philosophique de base. S'inscrivant dans une lignée résolument humaniste, Schiller privilégie une éducation holistique permettant à chaque individu de cultiver l'ensemble de ses facultés et de s'élever à une humanité complète et vertueuse, de développer une pensée critique autonome, et possiblement de prendre part aux débats sociaux et politiques.

La fondation de la revue *Les Heures* en 1794 dans laquelle seront publiées les *Lettres* est l'un des projets par lesquels l'auteur s'engage, précisément dans cet esprit, à la diffusion de la culture.<sup>3</sup> L'annonce rédigée par Schiller pour la revue indique bien comment il envisage les questions de la transmission de la culture et de l'éducation des hommes :

« Cette revue s'étendra à tout ce qui peut être traité avec goût et dans un esprit philosophique, c'est dire qu'elle sera ouverte aussi bien aux recherches philosophiques qu'aux productions historiques et poétiques. Tout ce qui n'intéresse que le lecteur purement érudit, comme tout ce qui ne satisfait que le lecteur franchement ignorant en sera exclu; la revue s'interdira surtout d'une manière absolue ce qui a trait à la religion officielle et à la constitution politique. Elle est dédiée au *beau* monde pour qu'il s'instruise et se forme et au monde savant pour une libre recherche de la vérité et un fructueux échange d'idées. En s'efforçant d'enrichir la science elle-même grâce au contenu substantiel de la revue, on espère du même coup étendre le cercle des lecteurs grâce à la forme. » (Correspondance Goethe-Schiller, tome I, p. 40)

Devant l'état de son époque, dont il trace au début des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* un portrait à la fois sévère et optimiste, Schiller constate d'une part le besoin d'une réforme politique de l'État et d'autre part les faiblesses de la méthode révolutionnaire consistant à renverser l'État existant pour le remplacer par de nouvelles institutions. Une méthode aussi radicale et violente commet l'inacceptable excès du sacrifice d'individus au profit d'un idéal, et elle omet selon l'auteur de

<sup>3</sup> Schiller est très actif, à cette époque, dans les activités éditoriales afférentes à la publication de cette revue, pour laquelle il collabore étroitement avec Goethe, entre autres.

préparer d'abord la possibilité *morale* de la viabilité d'un État éthique, c'est-à-dire d'élever les individus qui porteront les nouvelles institutions au niveau moral que ces dernières devront maintenir. Un tel État ne peut être fondé uniquement de manière institutionnelle, mais doit l'être d'abord sur le caractère réellement sociable des individus composant la communauté. L'auteur déplore, en effet, le règne de l'égoïsme et le culte de l'utilité dans la société moderne, qui menacent l'existence d'une communauté réelle entre les hommes. Dans l'ensemble, Schiller recherche autant l'harmonie intérieure de l'homme que l'harmonie entre les hommes : toutes deux sont considérées comme essentielles et sont liées par un rapport d'interdépendance.

Schiller développe une philosophie de l'homme aux multiples facettes, qui s'inscrit dans le cadre d'une pensée où l'esthétique tient lieu, en quelque sorte, de «philosophie première». En fait, l'esthétique est non seulement une discipline fondatrice pour Schiller, mais elle est celle par laquelle *toutes* les disciplines doivent recouvrer une unité originelle, de façon à orienter toute activité théorique et pratique vers une visée fondamentale de restauration de l'unité humaine, c'est-à-dire en l'homme lui-même, et *entre* les hommes. En effet, cette unité est compromise par la division des disciplines qui entretient une pensée fragmentaire de l'homme et en l'homme, de même que par les circonstances sociales, politiques, et même spirituelles dans lesquelles évolue l'homme moderne.<sup>4</sup>

*Les Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, auxquelles nous nous intéresserons particulièrement dans ce mémoire, représentent un moment de réflexion philosophique particulièrement intense et rigoureux dans le parcours intellectuel de Schiller, et constituent son effort théorique le plus important de fondation du lien entre l'esthétique et les rapports humains. Dans ce texte, la réflexion esthétique sur le sujet humain est intégrée à un projet de resserrement des liens sociaux.

C'est lors de la période allant, pour l'essentiel, de 1791 à 1797, qu'après avoir mis entre parenthèses ses activités de création dramaturgique avant d'y revenir en 1799, Schiller se consacre exclusivement à la réflexion théorique. Il entre à l'Université

---

<sup>4</sup> «Dès que d'un côté une séparation plus stricte des sciences, et de l'autre une division 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 des forces.» (Lettre 6, p. 121)

d'Iéna comme professeur d'histoire<sup>5</sup> en 1789 et se plongera ensuite davantage dans les recherches philosophiques qui feront naître plusieurs textes et traités sur l'esthétique, tous produits au cours de cette décennie. Cela dit, plusieurs des idées développées alors étaient déjà présentes – sous une forme moins systématique et sans doute moins achevée (souvent dans la forme poétique) – dans ses œuvres des années précédentes, et elles marqueront les œuvres dramaturgiques ultérieures. On pense tout particulièrement aux poèmes «Les Dieux de la Grèce» (1788) et «Les Artistes» (1788-89), mais également aux poèmes et autres textes appartenant à ce qu'on nomme la «philosophie de l'amour» des années 1780 («Le Triomphe de l'amour», «L'Amitié», etc.).

Parmi les textes d'esthétique les plus importants publiés par Schiller avant les *Lettres*, on compte le texte «De la Grâce et de la dignité» (1793), de même que la correspondance avec son ami Körner s'étendant de 1791 à 1793 et rassemblée sous le titre *Kallias ou de la beauté* (que Schiller n'a cependant pas publiée). Ce dernier texte contient la tentative de Schiller de donner à la beauté un fondement objectif alors que «Grâce et dignité» porte sur les effets et les manifestations de la beauté dans le sujet humain, tous deux contenant par ailleurs des critiques à l'endroit de la philosophie esthétique et morale de Kant. Suivront les ouvrages théoriques majeurs de Schiller, à savoir les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794-95), ainsi que *De la Poésie naïve et sentimentale* (1795-96), où l'auteur élabore la distinction entre le poète ancien et le poète moderne. Schiller publiera plus tard, en 1801, un texte intitulé «Sur le Sublime», rédigé à l'époque des *Lettres* et abordant des questions du même ordre.

### Problématique

Commentant au début des *Lettres* la situation politique ayant cours alors, l'auteur annonce la perspective politique d'un ouvrage qui se tourne cependant très tôt vers la nature du sujet humain. Schiller, en fin de compte, s'engagera à peine sur le terrain de la théorie politique comme telle. Néanmoins, cet angle de lecture demeure incontournable, ne serait-ce que dans la mesure où lui-même revendique la portée de son ouvrage dans ce domaine. Plus encore, c'est dans ce texte que Schiller prétend le plus clairement amener son esthétique sur le terrain du politique. Il faut donc prendre

---

<sup>5</sup> Son travail comme professeur d'histoire à Iéna a été l'occasion d'approfondir ses connaissances et ses réflexions sur l'histoire, qui très tôt ont été centrales dans son parcours intellectuel et artistique. Schiller, en effet, a plusieurs fois représenté des événements et personnages historiques dans ses pièces de théâtre. La philosophie de l'histoire sera en outre présente dans ses textes de philosophie esthétique.

soin de mesurer le poids politique réel de son projet, de définir quel sens prend chez lui le terme d'*État*, et de cerner quels aspects de la vie collective sont en général visés. Ce problème est ultimement celui du lien entre l'esthétique et le politique, qui constitue la pierre de touche des *Lettres* dans leur ensemble.

«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.»<sup>6</sup>

Cette question ne peut donc se poser qu'en rapport avec la conception du sujet développée par Schiller. Comment Schiller articule-t-il, à travers l'esthétique, le rapport entre l'individu et l'État? Comment la transformation de l'individu se répercutera-t-elle à l'échelle plus large de l'État ou de la collectivité? Il s'agit de préciser le rapport entre l'individu et l'État, et donc entre les deux niveaux de réflexion coexistant dans les *Lettres*, c'est-à-dire entre la nature du sujet d'une part, et le politique d'autre part. Par la mise en rapport de l'esthétique et du politique, c'est le lien fondamental entre la beauté et l'*intersubjectivité*, dont il a depuis longtemps une forte intuition, que Schiller entreprend de systématiser.

Nous utilisons, pour désigner le champ de notre recherche, le terme d'*intersubjectivité* : terme anachronique sans doute lorsqu'il s'agit d'une étude de Schiller,<sup>7</sup> mais qui a la vertu d'indiquer de façon concise l'angle de lecture que nous envisageons ici, à savoir celui des rapports entre les hommes tels qu'ils sont compris sur la base de la conception schillérienne du sujet, de la conception de la collectivité (politique), du rapport entre l'individu et la collectivité ou l'État, et des rapports entre les individus.

Dans ce mémoire, nous tentons de comprendre, là où Schiller lui-même n'est pas toujours clair et systématique, comment ce complexe de relations constituant la vie sociale et esthétique peut être compris, et même comment la perspective de l'*intersubjectivité* peut jeter une lumière sur les enjeux de l'esthétique schillérienne.

#### Plan du mémoire

Nous nous consacrerons, au premier chapitre, à la conception du sujet développée par Schiller, de même qu'à la théorie esthétique qui lui est inhérente. Nous jetterons

<sup>6</sup> Lettre 27, §10, p. 367.

<sup>7</sup> Ce terme apparaît avec Husserl. Nous ne prétendons cependant pas, pour notre part, faire de l'ouvrage de Schiller une lecture orientée par les principes de la phénoménologie telle que se développera à partir du XIXe siècle

ainsi les bases théoriques nécessaires à l'étude que nous ferons, au deuxième chapitre, de la conception des rapports intersubjectifs se dégageant de cette pensée, dans leur dimension affective, rationnelle et esthétique.

Cela nous permettra d'aborder, au troisième chapitre, la dimension socio-politique du projet esthétique de Schiller. Il sera alors question de l'humanité considérée comme *espèce* et de son histoire, c'est-à-dire du développement historique des facultés humaines, et donc des différentes formes que prend l'État et des modes de transition entre ces formes d'État, en rapport avec la condition de l'individu. Dans cette perspective, nous devons également évaluer la signification et la portée de la terminologie politique que Schiller utilise.

Nous entendons ici concentrer l'essentiel de nos efforts sur une compréhension interne des *Lettres* et nous ne rendrons pas compte de l'ensemble des jeux d'influence à travers lesquels se constitue cet ouvrage. Ce faisant, nous tenterons néanmoins de situer certaines des idées de Schiller par rapport notamment à deux figures philosophiques très présentes, bien que presque toujours implicitement, dans l'articulation des *Lettres*, à savoir Kant et Fichte.

#### CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* s'enchevêtrent de fort diverses perspectives théoriques. Schiller lui-même n'est pas toujours très clair en ce qui concerne la méthode qu'il utilise, le plan qu'il suit, l'approche ou la perspective qu'il adopte. Cependant, il nous paraît essentiel, avant de présenter ses thèses comme telles, de donner tout au moins un aperçu des différents niveaux de réflexion qui se croisent dans l'ouvrage – à la fois ceux que distingue l'auteur lui-même et ceux qu'y repèrent ses lecteurs et exégètes – et qui donc seront présents dans notre texte.

Schiller, au début des *Lettres*, déclare que son ouvrage s'inspire pour l'essentiel de la philosophie critique de Kant, dont il a été un lecteur assidu (particulièrement de la *Critique de la faculté de juger*). Toutefois, il apparaît au fil du texte – de même que dans les textes précédents – que les notions kantienne sont souvent reprises dans une perspective propre au poète et mises au service d'une tout autre réflexion.

La philosophie critique de Kant vise, en établissant un «tribunal de la Raison»,<sup>8</sup> à mettre au jour la structure, les limites et les conditions de possibilité de la connaissance humaine. Schiller, en cela fidèle à l'objectif kantien, affirme que le rôle de la

<sup>8</sup> Voir la Préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*, p. 33-34

philosophie transcendante n'est pas de comprendre les causes ou les fondements des choses (ce que recherche le métaphysicien), mais «d'établir les connaissances qui font comprendre la *possibilité de l'expérience*».<sup>9</sup> On retrouve même dans les *Lettres* l'idée d'un «tribunal de la Raison», dont Schiller élargit cependant la juridiction au domaine pratique, dans une perspective historique et politique, de telle sorte que connaissance et pratique y comparaissent de façon intimement liée. Le tribunal dont parle Schiller est établi devant l'urgence des événements historiques, politiques et intellectuels relatifs à la Révolution française,<sup>10</sup> qui appelle une réflexion où le destin de l'humanité entière doit être discuté :

«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 d'homme et de citoyen du monde; le résultat le concerne.» (Lettre 2, par.4, p. 89)

Schiller cherche à établir ce que l'on peut connaître de l'homme afin de déterminer le champ légitime de son action et l'orientation qu'il faut lui donner. La visée de l'homme doit être la réalisation de sa perfection à travers la beauté. Cette visée étant établie par la raison, la question devient : Comment et dans quelle mesure l'homme peut-il agir sur l'homme pour le transformer, le perfectionner?

Si Schiller élabore sa conception de l'homme sur le plan théorique, il s'efforce cependant de lier ces considérations au domaine de l'expérience. Là où il pose des idéaux ou définit des caractères inhérents à la nature humaine, il considère également comment ceux-ci se manifestent et peuvent se manifester dans l'expérience.

Schiller est donc loin d'être un kantien orthodoxe. On note par exemple que, bien qu'il emploie régulièrement le terme de *phénomène*, il ne recourt pas de manière systématique à la distinction kantienne fondamentale entre noumène et phénomène. On remarque souvent, chez lui, une tendance à traiter comme ontologiquement fondé ce dont, du point de vue de la critique transcendante, la portée légitime se limite aux

<sup>9</sup> Lettre 19, §9, p. 259. C'est nous qui soulignons.

<sup>10</sup> Notons que Kant se prononcera également au sujet de la Révolution française et de l'exigence de réflexion qu'elle impose aux spectateurs de ces événements, entre autres dans *Le Conflit des facultés* (1798) – ce texte est donc ultérieur aux *Lettres de Schiller*.

*conditions de possibilité* de l'expérience humaine.<sup>11</sup> Aussi, la métaphysique (dont la philosophie critique évalue les prétentions) n'est pas complètement absente de sa pensée. Ce qui chez Kant consiste en une division des facultés humaines tend souvent, chez Schiller, à prendre les accents d'un dualisme ontologique (entre le monde sensible et celui de la raison).<sup>12</sup> Par ailleurs, Schiller ne s'intéresse pas uniquement à la structure et au fonctionnement des facultés structurant l'expérience humaine, mais il cherche aussi à éclaircir, à travers la connaissance de ces facultés et des rapports qu'elles entretiennent, les mouvements de l'âme humaine. En effet, on retrouve également des éléments de psychologie et d'anthropologie dans les *Lettres*.

C'est ainsi que Schiller développe une théorie du sujet, centrée sur l'individu. Cela dit, sa réflexion s'applique par ailleurs aux mouvements de l'espèce humaine, auquel cas il recourt à des éléments de philosophie de l'histoire et de théorie politique.

Les *Lettres* rassemblent somme toute une grande variété de perspectives que l'auteur fait intervenir selon les besoins ou les moments de la réflexion. On peut, pour être respectueux de la diversité qui la caractérise, désigner sa pensée comme une «théorie intégrative de l'homme». C'est que Schiller lui-même n'est pas amateur des divisions épistémologiques, délimitant les terrains propres à chaque discipline. C'est au contraire l'une des caractéristiques de l'humanité moderne qu'il critique, celle-ci étant marquée dans son ensemble par la *division*, alors que l'idéal humain se situe, tout au contraire, dans l'*unité*.<sup>13</sup>

Si l'on peut cependant déceler un élément méthodologique constant dans la philosophie de Schiller, il se trouvera dans le mouvement même à travers lequel il

---

<sup>11</sup>Eva Schaper, entre autres, fait bien ressortir, dans son texte «Schiller's Kant: creative misunderstanding», les transformations des notions kantienne par Schiller, qui s'effectuent à deux niveaux. D'abord, il semble que la compréhension schillérienne des notions kantienne soit souvent inexacte. Toutefois, Schiller prétend bien dépasser Kant, et la pensée qu'il élabore à partir de sa compréhension de Kant, malgré l'échec, par exemple, de sa tentative de fournir une définition objective de la beauté dans le *Kallias*, n'est pas sans contenir une richesse philosophique tout à fait appréciable. Selon Schaper, la pensée de Schiller et ses mésinterprétations de Kant ne sont pas un échec, mais contribuent à faire ressortir certaines difficultés fondamentales de la pensée kantienne.

<sup>12</sup> C'est ce qui inspire une lecture comme celle de David Pugh, qui suggère que Schiller se rattache davantage à la tradition platonicienne qu'à celle des Lumières et de la philosophie critique kantienne.

<sup>13</sup> «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 [l'esprit spéculatif] ne pouvait que devenir la proie d'une subtilité vide, le second [l'esprit pratique] 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.» (Lettre 6, p. 121-127)

développe sa pensée. Celle-ci repose sur le dualisme fondamental de la nature humaine, sensible d'une part et raisonnable de l'autre, dont il s'agit de penser et de réaliser l'unité. Aussi, quelle que soit la problématique, l'auteur procède presque toujours dans cette perspective, à savoir celle d'un dualisme irréductible dont il tente de réconcilier les éléments à partir d'un troisième terme : éternité-temps, forme-matière, raison-sensibilité, intériorité-extériorité, personne-monde, etc.

Notons enfin que, si nos observations et notre perspective sur la méthode de Schiller doivent être suffisamment généreuses pour manifester une réceptivité à son propos, et pour permettre de comprendre sa perspective, sa façon de faire, elles ne doivent pas non plus tomber dans un discours apologétique : Schiller opère des glissements de sens, des omissions, des revirements théoriques qui entraînent des imprécisions dans lesquelles on trouve difficilement un éclaircissement de ses idées, et qui restreignent jusqu'à un certain point toute prétention à dégager une unité profonde de sa pensée. Nous aurons donc à tenir compte de plusieurs difficultés de cet ordre, sans pouvoir prétendre ici les résoudre.

## CHAPITRE I

### – LA DÉFINITION DU BEAU ET LA CONCEPTION DU SUJET –

La présentation de la conception schillérienne de l'homme nous mènera directement au cœur de sa philosophie esthétique, puisque c'est à partir du «pur concept d'humanité» que Schiller déduit le concept de beauté. Cette déduction étant élaborée à partir d'une terminologie philosophique et d'un appareil conceptuel souvent inspirés de Kant et de Fichte, et bien que Schiller développe à partir de là une pensée qui lui est propre, nous tenterons, en exposant sa théorie de l'homme, de souligner les divergences et les parallèles importants de sa pensée avec les leurs.

#### LA DÉFINITION TRANSCENDANTALE DE L'HOMME

La pensée de Schiller est marquée par une forte intuition de la dimension temporelle et historique de l'existence. L'auteur articule non seulement les rapports logiques entre les différentes facultés humaines, mais il les pense aussi sur le plan temporel. C'est là une dimension importante de sa pensée, et c'est sur cette vision dynamique de l'homme que sera fondé le projet d'éducation qui donne son titre à l'ouvrage.

#### Le dualisme humain

Schiller donne d'abord de l'homme la définition de base suivante : l'homme est «une *personne* dans un *état* déterminé». <sup>1</sup> Il est à la fois permanence et changement. Par la raison, il est éternel; par la sensibilité, il vit dans le temps, il change, il passe successivement d'un état à un autre. La personne est permanente et absolue. Il s'agit de la faculté d'autodétermination, d'autonomie en l'homme (en quoi l'on reconnaît la définition kantienne de la liberté). Par ailleurs, l'état, qui au contraire de la personne est fini, trouve *hors* de lui son fondement, il est la conséquence d'autre chose (dans la nature<sup>2</sup>). Ultimement, explique Schiller, il est la conséquence du *temps*, c'est-à-dire de

---

<sup>1</sup> Lettre 11, §5, p. 177. Le terme allemand *Zustand* est généralement traduit par celui d'*état* ou de *disposition*. Nous utiliserons indifféremment ces deux termes, afin d'alléger le texte. Notons par ailleurs que le terme *Staat*, traduit par celui d'*État* (désignant, de manière générale, l'État politique) est distingué en français par l'emploi d'une majuscule.

<sup>2</sup> Le terme de *nature* est particulièrement difficile à cerner chez Schiller, qui l'utilise en plusieurs sens différents. On en distingue au moins quatre dans les *Lettres* : 1) Le premier est relatif à la nature de l'homme qui, selon l'auteur, est composé de deux *natures* fondamentales. 2) Le second sens porte sur le monde matériel en général. 3) Le troisième désigne l'état des choses encore non transformées par l'homme, un état «brut» des choses et de l'homme lui-même. 4) Le quatrième implique la présence

la succession des phénomènes. Ces deux dimensions de l'homme correspondent à sa *nature raisonnable* et à sa *nature sensible*, irréductibles l'une à l'autre, et représentant en lui deux exigences *contraires* :

«De là [du complexe personne-état qui constitue l'homme] découlent deux exigences contraires qui sont posées à l'homme; ce sont les deux lois fondamentales de 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.» (Lettre 11, §9, p. 181)

Les domaines de l'action et de la connaissance sont tous deux pensés à travers ce dualisme.<sup>3</sup> Du point de vue de la connaissance, l'instinct sensible recherche la *réalité* des choses et l'instinct formel leur *nécessité*. Du point de vue de l'action, l'instinct sensible vise la préservation *de la vie* et l'instinct formel le maintien de la *dignité* (entendons ici : de la liberté morale en l'homme).

Dans les *Lettres*, Schiller élabore cette théorie de l'homme dans des termes inspirés de la *Doctrine de la science* de Fichte.<sup>4</sup> Ce dernier, en effet, formule en termes d'instincts<sup>5</sup> le dualisme entre sensibilité et raison tel qu'on le retrouve par ailleurs chez Kant. Le terme d'*instinct* démontre sans doute un caractère plus dynamique que la terminologie formaliste des facultés de connaître chez Kant, et en cela se prête mieux à la pensée de l'homme développée par Schiller, à savoir celle d'un être dynamique, historique, qui se transforme, est tirillé, etc. L'usage de ce vocabulaire lui permet également d'entrer en dialogue avec la pensée de Fichte.

Ainsi, les deux natures expriment leurs exigences en l'homme à travers des instincts, ceux-ci étant, explique Schiller, les seules forces motrices dans le monde:

«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*» (nous soulignons - Lettre 12, §1, p. 183)

L'instinct formel correspond en l'homme à l'*éternelle exigence* d'unité, de forme et d'autonomie posée par la nature raisonnable. Lorsque l'instinct formel domine en

---

d'une force providentielle et ordonnatrice du monde. Nous signalerons ce dernier sens par l'ajout d'une majuscule au terme *Nature*.

<sup>3</sup> Lettre 15, §7, p. 219.

<sup>4</sup> On retrouve des expressions d'un tel dualisme très tôt dans la pensée de Schiller, mais en comparaison des textes précédents, la nouveauté des *Lettres* tient en grande partie à cette formulation du dualisme. Cela dit, plus qu'une autre terminologie pour exprimer les mêmes idées, Schiller nous paraît avoir par là conféré aux prémisses de sa pensée une forme beaucoup plus explicite et systématique qu'auparavant. Xavier Léon suggère en outre que Schiller aurait fait un usage avant tout polémique de la terminologie fichtéenne, qu'il aurait employée dans le but de mieux critiquer l'auteur. (Voir *Fichte et son temps*, «Fichte à Iéna», p. 347-8)

<sup>5</sup> Il s'agit du terme allemand *Trieb*, parfois aussi traduit par «penchant» ou «tendance».

nous, explique Schiller, «nous ne sommes plus individus, mais espèce»<sup>6</sup>. La nature raisonnable constitue la dimension d'universalité en l'homme, alors que les caractères particuliers de l'individu sont déterminés par l'instinct sensible.

Ce dernier cherche à «insérer l'homme dans les limites du temps et à le transformer en matière». Il correspond à l'exigence de vie, de réalité, de diversité, posée par la nature sensible. L'instinct formel correspond aux sensations, aux désirs, aux *inclinations*. Il s'agit d'un instinct passif, en ce sens qu'il est celui par lequel l'homme *reçoit* des représentations du monde sensible, donc les déterminations qui lui sont imposées par la nature. Dans la mesure où le temps est une *succession* de réalités, souligne Schiller, l'homme est le plus limité dans son existence concrète, puisque ne s'y réalise qu'un possible à la fois, tout le reste demeurant, à cet instant, une virtualité.

#### Le rapport entre les deux natures

La nature de l'homme est donc fondamentalement et irréductiblement duelle. Les deux natures sont, explique Schiller, séparées par une *distance infinie*. Aussi, faute d'un possible contact, il ne peut y avoir entre elles de heurt ou d'affrontement.

Pourtant, et c'est précisément ce que soulignera Schiller, on observe la plupart du temps un déséquilibre entre ces deux instincts, auquel cas l'un est soumis à la contrainte de l'autre, et semble alors incapable de s'exprimer. Toute la réflexion de Schiller dans les *Lettres* consiste en la recherche d'une résolution du conflit entre les deux instincts. Or, comment l'auteur conçoit-il ce conflit des instincts, dans la mesure où il pose par ailleurs l'impossibilité de leur rencontre? Il s'agit là du problème du rapport entre les deux instincts, souvent très difficile à interpréter dans les *Lettres*, puisque Schiller ne fait pas toujours preuve de suffisamment de clarté et de cohérence. Nous tenterons néanmoins ici d'en faire ressortir les éléments les plus importants.

En fait les instincts ne «s'affrontent» pas directement. Schiller explique que tous deux s'appliquent à des objets différents. C'est en ce sens qu'ils peuvent être en contradiction sans se rencontrer :

«Il est vrai que ces deux 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 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.» (Lettre 13, §2, p. 193)

---

<sup>6</sup> Lettre 12, §6, p. 189.

Schiller précise que la Nature, ayant pourvu l'homme de ces deux instincts, ne veut pas d'antagonisme entre eux. Le conflit des deux instincts serait donc un fait humain, à savoir le résultat d'un usage ou d'une application inappropriée des facultés reçues de la Nature. Or un tel antagonisme est foncièrement nuisible à la liberté et au bonheur. C'est précisément la raison pour laquelle Schiller s'efforce de fonder l'accord des deux instincts, et de valoriser l'harmonie en l'homme. Cependant, le dualisme, et même l'antagonisme des instincts joue par ailleurs un rôle essentiel dans le développement humain. Il s'agit, comme nous le verrons plus loin, du ressort naturel du processus de civilisation, c'est-à-dire du «mécanisme» par lequel l'homme peut cultiver ses facultés – ce qui en ferait, somme toute, un fait à la fois naturel et humain, de sorte qu'il s'agit d'une structure essentielle de l'humanité.<sup>7</sup>

Cependant, le problème est encore complexifié par le fait que Schiller, défendant l'équilibre des instincts, ne soutient pas rigoureusement leur égalité. Tantôt il les présente comme ayant un statut égal au sein de la nature humaine, tantôt il trahit une tendance à les hiérarchiser, bien sûr au profit de l'instinct formel (généralement dans les termes de la morale kantienne).

Quelle que soit la perspective, les deux instincts se trouvent à la fois dans un rapport d'opposition irréductible et d'interdépendance fondamentale. Jamais un instinct ne s'efface complètement au profit de l'autre. L'un se manifeste toujours par rapport à l'autre. Il n'y a de changement, explique Schiller, que dans la mesure où s'y oppose un principe de permanence. L'humanité serait réduite à néant si l'un des instincts supplantait l'autre totalement.

De fait, lorsque que cette opposition des deux natures donne lieu à la préséance marquée de l'une sur l'autre, elle entraîne une humanité atrophiée, ni libre, ni heureuse, puisque partielle. Plus encore, étant donné la distance absolue qui sépare les

---

<sup>7</sup> Monique Castillo, entre autres, a fait tout particulièrement ressortir la tendance de Schiller à égaliser les deux instincts, et donc à revaloriser la sensibilité face à la raison. Ainsi, elle souligne le caractère fondamental du dualisme: «En conséquence le dualisme s'est systématisé et il s'est doublé: à un dualisme fondé en raison et opposé à la sensibilité vient s'ajouter un dualisme engendré par la sensibilité et opposé à la sécheresse des formes. La dualité ne figure plus une opposition complémentaire entre forme et matière, mais l'antagonisme actif de deux besoins originaux de la nature humaine: unir et dissocier, tendre et détendre, rendre actif et rendre passif, opposition qui peut se résumer dans la tension entre la volonté et l'amour» (p. 453). Par ailleurs, David Pugh a plus récemment fait ressortir la tendance de Schiller, qui adhère à un dualisme d'inspiration tantôt platonicienne, tantôt aristotélicienne, à hésiter entre un idéal d'équilibre entre deux extrêmes, proche du principe aristotélicien de *mésotès*, et une conception hiérarchique d'un dualisme à portée métaphysique, plus proche de la tradition néo-platonicienne, où se pose le problème de la possible réunion des règnes sensible et supra-sensible, ou du passage de l'un à l'autre. Ces deux perspectives permettent d'entrevoir la diversité des aspects du dualisme schillérien, ainsi que les ambiguïtés qu'il comporte.

deux instincts, le passage de l'un à l'autre paraît extrêmement difficile et l'homme, faute de développer celui qui l'est le moins demeure confiné à la nature qui domine en lui.

Ce sont à la fois ce problème du déséquilibre entre les instincts et le besoin d'une transition qui orientent chez Schiller la recherche d'une médiation. Et c'est précisément cette double orientation du problème du dualisme qui conduit à l'ambiguïté maintes fois soulevée au sujet des *Lettres* : la médiation entre les deux instincts est-elle le *moyen* de passer de l'instinct sensible (qui, nous le verrons, a priorité dans le temps) à l'instinct formel, ou sera-t-elle elle-même la *fin* visée?

*Le problème de l'unité de l'être humain*

Les *Lettres* s'articulent pour l'essentiel autour de deux éléments fondamentaux de définition de l'être humain. Le premier, décrivant l'homme comme *une personne dans un état déterminé*, fonde la conception des deux instincts fondamentaux que nous avons présentée jusqu'ici. Il s'agit de la constitution naturelle de l'homme, à savoir de ce qu'il *est* fondamentalement et nécessairement. Le second élément se formule ainsi : *l'unité est la perfection du concept d'humanité*, celle-ci étant l'*exigence* posée à l'homme par la raison.<sup>8</sup> Il s'agit donc cette fois de ce que l'homme *doit être*.

Le problème se pose cette fois ainsi : comment penser l'unité de l'être humain si celui-ci est composé de deux natures absolument hétérogènes? Il s'agit du cœur de la réflexion de Schiller dans les *Lettres*, mais également, dans une perspective plus large, d'une problématique centrale dans les débats théoriques menés dans la foulée de la philosophie critique de Kant, qui à ce problème propose une solution jugée insatisfaisante par plusieurs de ses contemporains et successeurs. Les tentatives de repenser le système kantien de façon à fonder l'unité de l'homme donnent lieu au mouvement intellectuel de l'idéalisme allemand, dans lequel Fichte, entre autres, s'inscrit comme l'une des figures les plus importantes.

Bien que l'on en fasse peu souvent mention dans l'histoire de ce courant philosophique fort dense, Schiller s'inscrit également dans cette mouvance. Dans les *Lettres*, Schiller emprunte clairement et explicitement à Kant et à Fichte, dont il rejette les conclusions et dont il prétend résoudre les apories.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Voir la Lettre 15.

<sup>9</sup> Schiller est influencé par les principes de la critique kantienne et de l'idéalisme fichtéen, mais il joue lui-même un certain rôle dans le mouvement idéaliste allemand. Hegel lui-même, dans son *Introduction à l'esthétique* (d'abord publiée en 1835), se dit redevable de sa pensée et souligne l'importance de son apport philosophique. En outre, Xavier Léon, qui s'est intéressé tout particulièrement à la relation entre

L'auteur, entre autres, tente de plusieurs manières de résoudre l'opposition entre la raison et la sensibilité découlant nécessairement de la vision hiérarchisante des facultés ou des natures humaines, toujours articulée en défaveur de la sensibilité, et qu'il repère autant chez Kant que chez Fichte. Aussi, outre l'idéalisme inspiré de ces auteurs, on retrouve dans sa pensée des éléments de l'esthétique rationaliste inspirée, par exemple, de Baumgarten, et d'une esthétique sensualiste comme celle de Burke.<sup>10</sup> C'est que Schiller, de manière générale, conçoit l'esthétique non pas comme une discipline particulière, associée à telle activité particulière de l'esprit ou des sens. Elle doit pour lui englober l'ensemble des facultés : la sensibilité et la raison doivent toutes deux y prendre une part égale.

Pour Schiller, les solutions kantienne et fichtéenne échouent toutes deux à assurer l'unité de l'être humain parce qu'elles se fondent sur la négation de la sensibilité qui, si elle est effectivement opposée à la raison, n'en est pas moins constitutive de la nature de l'homme et doit également être considérée dans la définition de sa destinée. Schiller est sans doute plus proche de Kant dans la mesure où ce dernier prêtait au jugement esthétique un rôle de transition entre la raison et la connaissance de la nature, mais le mode de cette transition est pensé tout autrement chez le poète. De plus, c'est également le caractère strictement rationnel de la morale kantienne qu'il critique.<sup>11</sup>

---

Fichte et Schiller, a suggéré que, plus que Fichte n'aurait influencé Schiller – et ce malgré les apparences, puisque Schiller recourt explicitement aux concepts fichtéens –, c'est Schiller qui aurait influencé Fichte et l'aurait amené, entre autres, à aborder la question d'un intermédiaire, d'un point de rencontre entre la raison et la sensibilité. Il précise que «s'il est sans doute téméraire, affirme X. Léon, de voir en Schiller, à proprement parler, un maître de Fichte, il est peut-être légitime de reconnaître en lui le seul ami dont il ait jamais consenti à écouter les critiques.» (Xavier Léon, 1905, p. 93)

<sup>10</sup> Dans le *Kallias* (1793), Schiller présente ainsi les différents courants esthétiques existants, par rapport auxquels il situe son propre projet comme une nouvelle voie pour l'esthétique, où le beau sera défini comme «sensible-objectif» : «Chacune des théories précédentes peut se réclamer d'une partie de l'expérience et contient évidemment une partie de la vérité; l'erreur semble consister seulement à avoir confondu la partie de la beauté qui y correspond avec la beauté elle-même. Le burkien a parfaitement raison contre le wolffien lorsqu'il affirme l'immédiateté de la beauté et son indépendance par rapport aux concepts; mais, comparé au kantien, il a tort de situer le beau uniquement dans l'excitabilité de la sensibilité.» (Lettre à Körner du 25 janvier 1793, dans la traduction de Daniel Dumouchel). Le réseau des influences de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle sur l'esthétique de Schiller est vaste : on considère souvent son esthétique comme un point de rencontre des courants de pensée des Lumières, dont Schiller aurait réalisé une sorte de synthèse. C'est ce que souligne, entre autres, Pierre Grappin. Plus encore, Eva Schaper affirme que Schiller a en fait peu innové dans le domaine de l'esthétique, empruntant pour l'essentiel aux principes développés par ses prédécesseurs, et que son originalité tient surtout à sa façon de situer, de traiter, d'utiliser les principes de l'esthétique. Nous ne prétendons pas, pour notre part, dégager les ramifications de ce réseau d'influences, dont nous ne signalons ici que certains éléments. Du reste, il faut également noter (comme le font Wilkinson et Willoughby, de même que Victor Hell) que l'auteur a tendance à se réapproprier très librement les idées qu'il emprunte à d'autres, et en retient souvent ce qui peut servir au développement et au renforcement de ses propres théories.

<sup>11</sup> C'est le problème qui suscitera l'une des plus vives réactions de Schiller contre Kant. La première porte sur la *Critique de la faculté de juger* (la première des trois *Critiques* qu'il ait étudiée) et se trouve

Schiller explique que la subordination inconditionnelle de l'instinct sensible à l'instinct formel, si elle semble être la seule façon d'en assurer l'unité, laisse pourtant l'homme divisé. C'est que l'harmonie est pour lui un caractère essentiel de l'unité humaine, définie dans les *Lettres* en termes de totalité.

Pour articuler cette unité, Schiller reprend de Fichte l'idée d'une *réciprocité d'action*<sup>12</sup> entre les deux instincts, qu'il modifie de façon à y faire une plus grande place à la sensibilité, dont il défend les revendications dans les *Lettres*. L'idéal humain consiste pour lui en une action réciproque où chaque instinct est également *actif*. Si tous deux appliquent leur contrainte de manière égale, explique-t-il, la contrainte s'annule : «ils cessent tous les deux d'exercer leur contrainte et l'opposition de deux nécessités fait surgir la liberté.»<sup>13</sup> C'est dans ce passage de la Lettre 14 que Schiller introduit cette idée, qui le conduira au cœur de son propos :

«Mais s'il était des cas où [l'homme] fit 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 sentit en tant que matière et apprit à se connaître en tant qu'esprit, dans ces cas et en vérité alors seulement il aurait une intuition complète de son humanité [...]. En supposant que des cas de cette espèce pussent se présenter dans l'expérience, ils éveilleraient en lui un nouvel instinct qui, précisément parce que les deux autres coopèrent en lui, serait opposé à chacun d'eux considéré isolément et pourrait à bon droit passer pour un nouvel instinct.» (Lettre 14, §2, p. 207)

### L'IDÉAL ESTHÉTIQUE ET L'INSTINCT DE JEU

C'est plutôt dans une perspective kantienne que le rôle médiateur attribué par Schiller à l'esthétique peut être compris. La distance qu'il prend par rapport à la théorie fichtéenne des instincts devient d'autant plus claire et affirmée que l'idée d'une action réciproque des instincts non seulement attribue un rôle actif à l'instinct sensible, mais conduit l'auteur à suggérer l'existence d'un *troisième instinct*. Celui-ci, nommé

---

exprimée dans le *Kallias*, où Schiller prétend dépasser Kant en établissant le pendant objectif du beau : l'objet qui éveille le jugement de beauté doit d'abord, selon lui, posséder certaines caractéristiques nécessaires. Dans le texte «De la Grâce et de la dignité», Schiller critique Kant sur le plan de la morale, se dressant contre l'exclusion de la sensibilité du domaine moral. Les problématiques abordées dans le *Kallias* et dans «Grâce et dignité», bien qu'elles relèvent respectivement de l'esthétique et de la morale, sont en fait fortement liées, et même inséparables pour Schiller. Ce lien se consolide tout particulièrement dans les *Lettres*.

<sup>12</sup> Schiller précise clairement, dans une note de la lettre 13, l'origine fichtéenne de ce concept. C'est particulièrement à cette note, explique Xavier Léon, que Fichte, ayant senti la critique de Schiller, répondra par son texte «Sur l'esprit et la lettre en philosophie». Cet échange engage une querelle entre Fichte et Schiller, puisque ce dernier refusera de publier le texte de Fichte dans *Les Heures*, en raison, affirmera-t-il, de ses faiblesses formelles.

<sup>13</sup> Lettre 19, §12, p.265. Aussi, la liberté esthétique, prenant pour Schiller une importance fondamentale, est beaucoup plus proche de ce que Kant nomme l'*héautonomie* de la faculté de juger, qui se donne à elle-même sa règle, donc subjectivement et non selon un concept, que de l'autonomie de la raison. Le terme d'héautonomie souligne le caractère réflexif de la détermination d'un tel jugement, un caractère du jugement esthétique que Schiller mentionnait explicitement dans le *Kallias*.

*instinct de jeu*, se distingue des deux autres et les englobe tout à la fois, produisant un type d'activité tout à fait spécifique.

L'utilisation de la notion de jeu pour définir la sphère de l'esthétique est d'abord inspirée de la définition kantienne du jugement esthétique comme *libre jeu harmonieux des facultés de connaissance*. Pour Kant, le terme de *jeu* désigne l'activité non contrainte, et pourtant harmonieuse, des facultés représentatives de connaissance (l'imagination et l'entendement) dans le jugement de goût, c'est-à-dire portant sur la beauté.

Pour Schiller, cette notion de jeu correspond à un troisième instinct, réalisant la perfection humaine, qui fonde le domaine de la beauté, devenant donc le fondement d'une possible unité de l'homme: entre deux natures «séparées par une distance infinie», elle réalise une unité toute particulière. La beauté est le caractère de l'objet éveillant l'instinct de jeu, en présentant l'harmonie de la matière et de la forme, qui sont les objets respectifs des instincts sensible et formel. Cette définition de la beauté, de l'activité de l'instinct de jeu éveillée par elle et, comme nous le verrons un peu plus loin, de l'état dans lequel se trouve l'homme lors de l'activité d'un tel instinct, constitue le cœur de la solution schillérienne au problème de l'unité humaine, à savoir une solution *esthétique*.

### Le terme de jeu

Schiller s'inspire de la conception du libre jeu des facultés de connaissance dans le jugement esthétique chez Kant, mais il l'élargit significativement. Étant donné le caractère total de l'état humain auquel il correspond, le jeu représente pour Schiller un attribut fondamental de l'humanité, ainsi qu'en témoigne sa célèbre phrase : «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.»<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Lettre 15, §9, p.221. C'est nous qui soulignons : «dans la pleine acception de ce mot», c'est-à-dire là où se réalisent la *totalité* et la perfection de la nature humaine. Aussi, pour saisir comment il reprend l'idée kantienne de jeu, il faut d'abord noter que la division des facultés chez lui ne rejoint pas tout à fait celle de Kant. Pour Schiller, l'ensemble des facultés humaines est pensé à travers le dualisme entre la sensibilité et la raison. La beauté provoque une activité égale de l'instinct sensible et de l'instinct formel, qui en l'absence de détermination de l'un par l'autre, se trouvent dans un état d'action réciproque, donc à la fois de libre activité et d'harmonie. Aussi le «gouffre» à combler ne se trouve pas tout à fait, comme chez Kant, entre les modes de pensée propres, d'une part, à la connaissance de la nature par l'entendement et, d'autre part, aux idées de la raison. D. Pugh souligne tout à fait justement que le dualisme schillérien est souvent plus proche de la tradition platonicienne, divisant les mondes sensible et suprasensible, que d'un kantisme rigoureux.

Le jeu constitue une sorte d'intermédiaire entre le sérieux et le frivole, une rencontre de la légèreté joyeuse, issue du plaisir sensible impliqué dans l'expérience esthétique, avec la gravité du devoir : «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.»<sup>15</sup> Parce que l'instinct de jeu réalise l'accord du plaisir et du devoir, il n'apparaît pas contraignant de se conformer à la loi morale. Inversement, parce que le plaisir sensible est imprégné de la liberté comme puissance d'autodétermination par la raison, qui élève l'homme au-dessus du monde matériel, celui-ci n'est plus asservi aux aléas de la nature.

L'espace où les facultés humaines se meuvent et jouent librement n'est en fait pas précisément celui de la vie matérielle, il s'agit du domaine auquel appartient la beauté, à savoir celui de *l'apparence*. Le propre de l'homme est, en effet, de savoir distinguer l'apparence de la réalité et d'apprécier l'apparence des choses pour elle-même, sans tenir compte de leur réalité, autrement dit de façon *désintéressée* – Schiller reprenant ici l'idée kantienne. Ainsi, dans la mesure où son appréciation relève d'une activité proprement humaine, l'apparence est considérée comme le domaine de souveraineté de l'homme, où celui-ci entre en possession du domaine de sa liberté:

«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 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 cet assemblage soit en quelque manière concevable, et il peut séparer ce que la nature a lié, pourvu que son entendement autorise cette disjonction.» (Lettre 26, §8, p. 343)

L'apparence constitue un espace, un monde où l'homme se meut librement et en retrait de la réalité, le jeu au sens esthétique permet des actions sans conséquence dans le monde réel, et ces actions peuvent être posées hors des contraintes du réel.<sup>16</sup> Cela dit, le jeu n'est pas non plus une activité chaotique: il est soumis, comme la beauté, à un critère d'unité et d'harmonie issu de l'instinct formel qui y participe également. Ainsi, à l'intérieur des limites de l'unité et de l'harmonie en général, l'homme a toute la liberté, dans le monde de l'apparence, de *faire* ses propres règles. Celles-ci seront plutôt d'ordre conventionnel que nécessaire.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Lettre 15, §5, p. 219

<sup>16</sup> Ce que l'homme fait dans l'apparence n'a pas à découler, comme une conséquence, de ce qui précède dans la réalité: la beauté, affirme Schiller, «supprime le devenir dans le temps», c'est-à-dire la succession des événements dans une chaîne de conséquences.

<sup>17</sup> Les jeux de société ou les sports d'équipe constituent un bon exemple d'une telle activité, où l'on crée un espace dans lequel règnent les règles arbitraires, choisies. Toutefois, Schiller pense plus encore au

Avec l'instinct de jeu, c'est tout le rapport au monde qui subit un changement qualitatif. L'activité esthétique ouvre un monde *humain*, où se manifeste l'appartenance de l'homme non seulement à la nature sensible, mais également au règne de la raison, monde reflétant donc la nature particulière de l'homme, à travers ses comportements et ses œuvres (constructions humaines<sup>18</sup>, œuvres d'art, etc.). Ce monde n'est ni faux ni illusoire. S'il est fondé sur l'apparence, c'est au sens où il repose sur la manifestation d'un univers extra-sensible à travers la matière. À ce titre, il devient plutôt un miroir de l'homme, lui renvoyant, sous des formes diverses, l'image de sa double nature.

#### Le statut de l'instinct de jeu

L'instinct de jeu constitue sans doute l'un des points d'originalité philosophique les plus importants des *Lettres*. Il s'agit, en effet, du centre de la réponse proprement schillérienne au problème de l'unité de l'être humain, et auquel l'esthétique, plus précisément la beauté, doit selon lui fournir la solution.

Ce troisième instinct est cependant d'une nature particulière. S'il occupe une place centrale dans l'articulation des *Lettres* et si Schiller lui confie la tâche de mener l'homme à sa perfection, l'auteur n'en affirme pas moins qu'étant donné la distance infinie qui sépare les deux instincts fondamentaux, un troisième instinct qui servirait d'*intermédiaire* entre eux est «purement et simplement inconcevable»<sup>19</sup>. En effet, il avait clairement précisé, au début de la Lettre 10, que les notions de personne et d'état *épuisent* le concept d'humanité. Clairement, l'instinct de jeu est particulier, même problématique : relève-t-il simplement d'une distinction théorique désignant un certain rapport ou une activité particulière des deux instincts fondamentaux, ou l'homme est-il en fait pourvu de trois instincts fondamentaux? Et dans ce cas, pourquoi l'homme serait-il d'abord défini comme fondamentalement *duel*? On pourrait y voir une stratégie rhétorique consistant à poser d'abord le dualisme humain de manière à faire ressortir la nécessité d'un troisième terme (celle-ci ayant, selon l'auteur, été souvent négligée par ses prédécesseurs), qui jouirait ensuite d'une plus grande considération de la part du lecteur. Et c'est sans doute en partie le cas. Wilkinson et Willoughby, par

---

domaine du goût. De fait, si les règles du bon goût sont souvent dictées par l'esprit de la communauté, elles en sont d'autant plus une œuvre humaine.

<sup>18</sup> C'est-à-dire pour autant qu'elles ne soient pas strictement utilitaires, qu'elles comportent une part de superfluité, d'inutile, dont précisément les éléments esthétiques, décoratifs, etc.

<sup>19</sup> Lettre 13, §1, p.191.

exemple, ont suggéré la présence de telles stratégies d'écriture dans les *Lettres*, où ce qui apparaît à plusieurs comme des contradictions de fond dans l'ouvrage de Schiller trouverait plutôt son sens au sein d'une méthode d'exposition *dynamique* des idées.<sup>20</sup> Toutefois, nous semble-t-il, l'enjeu demeure avant tout théorique.

Notons que Schiller donne lui-même des indications du fait que l'instinct de jeu occupe un statut particulier. Le troisième instinct ne constitue pas un ajout aux deux natures fondamentales. Il ne constitue pas un intermédiaire entre eux, mais il les *englobe*. Il ne correspond pas à une troisième nature, mais est, pour ainsi dire, composé des deux natures fondamentales. C'est ce qui entraîne la critique de Fichte au sujet de la théorie schillérienne de l'instinct de jeu,<sup>21</sup> soulignant le fait que l'on peut difficilement déterminer si ce que Schiller nomme «instinct de jeu» n'est en fait rien d'autre qu'une certaine activité de l'instinct pratique (ou formel, selon les termes de Schiller).<sup>22</sup>

Quelle que soit la réponse à cette question, il est clair que Schiller cherche à distinguer une sphère d'activité humaine particulière. En effet, si l'instinct de jeu est ce qui *émerge*<sup>23</sup> d'un certain type d'activité des deux instincts fondamentaux, à savoir une activité harmonieuse et équilibrée, c'est qu'il se produit alors un changement qualitatif par où l'homme accède à un espace d'activité tout à fait particulier. Le tout est, autrement dit, supérieur à la somme de ses parties. Et c'est précisément ce dont il s'agit avec l'instinct de jeu, qui réalise la *totalité* humaine. En effet, les deux instincts fondamentaux, lorsqu'ils sont également actifs et entrent dans un rapport d'équilibre, se comportent l'un et l'autre de manière nouvelle :

«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

<sup>20</sup> Selon Wilkinson et Willoughby les *Lettres* sont effectivement structurées de cette façon. Schiller y emploierait une stratégie d'écriture consistant non pas en l'exposition systématique d'un appareil conceptuel, mais qui serait à la limite plus proche du récit. Schiller *raconterait* le parcours de la psyché humaine dans la découverte des connaissances, relatant le parcours de pensée, les tensions, les difficultés et les contradictions rencontrées par lui-même dans l'élaboration de cette réflexion. Cela permettrait de conduire le lecteur à travers ces mêmes contradictions et découvertes, en lui présentant de manière sensible et dynamique une réflexion philosophique rigoureuse. (Voir, dans l'introduction à leur traduction anglaise des *Lettres*, le chapitre intitulé «The Form of the Treatise»)

<sup>21</sup> Fichte émet très tôt un doute sur l'existence du troisième instinct introduit par Schiller. (Voir «Sur l'esprit et la lettre en philosophie» p.96) Bien qu'il définisse aussi une activité proprement esthétique, Fichte n'admet pas l'existence d'un troisième instinct à proprement parler, comme le suggère Schiller.

<sup>22</sup> Cette difficulté nous semble pouvoir être retracée aussi dans la troisième Critique de Kant. Pour Schiller, comme pour Kant, l'activité esthétique est fondée sur l'activité de facultés qui ne lui sont pas spécifiques, et relève plutôt d'un certain *rapport* entre des facultés fondamentales.

<sup>23</sup> Nous nous inspirons ici de la perspective d'Eva Schaper, qui explique que l'instinct de jeu est amené suivant une méthode récurrente chez Schiller, qui consiste à observer ce qui *émerge* d'un certain rapport entre des éléments, des pôles opposés de l'existence. (Voir «Towards the Aesthetics», p.161)

réceptif dans la disposition où l'instinct formel eût lui-même engendré, et à engendrer dans la disposition où la sensibilité tend à recevoir.» (Lettre 14, §4, p. 209)

Le jeu, explique Schiller, est caractérisé par sa superfluité par rapport à l'activité des instincts fondamentaux. Ceci implique que, d'une part, l'homme peut aller au-delà du besoin sensible et entrer dans un rapport libre avec le monde (un rapport de contemplation et non de consommation) et que, d'autre part, l'homme peut non seulement agir moralement, par *devoir*, mais qu'il peut aussi dépasser la prescription de la loi morale en s'y conformant avec plaisir.

Si l'instinct de jeu a un statut ontologique particulier, c'est qu'il entre dans l'existence uniquement lorsque les deux instincts fondamentaux sont également actifs. L'instinct de jeu est un possible humain qu'il s'agit d'éveiller, de faire apparaître, de sorte qu'à la question posée plus haut au sujet du statut ontologique de l'instinct de jeu : «existe-t-il un tel instinct?», on doit répondre que celui-ci *doit* exister. Il s'agit d'un idéal de perfection et d'unité établi par la raison, que, selon Schiller, l'homme a le devoir de *réaliser*, d'amener à l'existence.<sup>24</sup> Il s'agit, explique-t-il, d'une *visée* pour l'homme.

#### L'idéal et la réalité

Cela étant dit, et si par là la question du statut de l'instinct de jeu est quelque peu clarifiée, elle n'est pas résolue. La question qui se pose maintenant au sujet de cette *visée* humaine est la suivante : cette harmonie, cette unité des règnes sensible et suprasensible est-elle *possible*? Schiller affirme bien que l'expérience corrobore l'idéal de beauté établi corrélativement à celui d'humanité. Dans la mesure où il s'agit d'un idéal, cependant, il ne se réalisera jamais *parfaitement* dans l'expérience. Il existe donc *des* beautés, toujours imparfaites, mais entraînant un certain degré d'harmonie entre les facultés humaines.

Toutefois, cette sphère d'activité est le monde de l'apparence, cette dernière étant définie par Schiller par une rupture avec la réalité :

«Ce droit humain de souveraineté [l'homme] l'exerce dans l'art de l'apparence; plus il saura dans ce domaine distinguer le mien du tien, séparer soigneusement l'être de 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

<sup>24</sup> L'instinct de jeu n'est donc ni un principe théorique purement formel (Schiller précise que la possibilité de l'existence d'une beauté nous est confirmée par l'expérience et il présente cette confirmation empirique comme nécessaire à l'établissement du concept d'humanité), ni un simple constat empirique (cet instinct est introduit par déduction a priori). Cela tient précisément à sa nature, qui consiste en la rencontre de l'idéal et du réel.

pure de toute réalité sans affranchir en même temps la réalité de l'apparence.» (Lettre 26, §9, p. 343)

Est-ce à dire que l'idéal humain, la beauté, n'est jamais rien d'autre qu'une apparence, voire une illusion? Schiller n'est pas tout à fait clair ni tout à fait précis sur cette question : il semble tantôt affirmer la réalité de l'instinct de jeu, et tantôt confiner l'harmonie de l'inclination et du devoir au seul domaine de l'apparence.<sup>25</sup>

L'enjeu, ici, est majeur : l'idéal humain défini par Schiller ne mènerait-il qu'à une servitude camouflée de la sensibilité face à la raison (ou encore, à l'échelle politique, de l'individu face à l'État, dont nous traiterons au chapitre III)? Si tel est le cas, le bonheur et la vertu ne sont jamais qu'un vain espoir, et le projet d'éducation esthétique reposant sur cette harmonisation des deux natures par la beauté s'effondre. On ne peut espérer alors de réelle harmonie ni dans l'individu, ni dans la société, ni dans l'État politique, mais tout au mieux un meilleur camouflage des perversions et des inégalités par le voile attrayant dont les revêtirait l'apparence esthétique. Ainsi la hiérarchie destructrice entre la raison et la sensibilité que Schiller tente de dépasser persisterait, et plus encore, elle deviendrait imperceptible sous les agréables dehors que lui donnerait la belle apparence.

Le projet d'éducation esthétique développé dans les *Lettres* repose en tout cas sur l'idée que cette harmonie est réellement possible. Toutefois, certains passages du texte «Sur le Sublime», où il est également question de l'éducation esthétique, mais en termes quelque peu différents puisque orientés cette fois sur le sublime, sont particulièrement difficiles à réconcilier avec l'idéal d'harmonie humaine développé dans les *Lettres*. Schiller y souligne les faiblesses de la culture du beau, qui tend à garder l'homme captif d'une illusion qui l'éloigne de son accomplissement véritable. Le passage suivant en est un exemple :

«Que cessent donc ces ménagements déplacés, et ce goût mollasson et avachi qui jette un voile sur la face sévère de la nécessité et qui, pour s'attacher la faveur des sens, prétend mensongèrement découvrir, entre le bien être et le bien agir, une harmonie dont on ne trouve aucune trace dans le monde réel. Sachons affronter la funeste destinée.» (Sur le Sublime, p. 181)

Il s'agit d'une difficulté à laquelle nous ne pouvons prétendre établir de solution définitive, alors que Schiller lui-même ne semble pas le faire clairement : ses propos sont souvent contradictoires.

<sup>25</sup> David Pugh, dans son étude intitulée *Dialectic of Love*, relève avec grande minutie les inconstances de Schiller au sujet de la question, centrale dans son œuvre, de savoir si la réunion des mondes sensible et suprasensible est possible. On se demande parfois si Schiller la juge même souhaitable, particulièrement dans les passages où il suggère une forte hiérarchie entre ces deux règnes.

En fait, étant donné la quasi-obsession de Schiller pour la réconciliation des opposés, il serait étonnant qu'il ne vise pas celle de l'apparence et du réel. C'est bien ce qui est visé par l'éducation esthétique, dont la visée est ultimement la transformation *intérieure* de l'individu, et bien que Schiller laisse souvent l'ambiguïté ouverte sur la question de la réunion de l'apparence et du réel, il fournit à certains moments des pistes de solution à ce problème – ce qui n'implique cependant pas qu'il ait effectivement développé ces solutions, ni qu'elles correspondent à ses idées finales sur ces questions, ni non plus qu'il ne se trouve pas, par ailleurs, de passages qui contredisent les pistes de solution que nous envisageons.

Précisons d'abord ce que l'auteur désigne par les termes d'apparence et de réalité. La réalité correspond essentiellement au monde matériel. Ce qui est *réel* est matériel, concret, temporel. Quant à l'apparence, qui est effectivement définie par opposition à la réalité, il semble aisé de la confondre avec l'illusion, et l'on peut sans doute tenir rigueur à Schiller de n'avoir pas fixé ou maintenu cette distinction avec suffisamment de clarté. Néanmoins, cette distinction existe bel et bien dans les *Lettres* :

«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.» (Lettre 26, § 11, p. 345)

Schiller reconnaît que l'apparence peut parfois être utilisée comme illusion et même de façon malveillante, dans le but de tromper.<sup>26</sup> Cependant, particulièrement par l'exigence de *sincérité* posée à l'apparence proprement esthétique, qui de concert avec l'exigence d'*autonomie* la distingue à la fois de l'illusion et de la réalité, l'auteur indique clairement qu'il cherche à maintenir une distinction entre l'apparence esthétique et la simple illusion.

Ainsi, un spectateur adéquatement disposé pourra prendre un plaisir esthétique à la vue aussi bien d'une pomme réelle que d'une pomme en peinture : le caractère

<sup>26</sup> Dans le texte plus tardif «Sur l'usage du chœur dans la tragédie» (1802), Schiller s'exprime aussi très clairement en ce sens, lorsqu'il critique l'idée selon laquelle la poésie dramatique doit viser à produire une illusion : «Ici aussi on a longtemps dû lutter et on lutte encore aujourd'hui contre le concept commun du *naturel*, qui suspend et détruit littéralement toute poésie et tout art. On concède certes par nécessité aux arts plastiques une certaine idéalité, mais pour des raisons plus conventionnelles qu'intrinsèques, mais on réclame de la poésie, et de la poésie dramatique en particulier, l'*illusion*, qui, quand bien même serait-elle réellement faisable, ne serait toujours qu'une piètre supercherie. Toute l'extériorité dans une représentation dramatique va à l'encontre de ce concept – tout n'est que symbole du réel.» (p.66)

esthétique de son expérience vient uniquement de ce qu'il sait distinguer l'apparence et la contempler pour elle-même. Aussi, l'apparence esthétique n'est pas un mirage de la réalité, mais l'apparaître de l'idéalité dans le monde réel. Dans cette perspective, l'expérience esthétique n'implique pas une sortie du monde réel, mais plutôt, d'une certaine manière, un passage à un autre niveau de la réalité, à travers un nouveau rapport avec elle – par le changement qualitatif dont nous avons parlé au sujet de l'instinct de jeu. En effet, Schiller s'exprime en ce sens à plusieurs reprises dans les *Lettres*, expliquant que l'état auquel l'homme accède par l'expérience esthétique est «plein de la réalité la plus élevée»<sup>27</sup>.

Dans les *Lettres*, l'instinct de jeu, au contraire d'être lié à l'illusion, est souvent associé à la *conscience* subjective, proprement humaine, où l'homme a «la conscience de sa liberté et le sentiment de son existence» tout à la fois. De fait, Schiller associera clairement l'apparition de la conscience de soi à l'apparition de l'instinct de jeu, entre autres lorsqu'il affirme que «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.»<sup>28</sup>

Le sujet est mieux disposé, par l'instinct de jeu, à se conduire moralement, mais alors il n'agit pas strictement *par respect* pour la loi morale qu'il porte en lui, dont il n'a pas à ce stade une conscience claire et distincte tant que la sensibilité et la raison demeurent harmonisées en lui. Or si, selon Schiller, l'homme ne peut se rapprocher de la moralité que par cet instinct de jeu, l'étape esthétique comporte également le risque d'emprisonner, éventuellement, le sujet dans les séductions sensuelles de la beauté, ou d'entraîner une confusion entre l'inclination et le devoir, de telle sorte que, graduellement, l'autorité soit entièrement confiée à l'inclination. Ce danger associé à la culture du beau est souligné et discuté par Schiller dans plusieurs textes, notamment dans «Sur les limites nécessaires dans l'usage des belles formes», où il explique que la beauté du caractère d'un homme, impliquant une convergence soutenue entre l'inclination et le devoir, ne permet pas de prendre conscience de sa dignité morale :

«J'appelle heureux celui qui, pour jouir, n'est pas obligé de commettre l'injustice et, pour agir droitement, n'est pas obligé de se priver. L'homme heureux sans interruption ne voit donc jamais le devoir en face car ses inclinations ordonnées et conformes à la loi *anticipent* toujours le

<sup>27</sup> Lettre 22, §1. Schiller utilise également à d'autres moments le terme de réalité au sujet de l'instinct de jeu et l'expérience esthétique. Il qualifiera l'état de l'homme chez qui l'instinct de jeu est actif de «déterminabilité *réelle* et active» (Lettre 20, §4. C'est nous qui soulignons). Celui-ci est présenté comme le pendant *réel* de l'infini vide, en tant qu'état d'indétermination pourtant riche de contenu (Lettre 21, §3). Ce sont cependant des termes que nous définirons plus tard dans ce chapitre.

<sup>28</sup> Lettre 26, §7, p. 343.

commandement de la raison et aucune tentation de violer la loi ne rappelle celle-ci à sa mémoire. Gouverné uniquement par le sens de la beauté, le procureur de la raison dans le monde sensible, il ira à la tombe sans prendre connaissance de la dignité de sa destination.» («Sur les Limites nécessaires dans l'usage des belles formes», p. 90)

#### LE SUBLIME DANS LES *LETTRES* : LES BEAUTÉS ÉNERGIQUE ET APAISANTE

Dans cette perspective, le concept esthétique du sublime apparaît comme essentiel à la formation complète de l'individu, et particulièrement à la prise de conscience par le sujet de sa dignité morale. C'est ce que Schiller explique dans le texte «Sur le Sublime» :

«Dans le beau, la raison et la sensibilité sont accordées, et ce n'est que par l'effet de cet accord qu'il nous ravit. Jamais donc la seule beauté ne suffirait à nous faire éprouver que nous sommes destinés à nous manifester comme de pures intelligences, et que nous en sommes capables. Dans le sublime en revanche, raison et sensibilité *ne sont pas* accordées, et c'est précisément dans cet antagonisme qui les oppose l'un à l'autre que réside le charme au moyen duquel il saisit notre âme. [...] Quelqu'ascendant que cette sensibilité [la sensibilité affinée appartenant à la culture de la beauté] ait pu prendre sur l'homme par l'influence imperceptible d'un goût efféminé – que, sous le couvert captieux du beau spirituel, elle soit parvenue à s'introduire au siège le plus intime de sa constitution morale pour y corrompre à leur source la sainteté de ses maximes – souvent il suffit d'une seule émotion sublime pour déchirer ce tissu d'impostures, rendre d'un coup à l'esprit enchaîné tout son essor, lui révéler sa véritable vocation et lui imposer, au moins dans cet instant, le sentiment de sa dignité.» (Sur le Sublime, p. 175-6)

Cette dernière phrase, portant une sévère critique à l'égard de la culture du goût, fait ressortir la double orientation de l'esthétique de Schiller, qui repose d'une part sur l'harmonie incarnée par le *beau*, favorisant l'intégration de la sensibilité à l'accomplissement humain, et d'autre part sur une opposition entre la raison et la sensibilité, qui en se manifestant à travers le *sublime* éveille la conscience de l'homme à sa dignité raisonnable.

Dans les *Lettres*, Schiller se réfère presque toujours au beau, ce qui peut paraître difficile à concilier avec la valorisation du sublime marquant plusieurs autres textes, dont «Sur le Sublime». Ce dernier texte est généralement situé par son rapport de complémentarité avec les *Lettres*. Toutefois, il n'a été publié qu'en 1801, et la date de sa rédaction n'est pas établie avec certitude, de sorte qu'il demeure difficile de préciser la nature des rapports entre ce texte et les *Lettres*. D'un côté ou de l'autre, la définition de ce rapport est rendue difficile par la disparité entre le vocabulaire employé dans «Sur le Sublime» et dans les *Lettres*, malgré de nombreuses parentés dans les idées. David Pugh considère que ce texte a été écrit à l'époque de la rédaction des *Lettres* et que, devant à l'origine en constituer la dernière section, il n'a été publié que beaucoup plus tard, et séparément, entre autres à cause des difficultés éprouvées par Schiller à établir une cohérence dans une conception intégrant le beau et le sublime. Mais si ce texte a été rédigé en même temps que les *Lettres* et si, plus encore, il devait en faire

partie, on s'étonne de n'y retrouver aucune trace de la théorie des instincts, ni des termes de beauté énergique et de beauté apaisante. C'est ce que souligne Daniel Dumouchel, qui soutient au contraire, et de façon plus convaincante, que ce texte conclut la période de réflexion esthétique allant de 1791 à 1793 et présente une conception du beau et du sublime qui préfigure le rapport de complémentarité entre le beau énergique et le beau apaisant établi dans les *Lettres*.<sup>29</sup> Sous cette forme, le beau comme intégration harmonieuse de la raison à la sensibilité, constituant une étape en vue de la moralité, et le sublime comme manifestation esthétique d'une moralité stricte, sont associés dans une relation dynamique en vue d'une éducation esthétique complète. Dans les *Lettres*, en effet, l'idéal de beauté transcendalement déduit constitue une notion esthétique englobante, à partir de laquelle sont ensuite dérivés les deux modes de manifestation empirique du beau, tous deux marqués par un excès en faveur de l'une ou l'autre des natures de l'homme. Ainsi, la beauté apaisante fait une plus grande part à la sensibilité et favorise l'harmonisation des facultés, alors que la beauté énergique repose sur une opposition entre la sensibilité et la raison, au profit d'une autonomie morale. La première, explique aussi Daniel Dumouchel, apaise autant les tensions de l'homme dominé par une sensibilité violente que de l'homme tendu par la raison. La seconde éveille la faculté d'autodétermination assoupie dans l'homme sensible par un rapport d'opposition esthétiquement manifeste entre la raison et la sensibilité ou la matière.

Dans «Sur le Sublime», l'auteur indique dans quel rapport de complémentarité le beau et le sublime doivent réaliser une éducation esthétique complète. Notons, en outre, que ce rapport de complémentarité entre le beau et le sublime se dessinait aussi dans «Grâce et dignité».

---

<sup>29</sup> La troisième partie des *Lettres* a d'abord été publiée sous le titre «La beauté apaisante. Suite des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*». Cependant, comme le souligne Robert Leroux, Schiller ne traite en fin de compte que brièvement de ce type de beauté dans cette section, pour revenir bientôt à des considérations semblant relever surtout de la beauté en général, et on ne trouve ensuite aucune section portant proprement sur le pendant de la beauté dite apaisante, qui est nommée la beauté énergique. L'interprétation de David Pugh dont il est ici question se trouve dans son ouvrage *Dialectic of Love* et celle de Daniel Dumouchel, dans son article «Culture de la sensibilité et esthétique de l'énergie. L'héritage de la théorie des passions chez Schiller».

### Le caractère dynamique de l'instinct de jeu

Il est difficile de penser un état où l'homme réunirait deux dispositions aussi opposées que la belle harmonie du beau et l'opposition radicale des natures caractérisant le sublime.

Wilkinson et Willoughby proposent une interprétation dynamique de la conception schillérienne de l'homme, selon laquelle l'activité de l'instinct de jeu n'est pas telle que l'homme doit s'y fixer, mais un moment qu'il traverse, en quelque sorte pour se «ressourcer», où il prend possession de ses facultés, de manière à pouvoir passer de l'une à l'autre. En ce sens, il n'est pas foncièrement mauvais qu'un instinct ou l'autre domine à un certain moment, la qualité de l'homme accompli venant de sa capacité à mobiliser ses facultés adéquatement selon les situations.<sup>30</sup>

De plus, ces mouvements sont contenus par un jeu d'alternance entre les beautés énergique et apaisante, aucune n'étant parfaite en soi, mais toutes deux neutralisant les excès de l'autre, ce qui recoupe également la lecture de Daniel Dumouchel. L'idéal esthétique ainsi compris ressemblerait à un mouvement oscillatoire encadré par les barrages esthétiques que sont le beau et le sublime, qui ainsi maintiendraient les mouvements humains à distance des excès de l'une ou l'autre faculté, et dessineraient un espace de mobilité plus proche de la perfection humaine.

Cette thèse est d'autant plus intéressante qu'elle a le potentiel de résoudre, dans une certaine mesure, l'ambiguïté entourant l'idée d'éducation esthétique, à savoir si l'état esthétique est le *moyen* ou la *fin* visée. Elle permet en outre d'inclure le beau et le sublime (ou les beautés apaisante et énergique) dans un idéal humain englobant. Schiller, en effet, n'est pas toujours clair en ce qui concerne la préséance, temporelle et logique, du sublime ou du beau, de la moralité ou de l'humanité esthétique. Dans une perspective dynamique, il devient possible de soutenir que l'instinct de jeu joue en fait ces deux rôles : pour un homme qui a développé un respect authentique de la loi morale, l'état esthétique devient cette superfluité par laquelle la moralité est de surcroît soutenue par l'inclination, de sorte que le bonheur – de même que, comme nous le

<sup>30</sup> Wilkinson et Willoughby, p. lix-lx. Schiller proposait dans «Grâce et dignité» un modèle d'unité fondé non sur la simultanéité, mais sur l'alternance entre les effets de la grâce (beauté humaine) et ceux de la dignité (sublime en l'homme) : «Là où la grâce et la dignité s'associent, nous sommes alternativement attirés et repoussés; attirés en tant qu'esprits, repoussés en tant que natures sensibles.» (p. 53) Cependant, cela n'exclut pas, selon l'auteur, que la fréquence de l'expérience esthétique entraîne des transformations profondes et durables sur le caractère d'un homme. Schiller souligne par exemple, dans le même texte, la constance du beau caractère et de la vertu comme qualité *de l'homme* et non d'une action ponctuelle. La perspective dynamique nous paraît, ici encore, permettre de donner quelque cohérence à cet apparent paradoxe.

verrons, une intersubjectivité affectivement ressentie – peut être associé à l’accomplissement moral.

C’est en effet le caractère dynamique de l’instinct de jeu qui ressort dans la définition qu’en donne Schiller : un certain rapport entre les instincts fondamentaux fait apparaître un instinct à la fois actif et « passif » (Schiller utilise également le terme *réceptif*) par lequel l’homme accède à la fois aux deux versants de son humanité, qu’il devient maître de cultiver selon sa volonté.

### LA BEAUTÉ

Étant donné sa position englobante par rapport aux instincts formel et sensible, qui ont respectivement pour objet la *forme* et la *vie*, l’instinct de jeu aura pour objet la *forme vivante*. « Dans la mesure seulement où [la forme de l’objet beau] 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. »<sup>31</sup>

Schiller souligne le caractère proprement et exclusivement humain de la sphère esthétique.<sup>32</sup> Déduite directement à partir du « pur concept d’humanité », elle en est le pendant nécessaire : « dès que la raison prononce : une humanité doit exister, elle a par cela même édicté la loi : il doit y avoir une beauté ». Cela signifie que la beauté est l’outil nécessaire à la réalisation de la perfection humaine comprise comme totalité harmonieuse.

L’idéal de beauté défini dans les *Lettres* est celui d’une forme d’accès à l’infini dans le monde fini. Schiller observe le sentiment d’« arrachement au temps » éprouvé dans l’expérience de la beauté, qui en cela constitue une expérience de la *présence*, en un sens très fort. La dimension d’absolu de l’existence humaine, et même l’idée de *déité*<sup>33</sup> sont définies sur la base de cette conception esthétique. Il revient à l’homme, tel qu’il est dans cette existence, de s’élever à l’idéal *dans* l’existence. Il s’agit bien d’un idéal, d’une visée, mais dont le chemin est ouvert à l’homme dans le monde des sens, à travers la beauté, bien qu’il ne puisse jamais être réalisée parfaitement.

<sup>31</sup> Lettre 15, §3, p. 215.

<sup>32</sup> Dans le poème « Les Artistes », Schiller déclarait : « mais l’art, ô l’homme, toi seul tu le possèdes ». (trad. Régnier, p. 419)

<sup>33</sup> En effet, Schiller explique que l’homme est caractérisé par sa « tendance à la déité » (Lettre 11, §7, p. 179), la déité correspondant ici à l’idéal de totalité humaine, à la réalisation de l’idéal (« 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) »). Schiller, à cet égard, insiste davantage sur la perfectibilité humaine – que sur l’idée d’une transcendance.

La conception schillérienne de la beauté implique un lien fort entre le beau, le vrai et le bien, en quoi elle s'apparente à la conception métaphysique du beau issue de la tradition platonicienne. Cette association se retrouve également chez certains théoriciens de l'esthétique au XVIII<sup>e</sup> siècle, dont par exemple Shaftesbury en ce qui concerne particulièrement la relation du beau au bien, et Baumgarten en ce qui concerne celle du beau au vrai. L'un associe le beau à l'accomplissement moral, c'est-à-dire le jugement de goût à la vertu, l'autre fait de l'expérience esthétique un moment de la connaissance, c'est-à-dire un certain degré de connaissance de la vérité. Schiller appartient en fait à ces deux traditions. Chez lui le vrai rejoint le bien dans la beauté : la connaissance doit aider l'homme à agir moralement (une perspective s'approchant de la notion aristotélicienne de prudence), et elle le fera lorsqu'elle sera intégrée aux mœurs par la beauté.

#### Le vrai

La beauté, explique Schiller, rend l'individu «réceptif à la vérité». En outre, elle constitue l'unité où l'on doit revenir pour acquérir une vue d'ensemble des connaissances acquises au moyen d'un travail d'analyse rationnelle. La beauté comme telle ne détermine rien et ne peut rien déterminer : aucune connaissance, aucune action. Elle ne détermine aucun contenu, mais réside entièrement dans la *forme* donnée au contenu. L'esthétique constitue donc, d'une part, la médiation permettant le passage de la réalité à la *vérité*, et d'autre part, l'intégration de ce savoir à l'existence réelle, par l'arrimage de la sensibilité à la connaissance.<sup>34</sup>

Il revient à la raison de découvrir et d'énoncer la loi morale, mais cette énonciation n'est encore qu'une connaissance, il lui reste encore à devenir véritablement *pratique* : «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.»<sup>35</sup> La connaissance s'accomplit ultimement dans l'intégration du contenu et de la forme, où nous reconnaissons la définition schillérienne de la beauté. Cet équilibre des deux

---

<sup>34</sup> Schiller critique l'attitude moderne face à la connaissance. La pensée des Lumières, au contraire d'avoir contribué au perfectionnement de l'humanité, ne donne lieu qu'à une barbarie plus raffinée : la pensée s'y développe en retrait de la vie, des mœurs, d'une sensibilité qui n'est pas éduquée selon les principes établis par la raison. Ceux-ci, si justes et profonds soient-ils, ne s'accompagnent d'aucun changement d'état chez les hommes, qui demeurent égoïstes et intéressés, qui entretiennent le règne de l'utilité.

<sup>35</sup> Lettre 8, §3, p. 143.

natures est le caractère de ce que Schiller appelle, dans la *Lettre 4*, un *jugement humainement complet*.<sup>36</sup>

Il existe en ce sens chez Schiller un lien fort entre le *savoir* et l'*état*.<sup>37</sup> Aussi, l'éducation esthétique vise avant tout le passage d'un *état* à l'autre, vers un degré toujours plus élevé de l'humanité.

### Le bien

Le libre jeu esthétique des instincts fondamentaux réalise une forme de liberté qui devient propédeutique à la liberté proprement morale, et humainement plus complète puisqu'elle englobe à la fois la raison et la sensibilité. Schiller définit un intermédiaire et un équilibre entre deux formes extrêmes de liberté qui toutes deux échouent à honorer l'humanité dans sa totalité. La liberté kantienne est définie strictement sur le plan rationnel, évacue la sensibilité et condamne l'homme à la division.<sup>38</sup> À l'opposé de cette liberté «intérieure» se trouve un modèle de liberté «extérieure», qui correspondrait par exemple au type de liberté que tentent à l'époque d'instaurer les révolutionnaires français, à savoir une levée des contraintes extérieures posées par

<sup>36</sup> Le mode de connaissance idéal joint l'esprit philosophique et la force plastique, la jeunesse de l'imagination et la virilité de la raison, somme toute le sens et l'esprit. Les Grecs, affirme Schiller, savaient «décomposer sans déchiquter», préservant ainsi les attributs essentiels d'un mode de connaissance idéal : simplicité, intelligence vivante, etc. Cependant, lorsque les facultés sont dans cet état de simplicité, la connaissance ne peut atteindre qu'un certain niveau de développement. Aussi, les facultés doivent se séparer pour progresser sur leur terrain propre avant de se réunir à nouveau. C'est sur cette réunion que repose le caractère «humainement complet» du jugement.

<sup>37</sup> L'éducation esthétique a en cela quelque chose de commun avec plusieurs traditions religieuses, dont bien sûr le christianisme, où la *connaissance* de l'absolu implique une *transformation* profonde de l'âme, une élévation de sa propre personne. (De fait, on parle parfois d'une religion de l'art chez Schiller.)

<sup>38</sup> Il s'agit là de l'une des plus importantes prises de position de Schiller contre Kant, dont la formulation la plus explicite se trouve dans le texte de 1793 «De la Grâce et de la dignité», où l'auteur porte contre la morale kantienne une sévère accusation de rigorisme. «Pour être donc tout à fait sûr que l'inclination ne prenne aucune part à la décision, on préfère la voir en guerre plutôt qu'en accord avec la loi de la raison, parce que sa seule entremise ne peut que trop aisément assurer à la pulsion un pouvoir sur la volonté. Car comme ce qui est décisif dans l'action morale n'est pas la conformité des actes à la loi mais uniquement la conformité des états d'esprit au devoir, on n'accorde à juste titre aucune importance à la considération selon laquelle il est généralement propice à la première que l'inclination se trouve à côté du devoir. Il semble donc qu'il soit en tout cas certain que si l'approbation de la sensibilité ne rend pas suspecte la conformité de la volonté au devoir, elle ne soit pourtant pas en mesure de s'en porter garante.»(Grâce et dignité, p.38) Notons qu'en nous concentrant ici sur la critique que Schiller adresse à Kant et sur la solution qu'il propose en conséquence, nous ne nous engageons pas dans la question de savoir si cette accusation est justifiée. Elle peut en tout cas être nuancée, puisque si Kant exclut l'inclination des motifs de l'action en ce qui concerne l'évaluation du caractère véritablement moral de l'action, il n'exclut pas que l'inclination acquiesce par ailleurs à l'intention morale. L'exigence est qu'elle n'y ait aucun pouvoir déterminant. Kant, réagissant aux accusations de Schiller dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, tend effectivement à nuancer l'écart que Schiller voit entre leurs pensées respectives. Toutefois, la particularité de Schiller est à cet égard d'insister sur le devoir (subjectif) d'harmoniser l'inclination au devoir. (Sur ces questions, voir l'ouvrage de Hans Reiner.)

l'État, et qui selon Schiller ne fait que donner libre cours aux excès de la sensibilité égoïste et violente.<sup>39</sup> Schiller insiste sur la nécessité de préparer l'éclosion de la liberté intérieure, morale, avant toute transformation de la liberté politique.<sup>40</sup>

Schiller développe ainsi une double conception de la liberté, comprise, d'une part, comme autonomie morale et, d'autre part, comme absence de contrainte. La réconciliation de ces deux types de liberté réalisera la liberté esthétique, par laquelle l'homme devient libre de réaliser pleinement son humanité. Malgré les critiques qu'il lui adresse par ailleurs, Schiller s'inspire fortement de la morale kantienne, qu'il intègre à une conception plus large de la liberté, reposant sur un rapprochement significatif de ce qui chez Kant correspond d'une part à la liberté morale et d'autre part à la liberté esthétique.

Alors que, pour Kant, la liberté morale est comprise comme strictement rationnelle et exclusive de la sensibilité, celle-ci ne devant jouer aucun rôle déterminant sur la volonté si cette dernière doit être morale, Schiller souligne le caractère contraignant non seulement de la réalité sensible, mais également de la loi morale elle-même. *Toute* contrainte représente une atteinte à la liberté humaine.<sup>41</sup> Le plein développement de la liberté humaine doit être recherché dans l'*accord* des deux natures, où la loi morale est maintenue dans son autorité, mais délestée de son caractère contraignant, et où la sensibilité conserve sa vitalité sans asservir l'homme au besoin. Une telle conception de la liberté repose sur l'association de l'inclination au devoir. La moralité est conçue comme *vertu*,<sup>42</sup> et est ainsi associée au bonheur = un bonheur qui dès lors n'est pas

---

<sup>39</sup> En fait, cette dernière est pour Kant une condition nécessaire au développement de la liberté morale. (Voir à ce sujet les remarques de L. Calvié dans *Le renard et les raisins*)

<sup>40</sup> Cette question conduit directement au projet politique de Schiller, dont nous discuterons au troisième chapitre.

<sup>41</sup> Schiller explique que «c'est une nécessité agissant du dehors qui par le moyen 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 agir 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.» (Lettre 14, §5, p. 263)

<sup>42</sup> C'est ce que Schiller explique clairement dans «Grâce et dignité», à la suite de sa critique de la morale kantienne : «Car l'homme n'est pas destiné à accomplir des actions morales particulières mais à être un être moral. Non pas des vertus mais la vertu est son précepte, et la vertu n'est pas autre chose qu'une inclination au devoir. Par conséquent, toutes opposées que soient les actions par inclination et celles par devoir, objectivement parlant, il n'en va pas de même subjectivement et l'homme n'a pas seulement le droit, il doit lier le plaisir au devoir; il doit obéir avec joie à sa raison.» (Grâce et dignité, p. 38)

conçu comme une récompense ultérieure à la vie matérielle, mais qui, comme la vertu, est visé dans cette vie même.<sup>43</sup>

La théorie du sublime semble parfois parler en sens contraire, puisque le sublime consiste en une manifestation de la liberté purement raisonnable de l'homme à travers la douleur et le renoncement, donc l'opposition des deux natures. Cependant Schiller s'efforce généralement de présenter le sublime dans un rapport de complémentarité avec le beau, auquel cas il ne constitue pas un simple passage de la beauté à une moralité stricte – par le renoncement –, mais une authentification de la probité du beau caractère, qui révèle, par sa capacité à passer au sublime, le statut déterminant de la moralité malgré sa forte convergence avec l'inclination.<sup>44</sup> Cette perspective s'inscrit d'ailleurs très bien dans le cadre de la perspective dynamique présentée plus tôt.

L'expérience esthétique permet l'expression de la *volonté*, qui constitue selon Schiller le seul véritable pouvoir humain,<sup>45</sup> et plus encore le pouvoir qu'a l'homme d'agir sur lui-même, de se transformer. C'est avant tout la créativité de l'homme qui ressort ici, créativité qui s'exprime à travers l'activité artistique, mais également (et parallèlement) à travers la capacité qu'a l'homme de prendre en charge son propre destin, de se transformer lui-même, de se cultiver. C'est d'abord ainsi, et non par la raison, que l'homme se distingue de toutes les autres créatures : «[...]ce qui élève l'homme à l'humanité, c'est précisément de ne pas s'en tenir à ce que la seule nature a

---

<sup>43</sup> Dans la morale kantienne, cela consiste plutôt en une espérance légitime de l'homme moral. (Chez Fichte, la primauté de la morale sur le bonheur est plus forte encore : souverain bien identifié à la victoire du moi.)

<sup>44</sup> S'il affirme dans les *Lettres* (de même que dans «Grâce et dignité») l'importance de la réhabilitation de l'inclination dans l'accomplissement humain, il affirme par exemple, dans «Sur le sublime» que «ce n'est que jusqu'à un certain point que les forces de la nature se laissent maîtriser ou repousser. Passé ce point, elles se soustraient au pouvoir de l'homme pour le soumettre au leur. C'en serait donc fait de sa liberté, s'il n'avait d'autre aptitude qu'à la culture matérielle» (p. 172). Ultimement, cette remarque semble conduire à la conclusion que l'harmonie visée dans les *Lettres* est un idéal illusoire, et Schiller lui-même semble le suggérer dans ce texte. Or, la question est de savoir s'il s'agit vraiment, dans l'idéal de beauté, de confier un rôle déterminant à l'inclination. Cela n'est en fait pas nécessairement impliqué dans l'idéal humain tel que formulé dans les *Lettres*, qui consiste surtout en l'harmonisation de l'inclination au devoir et non pas en l'usurpation du rôle de la raison par l'inclination dans le domaine de l'action morale (rappelons que cet accord est considéré comme *superflu* en regard de la moralité). Ainsi, objectivement, le critère de la moralité consiste dans le rôle déterminant de la raison. Cependant, la satisfaction de ce critère objectif ne suffit pas à la réalisation de l'individu, du sujet humain. Le devoir moral est celui de l'être raisonnable, et la vertu, celui de l'être humain.

<sup>45</sup> Si les deux instincts n'ont l'un sur l'autre aucun pouvoir, la *volonté* détient cette puissance d'agir sur les instincts, puissance donc propre à l'homme, d'agir sur lui-même, de mobiliser les facultés qui lui sont conférées par la nature pour aller au-delà de la nature. Schiller affirme qu'«il n'y a pas d'autre pouvoir en l'homme que sa volonté.» (Lettre 19, §10, p.261)

fait de lui.»<sup>46</sup> Il peut disposer de ce que fait la Nature selon ses lois, assembler ce qu'elle sépare ou diviser ce qu'elle assemble,<sup>47</sup> lorsqu'il se trouve dans le domaine de l'esthétique, dans *le monde irréel de l'apparence*, où est contenue la totalité des possibles, et qui est son territoire propre.<sup>48</sup> Si l'autonomie morale appartient à l'être raisonnable, la liberté esthétique est proprement humaine.

#### LA CULTURE ESTHÉTIQUE

En dotant l'homme des facultés qui sont les siennes, la Nature n'en assure pas le plein développement : cette tâche incombe à l'homme lui-même. Les «outils» pour être homme sont fournis par la *Nature*, alors que l'humanité comme telle est réalisée par la *beauté*, que Schiller nomme pour cette raison notre «second créateur».<sup>49</sup> Cette idée est au centre du projet d'une éducation esthétique. Elle permet d'articuler la notion de perfectibilité de l'homme et, plus encore, d'établir dans quelle mesure l'homme peut activement contribuer à l'avancement de ce processus. Il incombe à la *culture* de réaliser la belle harmonie en l'homme en «[veillant] sur les deux instincts et [d'assurer] leurs frontières respectives».<sup>50</sup>

Schiller, en affirmant le rôle de la culture esthétique dans la formation de l'individu, s'inscrit dans la polémique concernant les effets de la culture et des arts sur le caractère humain. C'est bien sûr tout particulièrement à Rousseau (celui du *Discours sur les arts et les sciences* et de la *Lettre à d'Alembert*) que s'adresse implicitement sa critique à l'égard de ceux qui attribuent à la beauté et aux arts des effets fondamentalement pervers sur la société. Ceux-ci, affirme l'auteur, omettent de définir d'abord clairement la beauté elle-même, et ainsi n'aperçoivent pas la diversité des types de beauté, donc de ses effets possibles. Que ce soit en vue de montrer que l'art affine les mœurs ou qu'il les pervertit, les effets de la beauté ne peuvent être déduits simplement à partir de l'expérience, mais doivent, selon Schiller, être établis à partir du «pur concept rationnel de beauté».

Suivant la définition de l'humanité et de la beauté qu'il a transcendentale-ment établie, Schiller affirme que l'homme n'a pas le pouvoir d'agir sur la liberté, de la faire

<sup>46</sup> Lettre 3, §1, p. 93.

<sup>47</sup> Lettre 26, §8, p. 343.

<sup>48</sup> «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.» (Lettre 19, §11, p. 263)

<sup>49</sup> Lettre 21, §6, p. 279.

<sup>50</sup> Voir la Lettre 13.

surgir ou d'en transformer l'essence,<sup>51</sup> mais qu'il est en mesure de la cultiver, grâce à la beauté. En effet, si la personne est une et éternelle, les *états* de l'homme sont multiples, et en raison de sa nature finie et temporelle, ils ne peuvent que se succéder, selon un ordre nécessaire déterminé par la Nature, sur lequel l'homme ne peut pas intervenir, mais dont il peut favoriser le processus. L'éducation esthétique exige la connaissance de ces différents états, connaissance qui permet d'une part de déterminer *quel* est l'état idéal, et d'autre part *comment* conduire l'homme de l'état où il se trouve à celui auquel il doit parvenir.

---

<sup>51</sup> Lettre 19, §11, p. 263.

## CHAPITRE II

### – L'INTERSUBJECTIVITÉ ESTHÉTIQUE –

Schiller définit l'homme comme un être changeant, tantôt restreint dans son existence lorsqu'il est absorbé par sa nature sensible, tantôt universel quand il l'est par sa nature raisonnable. Or l'équilibre recherché entre ces deux extrêmes est aussi nécessaire à la perfection et au bonheur individuels qu'à la vie en société, à la communication, au respect mutuel. Toute relation véritablement intersubjective repose sur un équilibre entre l'uniformité et la différence des individus, sur la possibilité de la communication et sur la capacité de chacun à penser et à sentir au-delà de lui-même.

Si la théorie du sujet développée par Schiller vise l'accomplissement d'une humanité heureuse et parfaite dans chaque individu, cet idéal vise en même temps cet autre aspect naturel et incontournable de l'existence humaine que sont les relations *entre* les hommes: l'une des principales visées de l'éducation esthétique est, en effet, le triomphe de la sociabilité sur l'égoïsme.

Schiller ne définit l'homme ni comme fondamentalement égoïste, ni comme fondamentalement sociable. Celui-ci est d'abord égoïste dans le temps, puisque se développe d'abord sa nature sensible, mais l'homme dans la perfection de son concept, l'homme accompli, est sociable par définition. La sociabilité n'est donc pas un caractère nécessaire et permanent de la nature humaine, mais dépend d'une certaine activité des instincts humains.

#### LE RAPPORT À AUTRUI SELON L'ÉTAT DE L'HOMME

Ainsi, le caractère des rapports intersubjectifs dépend avant tout de l'état *intérieure* des hommes. Dans la dernière section des *Lettres*, Schiller passe du niveau transcendantal où il s'était maintenu pour la définition de l'humanité et de la beauté, à un niveau plutôt anthropologique et psychologique, où il propose un récit du développement originel de l'humanité sur la base de la conception du sujet élaborée plus tôt. Présentant ainsi les modifications du caractère et des rapports humains à mesure que l'homme passe d'une disposition à une autre, Schiller fournit plusieurs indications quant aux effets de ces différents états sur les rapports intersubjectifs.

#### L'état physique

Lorsque l'homme est déterminé passivement par sa nature sensible, il se trouve dans un état que Schiller nomme état *physique*, ou encore état *sensible*, ou même état

*naturel*.<sup>1</sup> L'existence de l'homme physique est déterminée uniquement en fonction de ses sensations, besoins et désirs.

«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 la vie : ce qui ne lui apporte rien est à ses yeux inexistant.» (Lettre 24, §2, p.309)

Il n'y a donc pas, dans l'état physique, de réelle conscience de soi. L'individu ne peut ni reconnaître de continuité dans sa propre existence, ni poser le monde hors de lui-même. Ainsi, les autres hommes ne sont perçus par l'homme physique qu'en regard de la satisfaction de ses besoins, pour laquelle ils sont soit un moyen, soit une menace:

«Ignorant 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.» (Lettre 24, §4, p.311)

Il n'y a donc, dans l'état physique, ni subjectivité ni intersubjectivité : l'individu, sans être encore un sujet à proprement parler, y est fondamentalement *égoïste*. L'homme physique tend plutôt à manifester une violence qui ne peut être réfrénée que par la résistance d'une force contraignante. Ainsi, les rapports entre individus demeurent essentiellement des rapports de force et excluent toute forme de reconnaissance de l'humanité et de respect de la dignité en l'autre.

#### *Sauvagerie et barbarie*

La violence qui caractérise l'homme physique ou naturel est associée à ce que Schiller nomme la *sauvagerie*, définie par l'hégémonie d'une sensibilité débridée. La sauvagerie correspond à la première forme de contradiction interne qui peut caractériser l'homme, la seconde étant nommée *barbarie*.<sup>2</sup> L'homme barbare applique froidement des principes universels, jusqu'à se montrer insensible au sort de ceux qui subissent leur contrainte.

Il s'agit donc de favoriser l'équilibre entre la sensibilité et la raison qui est le propre de l'homme *cultivé*, surmontant à la fois les excès de la sauvagerie et ceux de la barbarie :

«Le sauvage méprise l'art et honore la nature comme sa souveraine absolue. Le barbare tourne en dérision et déshonore la nature, mais, plus méprisable que le sauvage, il continue assez souvent à

<sup>1</sup> Ce dernier terme évoque bien sûr la pensée de Rousseau, qui a effectivement exercé une influence importante sur Schiller. Nous traiterons du rapport entre Rousseau et Schiller au prochain chapitre.

<sup>2</sup> «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 imposent leur hégémonie à ses principes; à la manière d'un barbare si ses principes ruinent ses sentiments.» (Lettre 4, §6, p.107)

être esclave de son esclave. L'homme cultivé fait de la nature son amie et il respecte sa liberté en se contentant de réfréner son arbitraire.» (Lettre 4, par.6, p.107-109)

### L'état esthétique

Schiller explique que l'homme en restera à un état de sensibilité primitive si la beauté ne vient pas éveiller en lui les premiers élans de la liberté, faisant d'abord apparaître l'absolu au sein même du monde sensible. Par l'expérience esthétique et l'éveil de l'instinct de jeu, l'homme passe d'un rapport au monde déterminé par la consommation à un état de contemplation.

Schiller précise que l'expérience esthétique en soi ne détermine rien, puisqu'elle est au contraire définie comme *déterminabilité*.<sup>3</sup> Toutefois, à travers la plénitude vécue grâce à la beauté, elle élève l'homme à un niveau d'existence, à un niveau de conscience qui fonde la subjectivité humaine. La beauté est une représentation sensible reflétant la destination suprasensible de l'homme et montrant ces deux natures, sensible et raisonnable, dans un rapport d'harmonie idéale. L'homme, sans quitter le monde sensible, prend conscience de ne pas lui être identique.

Or, ce développement de la conscience de soi s'accompagne en outre du recul de l'égoïsme. À travers l'état esthétique qui lui permet de se distinguer du monde, l'homme en vient à se distinguer d'autrui, et ainsi à reconnaître son prochain à la fois comme un autre et un semblable. L'état de contemplation, en écartant l'intérêt personnel de l'expérience sensible, «élève l'individu au niveau de l'espèce». La beauté est la seule chose, explique Schiller, dont on jouisse à la fois en tant qu'individu et en tant qu'espèce. Ici commence l'intersubjectivité à proprement parler : les hommes y sont liés à la fois par le sentiment et par l'universel que tous partagent en tant qu'êtres raisonnables.

C'est avec l'état esthétique qu'apparaissent ensemble la liberté humaine et la sociabilité. La culture esthétique abolit l'égoïsme radical qui caractérise l'état de nature, sans pour autant exclure la sensibilité, donc sans abolir le fondement de la distinction entre soi et autrui (puisque la stricte universalité implique l'uniformité).

---

<sup>3</sup> Chacun des deux instincts fondamentaux correspond à une force de détermination : selon qu'il est déterminé par les forces extérieures de la nature ou qu'il est lui-même, par ses décisions autonomes et rationnelles, la cause de ses actions et de ses états, l'homme se laisse déterminer passivement ou il se détermine lui-même activement. L'état dans lequel se trouve l'homme dépend essentiellement du rapport et du pouvoir respectif de ces deux natures en lui. Il peut, explique Schiller, se trouver soit dans un état de *détermination* ou dans un état de *déterminabilité* : soit il réalise *un* possible, de sorte qu'à ce moment tous les autres sont exclus, soit il n'en réalise aucun en particulier et est ainsi disponible à *tous* les possibles de son existence. C'est ce dernier cas qui correspond à la plénitude existentielle impliquée dans l'expérience esthétique.

L'homme dans l'état esthétique ayant accès à l'universel en lui-même devient capable de reconnaître et d'honorer autrui, et en se maintenant en même temps dans son existence sensible, il conserve son individualité. Il parvient ainsi à un équilibre entre l'extériorité (le monde sensible) et son intériorité (sa dignité raisonnable). Du point de vue de ses relations avec les autres hommes, cet état correspond à un équilibre entre la vie publique et la vie privée.<sup>4</sup>

Certes, selon les définitions que donne Schiller de l'instinct de jeu et de l'état esthétique, la conscience de soi esthétique ne procure pas une conscience *distincte* de sa propre dignité morale, et par conséquent elle n'est alors sans doute pas distinctement reconnue chez autrui. Cependant, elle est bien inclusive de l'instinct formel, et elle dispose certainement à agir de manière plus conforme à la loi morale, particulièrement en entraînant un comportement plus sociable. On remarque d'ailleurs que les critères de sincérité et d'autonomie, par lesquels l'apparence devient esthétique, correspondent tous deux à des valeurs éthiques. Un traitement esthétique de l'apparence implique donc un certain degré d'activité morale (bien qu'elle soit, à ce niveau, indistincte de l'inclination) : l'autonomie de l'apparence exige que l'individu sache se soustraire à l'immédiateté du désir, alors que la sincérité exige de lui une certaine transparence, une honnêteté. L'état esthétique, selon Schiller, *dispose* l'homme à agir moralement.

#### L'état moral

Lorsque lui en est fournie l'occasion, affirme Schiller, il est aisé à l'homme esthétique de se conformer à la loi morale, de faire le passage vers la raison,<sup>5</sup> où il ne se détermine plus que de façon strictement autonome, uniquement en regard de la loi universelle qu'il porte en lui. Ici la nature n'agit pas sur lui de façon déterminante,

<sup>4</sup> Dans le cadre de son récit du développement originel de l'espèce humaine, Schiller précise les conditions par lesquelles la nature a d'abord rendu possible l'apparition de l'état esthétique, et de la conscience subjective et sociable qui l'accompagnent: «Son aimable bourgeon [celui de la beauté] 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.» (Lettre 26, p.2, par.337)

<sup>5</sup> Dans le texte «Sur le Sublime», Schiller explique que le beau prépare l'homme, dans le monde des sens, à «faire le saut» vers la moralité, vers le sublime: «Le sublime nous procure donc une issue hors du monde sensible, dans lequel le beau nous tiendrait volontiers captifs. Ce n'est pas graduellement (car il n'y a nulle transition de la dépendance à la liberté), mais de façon soudaine et à la faveur d'un ébranlement qu'il arrache l'esprit indépendant des rets où le tenait enserré une sensibilité affinée, qui lie d'autant plus fortement que les mailles sont invisibles.» (p.176)

mais au contraire l'homme la domine par sa faculté d'*autodétermination*, accédant ainsi à une conscience claire de sa destination raisonnable.

On peut en déduire que, parallèlement, c'est uniquement en considération de sa nature universelle qu'il traitera l'autre, c'est-à-dire qu'il le traitera strictement comme *fin en soi*, par respect pour la dignité de sa nature universelle.<sup>6</sup> Ce sont là des termes tirés de la morale kantienne, où la *dignité* dont l'homme est empreinte par le fait qu'il est porteur de la loi morale le rend lui-même digne du *respect* qu'impose cette loi, de sorte qu'il doit lui-même être traité comme fin en soi – et non comme un moyen, ce dont Schiller accuse l'État moderne.

Notons cependant que l'*état moral*, à la différence des états esthétique et physique, demeure en fait peu défini par l'auteur,<sup>7</sup> ce qui laisse planer une certaine ambiguïté non seulement au sujet de sa définition, mais au sujet de la théorie des états elle-même. L'état moral est défini selon la dominance de l'instinct formel, ce qui semble correspondre à la fois au sublime (ou au beau énergétique) et à ce que Schiller nomme la *barbarie*, alors qu'il est peu probable que ces deux termes soient synonymes à ses yeux. Dans ce cas, sur quoi repose la distinction entre le sublime et la barbarie?

Il semble qu'elle repose, pour l'essentiel, sur le passage par le moment esthétique. Schiller explique que la raison, particulièrement *comme faculté de pensée*, se développe généralement *avant* l'instinct de jeu. De fait, la raison est présente quel que soit l'état de l'homme. Elle n'est cependant pas toujours active dans son application pratique, c'est-à-dire que l'homme n'en reconnaît pas toujours les prescriptions morales. Dans l'état de naturel, il ne reconnaît pas en elle la faculté d'*autodétermination* qui fait sa dignité.<sup>8</sup> Ainsi, dans un contexte civilisé, où les activités sont divisées de façon telle que l'homme sera d'emblée amené à se spécialiser davantage du côté de la raison ou de la matière, un homme peut se développer essentiellement à travers la raison et laisser sa sensibilité atrophiée. C'est à ce genre

<sup>6</sup> C'est une exigence que Schiller adresse entre autres à l'*État*, au sujet de la considération dont chaque individu devrait jouir de la part des gouvernants. Nous reviendrons sur cette question au troisième chapitre.

<sup>7</sup> Dans la Lettre 24, Schiller introduit ces trois états (physique, esthétique et moral). À la Lettre suivante, pourtant, lorsqu'il entreprend de raconter le développement de l'homme et son passage à travers ces différents états, il présente les états physique et esthétique sans aborder l'état moral.

<sup>8</sup> Cela peut également le conduire, dans la recherche d'un fondement menée par la raison, à des conceptions erronées sur la moralité, la religion, etc., que Schiller relève et dénonce à la Lettre 24. Cela implique une distinction entre une raison pratique et une raison théorique, qui n'est en fait pas développée par Schiller et n'est pas clairement définie par lui. Toutefois, elle ressort ici comme essentielle à sa théorie des états : l'activité pratique de la raison, ou plus exactement la prise de conscience des prescriptions pratiques de la raison, semble nécessiter une transition esthétique éveillant l'homme à sa dignité, alors que l'activité théorique de la raison est présente déjà dans l'état naturel.

d'homme que Schiller prête le qualificatif de barbare, celui-ci étant, en effet, caractéristique de la civilisation.<sup>9</sup> Or, la froideur, le manque de sensibilité dont fait preuve le barbare n'est pas, à proprement parler, caractéristique du sublime. Le sublime repose certes sur une rupture avec les exigences de la sensibilité par respect pour la loi morale, mais une rupture délibérée, consciente, qui repose sur un *renoncement*. Ainsi, dans le sublime, l'homme n'est pas insensible, mais puisque sa sensibilité s'oppose aux exigences de la moralité, il parvient à renoncer à celle-ci pour se conformer à celles-là. (Cela étant fait, cependant, il demeure effectivement un risque, qui consiste à projeter sur autrui le renoncement que l'on a d'abord fait pour soi-même,<sup>10</sup> jusqu'à compromettre l'existence physique d'un autre.)

C'est sans doute davantage du sublime qu'il faut rapprocher l'état moral. Schiller affirme clairement que le passage par l'homme esthétique est nécessaire pour transformer l'homme physique en homme *moral*. Celui-ci est nécessaire pour que la connaissance se joigne à une saine conscience de soi et d'autrui.<sup>11</sup>

Notons que ces ambiguïtés entourant l'état moral font en outre ressortir le fait que les différents états de l'homme impliqués dans le modèle schillérien ne sauraient se réduire au schéma ternaire proposé à la fin des *Lettres*. Daniel Dumouchel, en ce sens, propose une interprétation de la notion de culture esthétique développée dans les *Lettres* selon un modèle intégrant, davantage que la typologie ternaire généralement prêtée à Schiller, l'ensemble des types de caractère théoriquement définis ou critiqués par lui. Ainsi, l'éducation esthétique – ici comprise comme un équilibre fondé sur une juste alternance entre les beautés énergique et apaisante – vise autant à préserver l'homme des excès opposés que sont la sauvagerie et la barbarie, que de ceux de la sensibilité amollie et de l'égoïsme raffiné.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Schiller observe que chez les hommes des Lumières, l'activité rationnelle n'implique pas l'intégration des principes à la pratique.

<sup>10</sup> Nous reviendrons sur ce problème à la fin du présent chapitre.

<sup>11</sup> Dans «Sur le Sublime», Schiller explique que «Sans doute le sentiment développé de la beauté suffit-il déjà à nous assurer un certain degré d'indépendance à l'égard de la nature comme puissance. [...] Ils sont deux, les génies que la nature nous a donnés pour compagnon de notre vie. L'un, sociable et avenant, nous abrège ce pénible voyage; c'est en se jouant qu'il allège les chaînes de la nécessité, c'est dans l'allégresse et le badinage qu'il nous mène, par ces régions dangereuses où nous agissons comme de purs esprits et sommes tenus de nous défaire de tout ce qui est corporel, à la connaissance de la vérité et à l'exercice du devoir.» (p.173)

<sup>12</sup> Voir l'article «Culture de l'esthétique et esthétique de l'énergie. L'héritage de la théorie des passions chez Schiller».

### LA COMMUNICABILITÉ ESTHÉTIQUE ET LA SOCIABILITÉ

Par ailleurs, la considération de l'expérience esthétique comme lieu privilégié de l'intersubjectivité a certainement une forte parenté avec la conception kantienne du jugement de goût, dont l'une des caractéristiques est en effet sa portée subjectivement universelle et sa *communicabilité*.

Kant définit le jugement esthétique comme un mode de représentation *élargi*<sup>13</sup>, c'est-à-dire qui implique la considération non pas de concepts, mais celle (*a priori*) du mode de représentation de tout être humain. Le sujet, en portant un jugement à caractère universel bien que subjectif, fait tomber les barrières de sa situation singulière pour penser en tant qu'homme en général. On retrouve clairement des traces de ce principe dans l'idée de Schiller selon laquelle la beauté est la seule chose dont on jouisse à la fois en tant qu'individu et en tant qu'espèce. Cela dit, Schiller empruntant une perspective différente de celle de Kant, les idées kantienne subissent chez lui des modifications importantes. Comme Kant, Schiller fait de l'esthétique un pont entre l'expérience du monde matériel et les exigences de la raison, mais il fait de l'esthétique une *expérience* humaine totale, dont la sensibilité (l'agréable) et la conceptualité (la perfection et l'utilité) ne sont pas exclues comme elles le sont chez Kant.

Ce caractère d'élargissement de la pensée dans le jugement esthétique présente en outre une affinité avec le caractère proprement humain de la sociabilité. Kant relève cette parenté, mais la considère négligeable<sup>14</sup> pour la considération du jugement esthétique comme tel, alors que Schiller en fait le point de départ de l'esthétique des *Lettres*.

La position de Schiller est en fait partagée entre, d'une part, l'exigence kantienne d'exclure cette corrélation avec la sociabilité en tant qu'intérêt *empirique* qui ferait du jugement esthétique un *moyen* en vue d'autre chose (alors qu'il doit s'agir d'un jugement désintéressé, de pure contemplation) et, d'autre part, le pouvoir exclusif à la culture esthétique de mener à une sociabilité qu'il est *nécessaire* de développer et qui plus encore constitue une étape vers la moralité. Ainsi, Schiller n'admet pas que la beauté, particulièrement l'art, soit traitée comme un moyen, dans la mesure où cela modifierait la création artistique elle-même et viserait à orienter le jugement. Il rejette ainsi toute forme d'art didactique, qui viserait à travers le médium artistique la

<sup>13</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, §57, p.300.

<sup>14</sup> *ibid*, §41, p.249.

transmission d'une leçon ou d'une morale déterminée. C'est la culture esthétique en général qui constitue un moyen en vue de la sociabilité. Or, en renforçant le lien entre l'esthétique et la sociabilité par le rapprochement des libertés morale et esthétique, et en établissant ainsi une filiation intrinsèque entre l'esthétique et le *devoir*, il confère un caractère impératif à la culture de la faculté ou de l'instinct esthétique en vue de la sociabilité.

#### La connaissance esthétique

Schiller admet, à la suite de Kant, que la communicabilité propre au jugement conceptuel objectivement universel est distincte de celle, subjectivement fondée, du jugement de goût. Cependant, l'universalité de l'expérience esthétique telle que définie par Schiller, s'il est admis qu'elle ne peut rien ajouter à la connaissance comme telle, peut néanmoins jouer un rôle dans la *communication* et dans la *transmission* de la connaissance – en plus de la compléter en l'intégrant à la pratique et à la sensibilité.<sup>15</sup>

En effet, alors que Kant explique que seule l'universalité propre au jugement par concept permet la communication du jugement au sens strict (puisqu'elle repose sur des règles universelles), Schiller souligne que l'analyse par laquelle procède ce mode de connaissance en *décomposant* ses objets, les rend méconnaissables aux hommes, qui ainsi refusent très souvent leur assentiment à des vérités auxquelles ils acquiesceraient pourtant tous et sans hésitation s'ils étaient en mesure de les *reconnaître* :

«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.» (Lettre I, §4, p.83)

Schiller approfondit cette question de la mise en *forme* de la connaissance particulièrement dans le texte, contemporain des *Lettres*, intitulé «Sur les Limites nécessaires dans l'usage des belles formes», où il traite de la transmission de la connaissance, et de la forme à donner à l'exposé théorique selon le public, selon les fins visées, c'est-à-dire des fins pédagogiques ou de communication à l'intérieur d'une

<sup>15</sup> On a souvent refusé à Schiller le titre de philosophe, la forme de ses écrits ne présentant pas la rigueur systématique attendue d'un texte philosophique, particulièrement dans le contexte intellectuel de l'époque. Plus encore, alors qu'on néglige Schiller pour son manque de rigueur philosophique, et qu'on néglige par là l'intérêt de sa propre solution au problème de l'unité de l'homme, on omet que, du moins pour une part, la forme sans doute peu orthodoxe de ses écrits *est* sa réponse au problème du dualisme humain. Schiller tente de donner, par la forme des *Lettres*, et par le style de son écriture, un caractère vivant à l'exposé de ses idées théoriques. C'est la thèse défendue par Wilkinson et Willoughby, qui consacrent à la forme de l'ouvrage un chapitre entier de leur introduction aux *Lettres*. Les propos de Schiller lui-même vont en ce sens.

communauté d'avertis, etc.<sup>16</sup> Particulièrement lorsqu'il s'agit de s'adresser à un large public dans une perspective d'éducation, Schiller affirme l'importance d'un modelage esthétiquement harmonieux du discours :

«Nous sommes placés par une présentation attrayante de la vérité dans une tonalité propice à lui ouvrir notre âme, et les obstacles dans notre esprit sont écartés, qui se seraient sinon opposés à la difficile poursuite d'une longue et sévère chaîne de pensées.» («Sur les Limites nécessaires dans l'usage des belles formes», p.72)

La connaissance présentée avec une belle simplicité devient compréhensible, reconnaissable, et même «aimable», plaçant l'esprit dans une disposition favorable à l'accueil de la vérité.<sup>17</sup>

### La sensibilité esthétique

Par ailleurs, l'une des principales modifications que Schiller tente d'apporter à la thèse kantienne est, comme nous l'avons indiqué, l'intégration de la sensibilité au jugement esthétique – ainsi que son rapprochement avec la liberté morale. Pour Schiller, la distinction entre le purement agréable et le plaisir esthétique n'implique pas l'exclusion du sentiment dans ce dernier: le plaisir esthétique, bien que désintéressé, demeure un plaisir *sensible*.

Schiller reconnaît, comme Kant, l'incommunicabilité de l'affect «pur», et souligne l'égoïsme radical qui l'accompagne. Cependant, selon Schiller, l'homme est également, par la même faculté qui le rend capable de l'expérience esthétique, susceptible de *passions sociables*. L'élargissement de la représentation dans le jugement esthétique chez Kant devient chez Schiller un élargissement de l'être entier, impliquant la sensibilité elle-même. Or, cela implique une conception particulière des passions humaines – souvent développée par Schiller en regard des rapports sociaux – qui mérite ici une certaine attention.

<sup>16</sup> Voir «Sur les limites nécessaires dans l'usage des belles formes», particulièrement les pages 77-79 en ce qui concerne les exigences de forme pour l'orateur, pour l'exposé scientifique, pour l'éducation de la jeunesse, etc.

<sup>17</sup> C'est ce sur quoi reposent les prétentions de Schiller dans la revue *Les Heures*, telles qu'exprimées dans l'annonce que nous avons citée en introduction de ce mémoire (Voir la page 3). Ainsi, si l'art est bien sûr, aux yeux de Schiller, un véhicule privilégié de l'éducation esthétique, il n'en est pas l'unique vecteur. Il peut également inclure l'exposition des connaissances scientifiques, pour autant qu'elles soient présentées de belle façon. À l'instar des *Popularphilosophen*, Schiller vise une transmission élargie des idées philosophiques. Toutefois, à la différence de plusieurs des représentants de ce mouvement, il refuse de porter pour cela atteinte à l'intégrité des idées et à la vérité. L'objectif demeure le développement de l'*humanité* : il s'agit d'élever les individus au niveau de l'espèce, et non d'abaisser la connaissance (ou l'art) au niveau où se trouve le public de façon à l'entretenir dans son ignorance et son égoïsme. Schiller affirmera, dans son texte «De l'usage du chœur dans la tragédie» qu'«il n'est pas vrai, comme on l'entend habituellement, que le public rabaisse l'art; les artistes rabaisent le public, et à toutes les époques où l'art est tombé en décadence, il est tombé par le fait des artistes. Le public n'a besoin que de réceptivité, et il la possède.» (p.63)

## LA PLACE DU SENTIMENT DANS L'INTERSUBJECTIVITÉ

### La sociabilité

La caractérisation des sentiments nommés par Schiller dans les *Lettres* (amour-propre, orgueil, désir, sympathie, crainte, amour, etc.) n'y fait souvent pas l'objet d'un traitement précis – tout comme, d'ailleurs, celle des facultés de pensée. Dans d'autres textes, particulièrement «Grâce et dignité», l'auteur s'adonne à des analyses plus approfondies de certaines passions, alors que dans les *Lettres*, celles-ci prennent souvent leur sens dans le cadre théorique général du dualisme humain, au-delà duquel les distinctions ne sont pas toujours clairement établies.

Tous les sentiments prennent ultimement racine dans le domaine de la sensibilité et de la matière. Parmi eux, toutefois, certains, plus nobles, sont propices à l'intersubjectivité et d'autres non. La principale distinction faite par Schiller au sujet des passions porte sur le fait qu'elles peuvent se manifester soit de façon débridée et souveraine, en rupture et en opposition avec la loi de la raison, soit en harmonie avec elle. Dans le premier cas, elles demeurent du domaine de l'égoïsme. Dans le second, elles sont élargies et s'élèvent à un niveau compatible avec la sociabilité et la moralité. Alors le caractère harmonieux de la société ne tient pas seulement à l'autorité de la loi, morale ou institutionnelle, mais prend également racine dans la dimension sensible, affective, des rapports humains.<sup>18</sup>

Ainsi, les passions où domine l'instinct sensible demeurent essentiellement de l'ordre du désir, et par là se réduisent, d'une manière ou d'une autre, à une forme d'égoïsme, qu'il faut comprendre dans un contexte en quelque sorte «pré-subjectif». L'homme physique, explique Schiller, ne voit dans les autres que lui-même, et non des semblables. L'harmonisation idéale de l'inclination au devoir doit avoir pour effet d'ouvrir le sentiment à l'autre, de le détourner du simple intérêt personnel pour l'orienter vers l'*humanité*.

Les sentiments laissés à eux-mêmes sont donc généralement impropres, selon Schiller, à l'épanouissement de l'humanité et au développement de la sociabilité. S'ils doivent jouer un rôle dans des rapports authentiquement humains, ils le feront dans la

---

<sup>18</sup> Daniel Dumouchel, dans son article «Culture de la sensibilité et esthétique de l'énergie. L'héritage de la théorie des passions chez Schiller» souligne que Schiller (particulièrement dans les *Lettres*) hérite, parallèlement à une conception kantienne de la moralité, de l'idée répandue chez plusieurs penseurs des Lumières, selon laquelle les passions peuvent être transformées par la socialisation et la politesse, et faisant de la culture du goût un agent du perfectionnement moral de l'homme.

mesure où ils sont *harmonisés* aux prescriptions universelles de la raison. Il importe autant, pour Schiller, de corriger les excès de la sensibilité que de préserver ce qu'il y a en elle de vivant et même de potentiellement noble :

«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 châtement salutaire, outrage avec aussi peu de ménagement le plus noble sentiment». (Lettre 5, §5, p.115)

Pas plus que par la seule sensibilité, les rapports humains ne peuvent être régis uniquement par la moralité. Il importe que chacun sache reconnaître et honorer la dignité en l'autre, mais également qu'un lien les unisse en tant qu'individus sensibles. Il s'agit donc plutôt de canaliser la force des passions de façon à ce qu'elles concourent à donner à la loi morale sa puissance dans le monde. Le sentiment, chez l'homme cultivé, est non pas aboli, mais ennobli.

La sociabilité ne se développe pas, selon Schiller, par l'habitude de la société. Au contraire, celle-ci a plutôt pour effet d'«enfermer [l'homme physique] de plus en plus étroitement dans son individu». <sup>19</sup> Ce dernier s'engage simplement dans une poursuite plus farouche et plus agressive de la satisfaction de ses désirs. Faute d'être ennoblie par un changement d'état intérieur de l'homme, la sensibilité tend plutôt à menacer la société, et cela plus encore lorsque le contexte social favorise un raffinement perverti d'une sensibilité d'autant plus égoïste. <sup>20</sup>

Il ne suffit pas non plus, pour maintenir l'unité d'une société, de réguler les élans passionnels par des moyens coercitifs – comme le fait l'État que Schiller nomme État de nature <sup>21</sup>. La régulation externe des rapports humains ne suffit pas à engendrer des rapports proprement intersubjectifs. La sociabilité exige avant tout un changement d'état en l'homme, qui arrive en lui par le contact de la beauté. Voici comment Schiller explique, à la Lettre 27, ce processus d'ennoblissement :

«[L'homme] ne se contente plus de ce qui suffit à la nature et de ce que le besoin réclame; il demande du superflu; ce 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

<sup>19</sup> Lettre 24, §4, p. 311.

<sup>20</sup> L'auteur souligne ce fait dans un passage aux accents plus rousseauistes qu'à l'habitude : «Chez l'homme du monde une orgueilleuse suffisance rétrécit un cœur qui chez l'homme naturel et frustré 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.» (Lettre 5, §5, p.115). Schiller semble ici indiquer que l'homme naturel est d'emblée habité par la sympathie, ce qui paraît difficile à concilier avec les passages où il souligne l'égoïsme radical de l'homme sensible. Il nous semble du moins que l'auteur cherche ici surtout à montrer la perversion supplémentaire que la société inflige à l'homme sensible, tout en soulignant le rôle malgré tout fondamental de la sensibilité dans la sociabilité.

<sup>21</sup> Nous traiterons de cette notion au prochain chapitre.

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.» (Lettre 27, par.2, p.355-357)

Le genre de satisfaction suscité par l'expérience esthétique est tel qu'il favorise l'élargissement du sentiment, par le fait qu'elle mobilise à la fois les dimensions individuelle et universelle du spectateur. Ainsi, le *sentiment ennobli* est un plaisir qui ne repose pas sur une satisfaction personnelle, et qui satisfait donc en nous ce qui est commun à tous les hommes.

### L'amour

Le cas du sentiment amoureux illustre bien cette transformation qualitative du sentiment à travers la disposition esthétique:

«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 l'alliance qu'au gré de ses caprices et de sa versatilité. Libérés de leurs tristes entraves, l'œil rasséréiné 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 [l'homme] voit poindre l'humanité » (Lettre 27, §7, p.363-365)

Le sentiment qui attire deux êtres l'un vers l'autre est égoïste s'il n'est que sensible, ne relevant alors que du désir physique. Celui-ci devient véritablement *amour* lorsqu'un rapport proprement intersubjectif s'établit entre eux par l'harmonisation esthétique d'un sentiment bienveillant au respect de l'humanité en l'autre. Notons que Schiller aborde en fait, tout au long de son œuvre, un vaste registre de relations humaines : l'amitié, l'amour filial, etc. Cependant, du point de vue théorique, elles sont peu différenciées. Toutes sont généralement comprises à travers le paradigme de l'amour.

Il s'agit d'une notion extrêmement importante pour Schiller. L'amour est bien sûr parent de la sociabilité. Cependant, la notion d'amour a généralement une portée plus large, englobant aussi le rapport de l'homme à la forme, à l'absolu en général. Elle touche aux rapports humains, à la connaissance de la vérité et à la spiritualité, elle assure la perfectibilité humaine, etc.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Il nous paraît important de traiter la sociabilité distinctement de l'amour, ces deux notions portant des connotations et appartenant à des perspectives philosophiques différentes. La notion de sociabilité comprise sur la base de sentiments élargis s'inscrit plutôt dans la lignée des théories des passions du XVIII<sup>e</sup> siècle, traitant de la culture des passions sociables. L'amour, s'il compte parmi les passions

C'est, en effet, la *forme* qui éveille l'amour, bien qu'elle se manifeste à travers le monde sensible. C'est pourquoi ce sentiment est d'un genre tout à fait particulier. Dans «Grâce et dignité», en effet, Schiller précise que «l'amour est une *sensation libre* car sa source jaillit du siège de notre liberté, de notre nature divine»<sup>23</sup>, c'est-à-dire que, tout en demeurant de l'ordre du sentiment, elle n'asservit pas l'homme aux forces sensibles. La beauté, selon Schiller, permet d'attirer la nature entière de l'homme, donc également sa nature sensible, vers la moralité :

«Dans le silence pudique de ton 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.» (Lettre 9, §7, p.157)

Grâce à la beauté, il n'est plus besoin de faire violence aux sentiments pour maintenir l'harmonie dans l'individu ou dans le corps social, puisque les inclinations séduites «se laissent» enchaîner, et qu'alors l'autorité de la loi ne représente plus une contrainte.

L'amour ne relève pas du simple désir sensible, mais est une forme *d'aspiration* : aspiration à l'unité, à la forme, aspiration de l'homme à la nature raisonnable en lui, à l'universel, à la moralité. Contrairement au désir qui vise la possession ou la consommation d'une chose, l'amour est l'aspiration à s'approcher et à *devenir* l'objet aimé.<sup>24</sup> C'est pourquoi il constitue un principe dynamique fondamental pour la perfectibilité humaine.

C'est ainsi que Schiller tente de préserver ou d'établir un principe de continuité entre les deux natures humaines : si l'amour de la forme est défini comme un *sentiment* élargi, alors la sensibilité conserve une place même au sein d'une existence humaine noble.<sup>25</sup> Cela implique aussi que l'homme puise dans ses propres facultés le pouvoir de passer d'une nature à l'autre.<sup>26</sup> Plus encore, la beauté assure non seulement le passage de l'homme sensible vers la moralité, mais elle doit également réaliser l'équilibre en

---

étudiées par les théoriciens des Lumières, joue également un rôle crucial, à savoir un rôle dialectique, dans la tradition métaphysique qui remonte à Platon.

<sup>23</sup> *Grâce et dignité*, p.54. C'est nous qui soulignons.

<sup>24</sup> Voir la section sur le vrai au chapitre 1.

<sup>25</sup> À la question qui se pose alors de savoir *comment* on peut encore parler d'inclination lorsque celle-ci est dirigée vers un objet suprasensible, Schiller ne répond pas clairement, si ce n'est en définissant l'amour comme un affect d'une nature tout à fait particulière. En outre, il ne juge pas devoir tenter une explication de ce qui, selon lui, demeure inaccessible à la connaissance humaine. Il n'appartient pas à la philosophie transcendantale, commente-t-il, de déterminer *comment* la rencontre du fini et de l'infini est possible, sa tâche consistant à déterminer qu'une telle unité est nécessaire pour penser l'idéal humain, et établir la *tâche* qui incombe à l'homme.

<sup>26</sup> C'est du moins le cas dans la mesure où la nature l'a d'abord pourvu des facultés de base nécessaires, mais rappelons que l'homme a selon Schiller le pouvoir d'aller au-delà de la nature.

sens inverse, c'est-à-dire éveiller la sensibilité étouffée de l'homme froidement raisonnable.

Or, l'amour implique aussi, à cet égard, un certain paradoxe. En effet, si l'homme y oublie ses désirs égoïstes, ce n'est encore que sa propre personne, c'est-à-dire l'universel en lui, qu'il poursuit. Schiller le souligne entre autres dans «Grâce et dignité» :

«L'amour est à la fois ce qu'il y a de plus généreux et de plus égoïste dans la nature; de plus généreux parce qu'il ne reçoit rien de son objet mais lui donne tout, car l'esprit pur ne peut que donner et non recevoir; de plus égoïste parce que ce n'est toujours que son moi propre qu'il cherche et apprécie dans son objet» («Grâce et dignité», p. 55)

Cela dit, l'une des principales raisons pour lesquelles la sensibilité doit être cultivée chez l'homme barbare relève, selon les propos de Schiller, de l'intersubjectivité. Les prescriptions de la raison, si leur autorité est absolue et immuable, ne doivent pas conduire à négliger des individus en leur nom. Schiller insiste, en définissant un idéal esthétique de l'homme, sur l'importante réconciliation de l'amour du vrai et du bien avec *l'amour des hommes*.

La conception schillérienne de l'amour présente une certaine parenté avec la tradition métaphysique platonicienne (dans un contexte de hiérarchie entre les mondes sensible et suprasensible), où l'amour est le moteur de l'ascension du monde sensible vers le monde des idées, principe dont Platon déployait dans le *Banquet* l'exposition classique. Or, dans ce processus, c'est la beauté qui constitue le point d'attraction grâce auquel l'homme, par l'amour que celle-ci lui inspire, s'élève graduellement vers le Vrai et le Bien.<sup>27</sup>

Schiller dessine un processus de cet ordre, distinguant même différents types de beauté, plus ou moins rapprochés de la sensibilité ou de la raison, et constituant un tremplin l'un vers l'autre. Ainsi peut être comprise, par exemple, la distinction entre

<sup>27</sup> D. Pugh oriente sa lecture en ce sens dans son ouvrage *Dialectic of Love*, où il fait ressortir, dans la pensée de Schiller, ce qui la rattache à la tradition platonicienne, en particulier à Plotin et à Platon lui-même (particulièrement dans le *Banquet*), ainsi qu'à certains humanistes de la Renaissance, dont Marsile Ficin. Ce rapprochement est fait sur la base de la vision philosophique dualiste de Schiller et de sa forte propension à maintenir la distance (et souvent une hiérarchie) entre les règnes matériel et formel, ainsi que sur l'importance du principe d'amour et de son lien fondamental avec la beauté, pour permettre l'ascension de l'homme d'un monde à l'autre. Selon les penseurs néo-platoniciens et certains humanistes, notamment Marsile Ficin, l'homme occupe une place intermédiaire, médiane, au sein de la création, située entre l'animalité et la divinité. La beauté est la façon dont l'absolu se manifeste à l'homme dans le monde, et le moyen par lequel il l'attire graduellement à lui. Du désir des beaux corps, l'homme en vient à aimer la beauté de l'âme, et ainsi il s'élève graduellement à des formes plus pures (plus dépouillées de matière) de l'Idée ou de l'absolu. Les choses se passent d'une manière semblable chez Schiller.

les beautés apaisante et énergique établie dans les *Lettres*. De même, et d'une manière particulièrement semblable aux idées néoplatoniciennes et humanistes sur le rôle de la beauté, Schiller distinguait dans «Grâce et dignité» la beauté architectonique, c'est-à-dire la beauté naturelle du corps, de la beauté humaine, c'est-à-dire de la grâce, où c'est l'âme qui prête à l'individu une beauté nouvelle.

#### LA REPRÉSENTATION ET LA RECONNAISSANCE DE L'HUMANITÉ

Ainsi la bienveillance qu'autrui peut nous inspirer repose non seulement sur notre propre disposition intérieure, mais également sur ce que l'autre laisse transparaître, autrement dit de ce qui, dans sa personne, se manifeste dans l'apparence. L'homme apprend à se connaître et à connaître l'autre à travers ses représentations sensibles, et cette exigence de l'intersubjectivité occupe une place importante dans l'esthétique de Schiller.

#### La représentation de soi

La question de la représentation de l'humanité se divise en deux volets interdépendants : celui de la représentation de *soi* et celui de la représentation d'*autrui*. Schiller, en effet, souligne par plusieurs remarques que le commerce avec autrui doit s'enraciner d'abord dans un commerce avec soi-même.<sup>28</sup> Il faut accéder à une certaine conscience de soi et de sa propre dignité pour pouvoir reconnaître celle d'autrui. Inversement aussi, la reconnaissance de l'absolu hors de soi éveille le sentiment de sa propre dignité, de sorte que la représentation de l'humanité qui nous est procurée par autrui contribue également au développement de la conscience de soi et de sa propre humanité.

C'est en effet par la représentation que s'établit la conscience de soi, autant que la reconnaissance de l'autre. Schiller explique, comme nous l'avons montré plus haut, que «ce n'est que par la succession de ses représentations que le moi [la personne, le

---

<sup>28</sup> C'est ce qu'indique par exemple l'exigence, mentionnée à la Lettre 2, selon laquelle tout homme animé d'une *pensée personnelle* doit par ailleurs être intéressé par le procès du destin de l'humanité alors en train de se jouer et doit prendre part au débat général. Schiller parle également en ce sens lorsqu'il s'adresse ainsi à son mécène : «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.» (§5, p.91). De même, l'auteur explique à la Lettre 1 que ses idées sont issues d'un commerce avec lui-même et qu'elles ne présentent donc pas le défaut de montrer un esprit d'école. (§2, p.83)

moi permanent] se saisit comme phénomène».<sup>29</sup> L'homme est en fait défini comme un *sujet qui se représente*<sup>30</sup> et, de fait, l'humanité à proprement parler apparaît lorsque l'homme prend goût à l'apparence.

Or, comment ces représentations révèlent-elles le sujet à lui-même? Nous savons que, dans la mesure où l'homme en fait une expérience esthétique, elles lui révèlent l'infini qu'il porte en lui-même. La conscience de soi nécessite donc la médiation du monde extérieur, de la matière, et cette médiation doit être esthétique, selon Schiller, de façon à maintenir un pont entre l'intériorité et l'extériorité. Cependant, l'apparence peut aussi être utilisée de façon inadéquate et perdre son caractère esthétique, de sorte que cette médiation comporte également le risque de provoquer et d'entretenir en l'homme des illusions sur lui-même.

De manière générale, une telle illusion consiste à se méprendre sur sa propre nature, à surestimer une part de soi-même et à méconnaître l'autre, ce qui entraîne nécessairement une perversion des actions et de la perception d'autrui. Nous relevons deux principaux types d'illusion, selon qu'elles portent sur l'une ou l'autre des natures humaines.

La première consiste en une survalorisation camouflée de la nature sensible. Ce risque ne peut être complètement esquivé par la culture du goût, puisque celle-ci prend appui sur le monde matériel. Schiller prévient contre ce danger dans «Sur le Sublime»:

«Sans doute le sentiment développé de la beauté suffit-il déjà à nous assurer un certain degré d'indépendance à l'égard de la nature comme puissance. [...] Mais au bout du compte, l'apparence elle-même veut avoir un corps dans lequel elle puisse se manifester, et tant qu'existe un besoin, ne serait-ce que de la belle apparence, subsiste un besoin de la *présence* des objets, si bien que notre satisfaction reste dépendante de la nature comme d'une puissance qui régit l'ensemble de l'existant.» («Sur le Sublime», p. 173)

Ainsi la beauté demeure susceptible de séduire et de servir les sens, soit lorsque l'apparence est utilisée de façon malhonnête, ou parce que l'individu qui la côtoie manque lui-même d'humanité et ne sait l'apprécier comme apparence. En fait, ces deux problèmes vont généralement de pair. L'individu civilisé qui utilise l'apparence de façon malhonnête, par exemple pour dissimuler sa perversion sous des dehors raffinés de grâce ou de noblesse, non seulement trompe autrui, mais il s'illusionne, ou même il *se ment* à lui-même à son propre sujet.

<sup>29</sup> Lettre 1, §5, p.177.

<sup>30</sup> Voir la Lettre 26 : «Toute apparence procède primitivement de l'homme en tant qu'il est sujet qui se représente» (§8, p.343)

L'illusion sensible sur soi-même (et même l'illusion sur autrui, puisque l'on aime ce en quoi l'on se reconnaît, ou ce qui nous confirme dans ce qu'on est soi-même) consiste à considérer comme louable ce qui n'est, au mieux, que le «degré le plus noble de l'égoïsme»<sup>31</sup>, comme le disait Schiller par la voix de Julius. Elle consiste à prêter de la noblesse à des actions ou des comportements intéressés, et parallèlement à mépriser la noblesse véritable.

Schiller repère cette illusion de l'amour-propre dans ce qu'il nomme la culture du raffinement, ainsi que dans l'expérience du faux sublime (dont Kant fait aussi le procès dans la *Critique de la faculté de juger*) où, par exemple, l'individu se complait dans l'idée de sa propre noblesse d'âme parce qu'il atteint à un renoncement pour autrui, alors que son véritable motif est précisément cette représentation avantageuse de lui-même ou encore la perspective de quelque rétribution future. Au lieu d'un véritable amour altruiste, celui-ci ne cultive encore que son amour-propre.

Ainsi, l'homme sensible civilisé (civilisé, mais non cultivé) prendra une «maxime d'obéissance passive» pour la «suprême sagesse de l'existence» au lieu de la faculté d'autodétermination active et de la loi universelle qu'il porte en lui, mais qu'il ne sait reconnaître ni en lui-même, ni à l'extérieur de lui-même, et que dans son ignorance il a plutôt tendance à mépriser. L'homme égoïste, particulièrement celui qui est raffiné par la civilisation, haït l'homme de goût et méprise la beauté, faute de savoir reconnaître sa propre nature.

La seconde forme d'illusion, peut-être plus grave encore, consiste en une prétention aveugle et démesurée quant au pouvoir de la raison, consistant à lui supposer un pouvoir tel que le réel peut et devrait s'y conformer. D. Pugh désigne cet excès comme un *narcissisme philosophique*,<sup>32</sup> une expression qui se prête particulièrement bien au genre d'illusion dont nous discutons ici. Cette illusion entraîne l'homme à omettre les limites du réel et à ne le considérer qu'à travers les lois de la raison. Par amour de l'idéal, il perd le contact avec la réalité, de sorte que ses propos ne sont plus d'aucun secours pour comprendre le monde ni pour agir sur lui. Pis encore, si ces prétentions le conduisent à l'action, son idéalisme exalté risque de mener à la barbarie :

«Comme les objets de ces sentiments [l'exaltation morale et religieuse et l'amour frénétique de la liberté et de la patrie] sont toujours des idées et qu'ils ne paraissent pas dans l'expérience externe (car ce qui remue par exemple le politique enthousiaste, ce n'est pas ce qu'il voit, mais ce qu'il pense), la spontanéité de l'imagination est abandonnée à une dangereuse liberté et elle ne peut pas être comme dans d'autres cas ramenée dans ses limites par la présence sensible de son objet.

<sup>31</sup> *Lettres philosophiques*, p.330, dans les *Œuvres*, trad. Régnier.

<sup>32</sup> Pugh, p.91.

[...] La route qui va de l'expérience à l'idéal est fort longue, et dans l'intervalle il y a la fantaisie avec son arbitraire effréné.» (*Poésie naïve et sentimentale*, p. 257)

Ces deux formes d'illusion consistent en une sorte de narcissisme tourné vers l'une ou l'autre des natures humaines. La première occulte le caractère universel et la dignité de la moralité, le second ignore les limites du réel et les exigences de la sensibilité. Le premier refuse de s'élever à la dignité véritable, le second d'assumer son existence sensible. Le narcissisme philosophique conduit à soutenir des prétentions démesurées par rapport à la transformation de la réalité à partir d'idées de la raison, qui, dans leur froide généralité, sont appliquées avec trop peu de considération pour les individus qui les subissent.<sup>33</sup> L'illusion opposée, que l'on pourrait appeler narcissisme sensible, tend à entretenir un égoïsme d'autant plus pervers qu'il est voilé sous des dehors de noblesse et de dévouement. Il conduit, par exemple, à prendre pour de l'amour ce qui n'est au fond qu'un désir égoïste :

«Combien d'hommes ne se permettent-ils pas d'être injustes pour pouvoir être généreux! Combien n'y en a-t-il pas qui, pour faire le bien à un seul, enfreignent le devoir envers tous, et inversement; qui se pardonnent plutôt un mensonge qu'une indécatesse, une offense à l'humanité plutôt qu'à l'honneur, qui pour hâter la perfection de leur esprit ruinent leur corps et pour orner leur entendement, avilissent leur caractère. Combien n'y en a-t-il pas qui ne reculent pas même devant un crime lorsque par là un but louable se laisse atteindre, *qui poursuivent un idéal de félicité politique à travers toutes les atrocités de l'anarchie, foulent les lois dans la poussière pour faire place à de meilleures et n'ont aucun scrupules [sic] à livrer la génération présente à la misère afin d'affermir ainsi le bonheur des générations suivantes.* Le désintéressement apparent de certaines vertus leur donnent [sic] un vernis de pureté qui les rend assez impudents pour s'opposer de front au devoir, et il en est plus d'un à qui l'imagination joue l'étrange supercherie de vouloir être encore plus haut que la moralité et encore plus raisonnable que la raison. [L'élève raffiné de l'art] refuse d'admettre qu'il chute, et afin de tranquilliser sa conscience, préfère lui *mentir*. Certes il aimerait céder au désir mais sans pour cela s'abaisser dans le respect de soi-même.» (« Sur les Limites dans l'usage des belles formes », p. 89. C'est Schiller qui souligne.)

L'esthétique joue pour Schiller un rôle primordial dans la rupture de ces illusions et des perversions qui s'ensuivent, la beauté éveillant l'homme à une unité harmonieuse et authentique de l'*ensemble* des facultés humaines : nous avons présenté plus tôt dans ce chapitre les principaux caractères d'une intersubjectivité esthétiquement fondée. Or, de même que la beauté, par exemple artistique, renvoie l'homme à sa propre humanité, ce sont également des signes esthétiques qui lui révéleront l'humanité en l'autre.

<sup>33</sup> C'est, par exemple, ce que Schiller reproche aux révolutionnaires français. Dans les deux cas, l'illusion ajoute au déséquilibre puisqu'elle tend à nourrir cette vision que l'homme a de lui-même, et conséquemment, à entretenir l'état dans lequel il se trouve.

La représentation d'autrui : les manifestations sensibles de l'humanité

À quels signes reconnaît-on un autre homme et à quoi peut-on identifier son caractère, sa disposition, son état?<sup>34</sup> Comme il s'agit ici de la manifestation extérieure de l'intériorité, il sera ici question de l'apparence *esthétique*.

La dimension d'universel qui lie tous les hommes est immatérielle, mais dans la mesure où ils cohabitent dans un monde fini, la communication et la reconnaissance de l'autre nécessitent un médium matériel. Non seulement les concepts et les idées sont exprimés à travers le langage, mais l'humanité d'une personne se révèle à travers son corps, ses gestes, ses actions, ses œuvres.

Fichte abordait cette question dans les *Conférences sur la destination du savant*, au moment de définir le concept de société:

«Comment l'homme en vient-il à admettre et à reconnaître des êtres raisonnables de son espèce en dehors de lui, alors que pourtant de tels êtres ne sont absolument pas donnés immédiatement dans sa pure conscience de soi?» (Fichte, *Conférences sur la destination savant*, p. 45)

Schiller lui-même ne pose jamais la question aussi explicitement, mais il y fournit néanmoins de nombreux éléments de réponse, traitant de la représentation des passions, de la moralité, et enfin de l'humanité dans son ensemble. Tout cela constitue un aspect central de la société humaine. Schiller s'y intéresse tout particulièrement dans «Grâce et dignité», où la grâce est définie comme la manifestation extérieure de la «belle âme», ou de la beauté du caractère, et la dignité comme la manifestation du sublime dans l'action. On retrouve également des considérations à ce sujet, entre autres, dans le texte «Des Limites nécessaires de l'usage des belles formes».

Quoiqu'elle ne fasse pas dans les *Lettres* l'objet d'une analyse aussi approfondie que dans «Grâce et dignité», la question de la *représentation* de l'humanité y revêt une importance de premier ordre. Elle joue un rôle à la fois dans la définition de la sociabilité et dans la mise en place de l'État idéal pensé par Schiller.

Schiller souligne l'invisibilité de la nature raisonnable, suprasensible. Celle-ci ne peut se manifester dans le monde que par des voies indirectes : soit par l'association mystérieuse avec la matière que constitue la beauté, soit négativement, en opposant à la matière une résistance qui devient manifeste, ce qui correspond au sublime. Dans ce dernier cas seulement, la nature morale de l'homme se manifeste distinctement. C'est lorsqu'un être ne paraît obéir à aucune force sensible, explique Schiller, que par ses

---

<sup>34</sup> Cette question est d'ordre théorique, mais a en même temps une portée méthodologique puisque Schiller pose des diagnostics sur ses contemporains : à quels signes prétend-il identifier l'état intérieur de ces hommes et ainsi déterminer les besoins *réels* de son temps?

actions il brise la chaîne de la causalité naturelle, que l'on peut déduire la présence en lui de la liberté morale.<sup>35</sup>

À l'inverse, puisque l'homme se manifeste uniquement à travers le monde matériel, sa nature sensible est immédiatement perceptible. Cependant, par sa nature matérielle seule, il demeure indifférencié du reste du monde. Son appartenance à l'espèce humaine ne sera au plus reconnaissable qu'à certains traits physiques caractéristiques, et ce n'est pas ce dont il est question lorsqu'il s'agit de reconnaître son *humanité*. Cette dernière se manifeste plutôt par ce qui dépasse la constitution naturelle, autrement dit par ce que, grâce à sa liberté, l'homme ajoute à ce que la nature a fait de lui.<sup>36</sup> Cela fonde la distinction entre la grâce (beauté humaine) et la beauté architectonique (beauté du corps) établie par Schiller dans «Grâce et dignité».

*La beauté et la grâce*

En effet, explique Schiller, la beauté prouve «que l'homme pour se manifester en tant qu'esprit n'a pas besoin d'échapper à la matière».<sup>37</sup> Ainsi l'harmonie réalisée en l'homme dans l'état esthétique ne se limite pas à sa disposition *intérieure*, mais elle se manifeste aussi *extérieurement*, la beauté prenant, pour cette application particulière, le nom de *grâce*. Nous avons vu que le sujet est amené, par l'amour, à se transformer pour ressembler à l'objet aimé. De fait, la beauté confère à l'homme lui-même ses propriétés harmonieuses lorsqu'il en fait une contemplation esthétique.

Selon Schiller, la belle âme – celle où est réalisée l'heureuse harmonie de l'inclination et du devoir – se manifeste physiquement, non pas à travers les attributs naturels du corps, ni à travers des gestes volontaires qui viseraient à produire une certaine image ou un certain effet, mais avant tout à travers les mouvements que cet état d'harmonie intérieure insuffle au corps et que Schiller qualifie d'involontaires :

«Un mouvement *volontaire*, s'il ne s'associe pas en même temps à un mouvement sympathique, ce qui revient à dire : s'il ne se mêle pas à quelque chose d'*involontaire* qui trouve son fondement dans l'état affectif moral de la personne, ne pourra *jamais* montrer de la *grâce*, qui exige toujours d'avoir pour cause un état de l'âme. Le mouvement volontaire résulte d'une action de l'âme, qui est donc révolue lorsque le mouvement a lieu.»(p. 26)

Il n'est donc pas ici question du raffinement des manières et des règles de la bienséance, allant souvent, selon Schiller, jusqu'à l'affectation chez ses contemporains. Ceux-ci trahissent plutôt, par là, l'absence d'une humanité

<sup>35</sup> C'est, selon Fichte, le seul signe auquel on reconnaisse un autre homme.

<sup>36</sup> S'il n'y ajoute aucune manifestation de sa liberté, autrement dit s'il se trouve dans l'*état sensible*, on le reconnaîtra, en quelque sorte négativement, au caractère frustré de ses manières, à l'absence de signes d'humanité, de liberté dans ses gestes, dans ses actions.

<sup>37</sup> Lettre 25, § 7, p. 331.

intérieurement accomplie. Des gestes affectés (auxquels on tente *volontairement* de conférer un raffinement gracieux) signalent un manque d'authenticité, dans la mesure où ils reposent sur une rupture entre l'état intérieur de l'individu et ce qu'il montre extérieurement de lui-même. Cette attitude relève avant tout du raffinement pervers de la culture du goût que l'auteur critique à plusieurs occasions. La sincérité et l'autonomie y font défaut à l'usage que l'individu tente de faire de sa propre apparence dans sa quête, au fond égoïste et orgueilleuse, de l'estime de ses pairs. Dans «Grâce et dignité», Schiller va même jusqu'à affirmer qu'une telle affectation est en fait facilement repérable, et qu'au contraire de la grâce, elle échoue à éveiller la bienveillance. Cela dit, alors qu'il critique cette déférence affectée, il ne rejette pas les démonstrations de politesse, dont il souligne dans les *Lettres* que, tout particulièrement si elles accompagnent des intentions authentiquement bienveillantes, elles participent à l'embellissement des rapports humains.<sup>38</sup> Toutefois, ici encore, c'est la grâce qui joue le rôle essentiel de *gage sensible de l'invisible moralité*<sup>39</sup>, essentiel à l'intersubjectivité.

*Le sublime et la dignité*

Cependant, de même que la beauté seule ne suffit pas à procurer à l'homme une conscience claire et distincte de ses deux natures, et donc de l'impératif de la loi morale comme telle, il est impossible de distinguer par la grâce d'un homme laquelle de ses deux natures est effectivement déterminante en lui, puisque toutes deux sont accordées. C'est ce que Schiller souligne très clairement dans «Sur le sublime» :

«Supposons un homme possédant toutes les vertus qui font le *beau caractère*. [Qu'il] satisfasse comme en se jouant à tous les devoirs que lui présente l'occasion et que sa bonne fortune ne lui rende malaisée aucune des actions auxquelles le convie un cœur tout dévoué au genre humain. Qui ne serait ravi par une si belle harmonie des tendances naturelles et des préceptes de la raison, et qui pourrait s'empêcher d'aimer un pareil homme? Pouvons-nous pourtant, avec toute notre inclination pour lui, être sûrs d'avoir affaire à un homme vertueux, être assurés de l'existence même de la vertu? Si cet homme n'était mû que par la recherche de sensations agréables, il lui serait impossible, à moins de folie, d'en user différemment, et il lui faudrait, pour vivre dans le vice, détester son propre intérêt. Il se peut que la source de ses actions soient pures [sic], mais c'est à lui d'en juger dans le secret de son cœur : *nous n'y pouvons pas lire.*» (p. 175)

Ainsi la grâce constitue certainement une manifestation de l'*humanité*, mais non de la moralité à proprement parler. Cette dernière ne peut se révéler que par le sublime, nommée *dignité* lorsqu'elle s'applique à l'homme lui-même, où l'intention morale se

<sup>38</sup> «L'hypocrisie des mœurs offense à juste titre leur austère sentiment de la vérité [celui de certains critiques vulgaires du temps présent]; il est regrettable toutefois que la politesse fasse à leurs 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» (Lettre 26, § 14, p. 349)

<sup>39</sup> Lettre 3, par.5, p. 99 C'est nous qui soulignons.

manifeste tout à fait distinctement de l'inclination. Schiller explique qu'un homme qui, dans la souffrance, continuera d'agir conformément à la loi morale, prouvera qu'il lui est véritablement fidèle et qu'il ne s'y conforme pas simplement parce que, par chance, cela lui est agréable. Le sublime constitue en ce sens le second «gage sensible» de la nature morale en l'homme, complémentaire de la grâce. Celle-ci manifeste l'harmonie des deux natures – souvent avec une certaine stabilité, selon Schiller – et le sublime prouve, à travers un antagonisme ponctuel des facultés, que c'est bien la loi morale qui est déterminante dans l'intention du sujet. Pour que la moralité d'une personne puisse être distinguée clairement, elle doit se présenter *indépendamment* de l'inclination, et même en rupture avec elle. C'est pourquoi le sublime constitue pour Schiller une manifestation plus concluante de la moralité.

Ultimement, toutefois, Schiller situe l'idéal dans la réunion du beau et du sublime, comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent. Dans un idéal d'harmonie entre deux forces dont l'une doit demeurer déterminante, le beau assure la manifestation de l'harmonie et le sublime confirme la probité morale du sujet. La réunion de la grâce et de la dignité constitue ainsi l'idéal total de l'humanité. De plus, la première inspirant l'amour et la seconde le respect, cet équilibre assurerait également des rapports intersubjectifs justes, vivants et complets.

#### Le beau dans la nature, dans l'art et dans l'homme

Ainsi, la culture esthétique a une influence déterminante sur la façon dont les hommes *apparaissent* les uns aux autres, en plus de transformer leur disposition intérieure. Cela implique que l'homme peut lui-même compter au nombre des objets beaux, et qu'il est même «l'objet beau» par excellence. Cela constitue une orientation importante de l'esthétique de Schiller.

Celui-ci juge insuffisante la définition kantienne du beau comme fondé de façon strictement subjective. Dès ses premiers écrits philosophiques, il prétend dépasser Kant sur cette question, en établissant le fondement objectif de la beauté. C'est ce qu'il entreprend dans le *Kallias*, où il affirme que l'objet est beau lorsqu'il *paraît* libre, lorsqu'il imite, pour ainsi dire, la liberté à l'égard des lois du monde matériel (lorsqu'il semble défier la gravité, etc.). Jugeant cependant son entreprise comme un échec, Schiller renonce à la publication de ce texte, et ses prétentions à fonder l'objectivité de la beauté comme il y a tenté de le faire se font plus discrètes.

Néanmoins, l'idée d'un fondement objectif de la beauté demeure présente dans ses textes ultérieurs. C'est essentiellement par le rapprochement de la liberté esthétique avec la liberté morale qu'il donne un appui objectif à la beauté, l'objectivité étant pour lui associée à la *personne*, autrement dit à la loi morale.<sup>40</sup> Déjà dans le *Kallias*, la définition du beau reposait sur la raison pratique, de telle sorte que Schiller en prêtait la qualité à l'action humaine elle-même : l'action y est dite belle lorsque l'homme y semble avoir intégré la moralité comme une seconde nature. Le texte *Grâce et dignité* s'engage davantage dans cette voie, où la beauté, à travers la grâce, est présentée comme le caractère de l'homme lui-même.

C'est donc en devenant un attribut de l'homme lui-même que la beauté acquiert un fondement objectif. Cela demeurera une ligne directrice de l'esthétique de Schiller jusque dans les *Lettres*, où l'idéal esthétique de l'humanité est, nous le savons, définie comme harmonisation de la nature sensible à la liberté.

Ainsi, la question de son fondement subjectif ou objectif ne repose pas uniquement sur la définition de la beauté, mais aussi sur l'objet auquel elle est prêtée. En effet, on relève chez Schiller trois principaux types d'objets esthétiques dont la distinction est centrale au problème du fondement de la beauté : l'objet de la nature, l'objet d'art, et l'homme.

#### *La nature*

Schiller traite peu de la beauté de la nature dans les *Lettres*. Cependant, la distinction entre la nature et l'homme comme objets beaux est soulignée dans «Grâce et dignité» :

«Seuls les êtres organiques sont dignes de notre respect en tant que *créatures*, l'homme cependant ne peut l'être qu'en tant que *créateur* (c'est-à-dire auteur de ses propres états). Il ne doit pas seulement, tels les autres êtres sensibles, renvoyer les rayons d'une lumière étrangère, quand bien même celle-ci serait la raison divine, mais doit, tel un soleil, briller de sa propre lumière.» («Grâce et dignité», p. 33)

Parmi toutes les créatures de la nature, seul l'homme est l'auteur de ses propres états et donc de l'apparence qu'il renvoie de lui-même. Schiller ne s'avance pas clairement sur la question téléologique, à savoir s'il considère qu'une raison ordonnatrice *est* à l'origine de la beauté dans la nature. S'il conserve ici une perspective kantienne, alors on peut supposer que le beau naturel est fondé strictement

<sup>40</sup> Eva Schaper explique que, alors que les notions d'objectivité et de subjectivité sont chez Kant complémentaires en ce sens que c'est le sujet qui constitue l'objet, Schiller oppose radicalement ces deux termes, qualifiant de subjectif le monde des sensations par opposition à la liberté morale, qui elle est considérée comme objective.

dans le sujet qui l'observe, alors que la beauté proprement humaine ne repose pas uniquement dans l'œil de celui qui regarde cet homme, mais dans l'état intérieur de ce dernier, qui est ici «l'objet» de la contemplation esthétique.

Dans le cas où la beauté naturelle repose davantage dans le spectateur, celui-ci doit déjà, à un certain degré, se trouver dans l'état esthétique pour pouvoir *projeter* la beauté sur l'objet qui lui paraît harmonieux, ou encore voir dans le monde des manifestations de l'absolu qu'il porte en lui.<sup>41</sup> Or, l'idée d'éducation esthétique suppose que certains objets soient beaux par eux-mêmes, s'ils doivent avoir le pouvoir d'*éveiller* l'instinct de jeu chez le spectateur et de le conduire à l'état esthétique. Ces objets ne peuvent être que les hommes ou leurs œuvres (particulièrement les œuvres d'art).<sup>42</sup>

#### *L'homme*

L'objectif ultimement visé par la culture esthétique est bien la transformation de l'individu. Celui-ci, par le contact de la beauté dans l'art qui éveille son aspiration à la forme, doit donc accomplir *sur lui-même* le travail de l'artiste et s'élever librement à la forme. Alors il réalise en lui-même l'idéal d'harmonie entre le sensible et le suprasensible, et par là *devient* une manifestation de la beauté dans le monde.<sup>43</sup>

Schiller suggère cette idée selon laquelle l'homme est sa propre œuvre d'art par des formules telles que «L'homme *se peint* dans ses actes; or quelle est la *figure* dont le *drame* du temps présent offre l'*image*?»,<sup>44</sup> ou encore lorsqu'il évoque le «*théâtre* des

<sup>41</sup> Schiller explique, dans «Sur le Sublime», que c'est bien la perception que l'homme a du monde qui lui permet de voir autour de lui des reflets de sa propre nature, et non un changement de ces objets comme tels: «Mais dès que le flot aveugle des forces naturelles a fait place à la libre réflexion, dès que l'homme a découvert dans le flux des phénomènes un élément permanent de son être, les masses naturelles et sauvages qui l'entourent commencent à lui parler un tout autre langage: le grand relatif qui lui fait face n'est plus que le miroir où il découvre l'absolument grand qui est en lui.» (p. 177)

<sup>42</sup> Schiller explique, dans «Grâce et dignité», que «Cette ceinture [la ceinture de Vénus, qui lui confère une beauté qu'elle perdrait en l'enlevant], en tant que symbole de la beauté mobile, a cependant ceci de très particulier qu'elle confère à la personne qu'elle orne la qualité objective de la grâce; et se distingue ainsi de tout autre ornement qui modifie non la personne elle-même mais seulement l'impression de celle-ci, subjective, dans la représentation d'autrui. Le mythe grec dit explicitement que la grâce se transforme en qualité de la personne et que la détentrice de la ceinture *est* digne d'amour, qu'elle ne *paraît* pas seulement être telle.» (p.14)

<sup>43</sup> Dans «Grâce et dignité», Schiller explique: «Chez la plante et l'animal, la nature n'indique pas seulement la destination, elle l'exécute également seule. Mais chez l'homme, elle ne donne que la destination et en confie l'exécution à l'homme lui-même. [...] L'homme, en tant que personne, est le seul parmi tous les êtres connus à jouir de la prérogative d'intervenir par sa volonté dans l'anneau de la nécessité, qui pour les simples êtres sensibles est indestructible, et d'amorcer en lui-même toute une série inédite de phénomènes.[...] Il ne peut donc prouver qu'il est une personne que par ses actes.» (p.30)

<sup>44</sup> Lettre 5, §3, p.113.

événements politiques»<sup>45</sup>. Il en étend même l'application à «l'art de vivre»,<sup>46</sup> où la beauté est liée à la moralité et reflète la vie humaine accomplie.

### *L'art*

Or, dans la mesure où cette représentation appartenant spécifiquement au monde humain qu'est la beauté peut se manifester dans l'homme lui-même, le rôle et la spécificité de l'art demandent à être précisés. Si étrange que paraisse cette question, elle se pose ici : pourquoi prêter à des objets inanimés le caractère de l'harmonie qui doit ultimement être celle de l'homme lui-même?

Parce que l'œuvre d'art revêt une dimension de permanence qu'aucun homme ne saurait maintenir (malgré la relative stabilité qui est associée à la belle âme). L'œuvre d'art traverse les époques et constitue une représentation soutenue de l'idéal humain à travers les aléas de l'histoire, offrant même aux hommes qui en sont fort éloignés l'image de l'idéal perdu. Schiller voit dans l'art le gardien de la dignité perdue de l'homme :

«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.» (Lettre 9, par.5, p. 153)

Ainsi, par l'influence de la beauté qui l'entoure, particulièrement celle des arts, l'homme doit en venir à développer en lui-même une harmonie semblable, jusqu'à faire de lui-même une œuvre d'art.

### La beauté comme signe ou symbole de la moralité?

Faire de la beauté un reflet de l'état intérieur de l'homme implique un fort rapprochement entre la beauté et la moralité: la beauté non seulement assure le passage à la moralité, mais elle en manifeste la présence.

Un tel rapprochement était également suggéré par Kant qui, s'il souligne par ailleurs l'inconnaissabilité de l'intention, pose un rapport *analogique* entre la beauté et la moralité – la beauté étant alors prêtée indifféremment à tout objet – faisant de celle-

<sup>45</sup> Lettre 2, §4, p. 89. C'est nous qui soulignons.

<sup>46</sup> Lettre 15, §9, p.221. L'affirmation selon laquelle l'homme n'est homme que lorsqu'il joue «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.»

ci un *symbole* de celui-là,<sup>47</sup> dans la mesure où elle produit dans celui qui en juge un *état d'âme* analogue à celui qui accompagne les jugements moraux.<sup>48</sup>

Or, pour Schiller, la beauté n'est pas uniquement un symbole, mais un *signe* de la moralité, puisqu'elle ne l'*évoque* pas seulement, mais la *révèle* en tant qu'elle est harmonisée à la sensibilité (ou, dans le cas quelque peu différent du sublime, lorsqu'elle est en opposition avec elle).

Par là, Schiller prend également acte de l'une des difficultés contenues dans la morale kantienne, à savoir l'impossibilité de connaître ou de reconnaître la moralité d'un individu, étant donné que celle-ci repose sur l'intention, qui dans sa profondeur et sa complexité, et parce qu'elle relève strictement de l'*intérieurité*, est inconnaissable. L'esthétique schillérienne, en effet, suppose une harmonie entre l'intérieurité et la nature matérielle (qui ne peut être supposée chez Kant, mais seulement espérée) suffisante pour considérer des gestes et attributs physiques comme correspondant à un état intérieur. C'est ce que Schiller explique dans «Grâce et dignité» :

«La nature, qui aime la concordance, ne saurait se rendre coupable d'une contradiction si grossière, et ce qui est harmonieux dans le règne de la raison ne se manifestera par aucune dissonance dans le monde sensible.» («Grâce et dignité», p. 23)

Cela confère à l'intention un caractère communicable, ce qui contribue au raffinement des rapports entre les hommes, ceux-ci étant en mesure d'accéder à davantage de transparence dans leurs relations, de façon, par exemple, à développer les uns envers les autres des sentiments et un respect à la mesure de leurs mérites respectifs, et même à créer un certain climat d'émulation sur le plan moral.

Cette idée est cependant frappée d'une certaine ambiguïté dans les *Lettres*. Tantôt la beauté est le *symbole de la destinée réalisée*,<sup>49</sup> tantôt elle *est* la destinée réalisée de l'homme.<sup>50</sup> La question de la représentation de l'humanité est ainsi l'une des formes que prend le problème, soulevé au premier chapitre, de la possibilité ou de l'impossibilité si l'unité idéale de la raison et de la sensibilité est possible ou non selon l'auteur. La thèse d'une concordance entre les natures sensible et suprasensible n'est

<sup>47</sup> Voir la *Critique de la faculté de juger*, §59.

<sup>48</sup> Étant donné ce lien, Kant suggère même que «Le goût rend en quelque sorte possible le passage du charme sensible à l'intérêt moral habituel, sans un saut trop violent, en représentant l'imagination dans sa liberté comme déterminable de façon finale pour l'entendement, et enseigne à trouver une libre satisfaction, même dans les objets des sens sans charme sensible.» (§59, p. 317)

<sup>49</sup> Lettre 14, par. 2, p. 207.

<sup>50</sup> Voir la Lettre 15 : «La beauté, en tant que réalisation achevée de son humanité [...]». (§5, p. 217)

pas soutenue avec une rigueur constante par Schiller et il est malheureusement difficile de repérer son «dernier mot» sur cette question.

Rappelons du moins que le domaine propre à l'homme est effectivement l'apparence. Ainsi, sa simple capacité à apprécier le beau, à contempler et à manipuler l'apparence pour elle-même, et en général à faire de lui-même plus que ce que la Nature a fait de lui, est en soi une manifestation d'humanité, effective ou potentielle en regard de son idéal.

### L'IMPORTANCE DU BEAU POUR L'INTERSUBJECTIVITÉ

Ainsi, le beau et le sublime sont compris dans un rapport de complémentarité essentielle en ce qui a trait à la représentation de l'humanité. Cela ressort particulièrement, dans les *Lettres*, à travers la terminologie des beautés énergique et apaisante proposée par Schiller, qui insiste ainsi sur le lien fondamental de ces deux concepts esthétiques pourtant clairement distincts.

Cependant, Schiller ne soutient pas toujours une valorisation égale de ces deux concepts, et il se montre parfois critique envers le beau et la culture du goût, au profit du sublime et d'une moralité stricte. Il existe pourtant plusieurs raisons pour lesquelles le beau joue un rôle incontournable, là même où Schiller demeure plus rigoureux sur la question de la moralité. Celui-ci se démarque généralement, à divers niveaux, sur le terrain de l'intersubjectivité.

D'abord, le sublime est tel qu'il se manifeste lors d'une lutte entre le devoir et la sensibilité, et qu'en ce sens il a besoin de la souffrance pour se manifester.<sup>51</sup> Or, s'il est préférable que les hommes agissent conformément à la loi morale et ne s'en remettent pas passivement à leur inclination, il ne peut être souhaitable ni que les hommes entretiennent des désirs entrant en conflit avec un devoir qui ne pourra alors être accompli que douloureusement, ni que la souffrance s'en prenne aux hommes afin de leur donner des occasions d'agir sublimement. Schiller affirme, au contraire, que «[l'homme] doit apprendre à désirer plus noblement afin de n'être pas mis dans la nécessité de vouloir avec sublimité.»<sup>52</sup>

En effet, et c'est ce dont témoigne l'effort d'intégration de la sensibilité à la perfection humaine, Schiller accorde une grande importance au bien-être et au bonheur, qu'il ne juge pas devoir être sacrifiés au nom d'un idéal rationnel. C'est

<sup>51</sup> Voir «Grâce et dignité», p. 50.

<sup>52</sup> Lettre 23, §8, p. 303.

pourquoi, tout en reconnaissant l'autonomie de la loi morale, il cherche à réconcilier cette dernière au plaisir. Certes, la raison exige de l'homme qu'il agisse selon la loi, mais aussi longtemps qu'il est possible de maintenir l'accord avec la sensibilité, il n'y a aucune raison de la laisser derrière et de la condamner à souffrir la moralité comme une contrainte douloureuse ou frustrante, et l'on a même le devoir de cultiver cet accord. Schiller estime trop la nature de l'homme pour se contenter d'une régulation par la force de ses bas instincts, et il est suffisamment réaliste pour ne pas prétendre fonder une société de héros.

Par ailleurs, la beauté comme manifestation du caractère prend toute son importance dans le domaine socio-politique. En effet, alors qu'il repose sur une stricte autonomie, le sublime dépend paradoxalement plus que le beau de circonstances exceptionnelles pour se manifester – notamment d'une souffrance qui créerait un contraste marqué avec la loi morale. Ses manifestations sont ponctuelles, alors qu'une certaine stabilité est associée à la beauté, associée au *caractère*. La vertu, explique Schiller dans «Grâce et dignité», doit être le caractère de l'homme et non de ses actions ponctuelles. Or le caractère strictement moral «échappe au regard» la plupart du temps, sauf à l'occasion d'une action sublime. Cela s'avère problématique dans le domaine de la vie en société, où il importe de pouvoir reconnaître le caractère d'autrui.

Cela importe, entre autres, au moment crucial du choix de l'éducateur politique, dont nous savons qu'il se posera sur l'artiste. En effet, lorsque, ayant admis la nécessité d'une réforme de l'État, Schiller se demande à qui cette tâche peut être confiée, il apparaît paradoxalement que l'homme moral n'est pas le plus qualifié. Le caractère d'un tel homme se prête mal à l'action politique, étant donné la discrétion de son caractère. Comment repérer, recruter, comment compter sur un homme dont le caractère fondamentalement *libre* (autonome) ne se manifeste pas?<sup>53</sup>

Cela suggère un aspect problématique du caractère moral – et parle à nouveau en faveur d'une conception dynamique de l'idéal esthétique humain – à savoir que celui-ci porte l'homme au-delà de la société et de la vie politique. Cet homme demeure secret pour les autres, et il se maintient avant tout en commerce avec lui-même, donc, pour ainsi dire, directement avec la loi morale en lui plutôt qu'avec les institutions partagées avec ses pairs et concitoyens. Le caractère de l'homme moral est universel,

---

<sup>53</sup> Schiller explique que «Cet appui [pour la transformation de l'État] 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 ne peut jamais agir sur lui et ne peut jamais avec certitude compter sur lui.» (Lettre 3, §5, p. 97-99)

davantage qu'il ne s'ouvre sur la multiplicité inhérente à la société. C'est une esthétique intégrant la sensibilité qui est le lieu de la sociabilité, c'est la beauté (la beauté apaisante) qui inspire l'amour, c'est elle qui élargit la sensibilité et établit une communication entre les hommes.

### On ne traite pas autrui comme soi-même

L'équilibre intersubjectif poursuivi dans les *Lettres* repose en grande partie sur le beau, à travers les différents aspects que nous en avons présentés dans ce chapitre.

L'intersubjectivité repose sur un équilibre entre l'universalité et la multiplicité. En fait, les deux excès humains, consistant en la dominance de l'un ou l'autre des instincts, impliquent un problème semblable en regard de l'intersubjectivité. Tous deux entraînent une perspective uniformisante sur le monde, et donc sur les autres : l'homme sauvage, obnubilé par son désir égoïste « n'aperçoit dans les autres que lui-même », alors que l'homme barbare regarde le monde et ses semblables uniquement à travers les lois universelles de la raison, ce qui est également le cas de l'homme strictement moral.

Pour Schiller, l'un des critères fondamentaux de l'intersubjectivité consiste à tenir compte de l'altérité d'autrui : on ne doit *pas* traiter autrui comme soi-même. L'auteur exprime très clairement cette idée dans une note de la treizième Lettre :

« 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. » (Lettre 13, note 2, §D, p. 203)

C'est ce principe qui fait que le beau conserve un caractère idéal indépassable même en regard du sublime qui lui semble parfois supérieur. La loi morale est certes l'impératif suprême pour l'action humaine, mais elle ne suffit pas à rendre justice à *autrui*. Schiller l'indique clairement dans les *Lettres* et dans des textes antérieurs, où il distingue l'attitude et les exigences qu'un homme doit avoir par rapport à lui-même de celles qu'il doit avoir envers autrui.

Dans plusieurs textes, Schiller illustre ses idées sur les exigences et les limites des rapports intersubjectifs en invoquant la question du sacrifice, qui constitue une sorte de cas limite.

Dans les *Lettres*, il insiste sur le fait que, si le sacrifice sublime de son propre bonheur par respect pour la loi morale, ou encore le sacrifice de sa propre vie pour le bonheur d'autrui<sup>54</sup> sont louables, il est inacceptable de sacrifier autrui au profit d'un idéal moral.<sup>55</sup> Le sacrifice du bonheur par respect pour la raison doit, par définition, être un acte conscient et délibéré. Moi seul peut décider du sacrifice de mon propre bonheur, par ma propre faculté d'autodétermination. Le sublime est un accomplissement personnel, d'abord intérieur. En «l'imposant» à l'autre, on n'honore en rien sa dignité, mais on ne fait que le réduire davantage à l'hétéronomie. Pire, en compromettant son existence *réelle* par une violence barbare, on le prive des conditions de base nécessaires à la réalisation de sa propre liberté.

Dans «Grâce et dignité», Schiller explique très bien cette différence entre l'attitude adoptée envers les hommes selon leur disposition. Des sentiments différents nous sont inspirés par un homme selon le caractère qu'on lui reconnaît. Alors que le *respect* s'élève vers la dignité que l'on admire, l'*amour* «s'abaisse vers son objet».<sup>56</sup> Aussi, l'homme gracieux et l'homme digne, se rencontrant, éprouveront l'un à l'égard de l'autre un sentiment différent, en considération de leur qualité respective.

C'est cette différence entre le moi et l'autre, cet écart de fait entre l'état des différents hommes composant une société (dans la poursuite d'un idéal collectif, tous n'avancent pas à la même vitesse) qui confère à la beauté son double statut d'intermédiaire et de fin : dans l'accomplissement de soi, l'homme vise la raison à travers la beauté. Mais la moralité n'est pas suffisante du point de vue de l'intersubjectivité : l'homme atteignant le sublime doit pouvoir revenir à la beauté. Sinon pour lui-même, il doit le faire pour autrui.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Dans la «Théosophie de Julius» (*Lettres philosophiques*), Schiller pose le problème du sacrifice de sa propre vie pour le bonheur d'autrui afin de définir la notion de dévouement. Sous quelles conditions un tel sacrifice est-il authentique et relève-t-il véritablement de l'amour et du dévouement? La perspective de l'immortalité de l'âme, qui très souvent est invoquée pour ce genre d'action, entraîne selon Schiller une perversion qui limite cet acte d'apparent dévouement au «degré le plus noble de l'égoïsme», puisqu'il repose en fin de compte sur la perspective d'une rétribution future *pour soi-même*. Aussi Schiller ajoute, par la voix de Julius: «la considération d'un avenir rémunérateur exclut l'amour. Il faut qu'il y ait une vertu qui, même sans la croyance de l'immortalité, se suffise à elle-même, qui, même au péril de l'anéantissement, accomplisse le même sacrifice.» (p.330, trad. Régnier)

<sup>55</sup> Schiller affirme à la Lettre 6 : «Aussi considérable 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.[...] 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?» (§14, p. 133)

<sup>56</sup> «Grâce et dignité», p. 64.

<sup>57</sup> Dans «Grâce et dignité» également, Schiller définit le comportement approprié à adopter envers autrui:«On exige la grâce de celui qui oblige et la dignité de celui qui est obligé. Le premier, afin de

C'est également l'une des raisons pour lesquelles l'éducation à l'humanité est confiée à «l'artiste homme d'État». Schiller, à «un jeune ami de la vérité et de la beauté» lui demandant comment s'y prendre pour «satisfaire, malgré toute la résistance du siècle, le noble instinct de son cœur», répond : «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.»<sup>58</sup> Rappelons en effet que, dans l'accomplissement de la perfection humaine, l'état esthétique réalise un équilibre entre l'être et le devoir-être, il engage un processus de perfectionnement vers l'idéal sans quitter le monde réel – ce qu'un idéaliste strict aurait selon Schiller tendance à faire, dans son impatience d'atteindre l'idéal.

#### Le beau dans la société

Dans cette perspective, la culture esthétique vise le développement d'une société d'hommes beaux, qui par leur caractère éveillent l'aspiration des autres hommes à la beauté, et ainsi se stimulent mutuellement à la culture de leur humanité, en plus de permettre une reconnaissance mutuelle et l'identification à autrui qui fonde les rapports sympathiques, sans doute caractéristiques de ce que Schiller appelle les «relations belles»<sup>59</sup>. Dans un tel modèle, le précaire équilibre esthétique de l'homme trouve graduellement plus de stabilité, du fait que la beauté est de plus en plus présente et que, non seulement par la présence de l'art, mais également par les hommes qu'il côtoie, chacun se voit constamment renvoyé à sa propre humanité.

---

renoncer à un avantage vexant sur autrui, doit rabaisser l'action de sa décision désintéressée au niveau d'une action affective par la part qu'il permet à l'inclination d'y prendre, et se donner ainsi l'apparence du parti gagnant. Le second, afin de ne pas déshonorer dans sa personne (dont le palladium sacré est la liberté) par la dépendance dans laquelle il entre, doit élever le simple épanchement de la pulsion à une action de sa volonté et de cette façon, en recevant une faveur, en accorder une autre.» (p. 51)

<sup>58</sup> Lettres 9, §7, p. 157.

<sup>59</sup> Lettre 27, §9, p. 367.

## CHAPITRE III

### – LE PROJET SOCIO-POLITIQUE DE SCHILLER –

La question du politique et de la vie en société constitue dans les *Lettres* un élément incontournable dans la définition de la liberté humaine. D'une part, la régulation des rapports socio-politiques est nécessaire à la préservation et à l'accomplissement de l'intégrité humaine, physique *et* morale, et d'autre part, l'homme vit naturellement et nécessairement à l'intérieur d'un État :

«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.» (Lettre 3, §2, p. 93)

L'objectif visé par l'auteur est, dans l'ensemble, l'édification non-violente et durable de la liberté politique, par et pour la réalisation d'une *humanité heureuse et parfaite*.<sup>1</sup> L'humanité moderne, en effet, souffre de graves divisions, à plusieurs niveaux.

#### Portrait et critique de l'État moderne

Schiller critique l'État moderne où il observe, dit-il, la dissolution de la *société positive*, autrement dit de la cohésion collective :

«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.» (Lettre 6, §9, p. 127)

La société moderne, divisée, où coexistent la barbarie des élites avec la sauvagerie populaire,<sup>2</sup> mène au triste diagnostic d'une communauté maintenue par la coercition, la force et la nécessité, et non par la sociabilité. Les prétentions des Lumières à ennoblir le sentiment n'ont en fait mené qu'à davantage de perversion. Les démonstrations de sociabilité sont plus raffinées dans l'apparence et ne font que voiler l'égoïsme persistant, un genre d'hypocrisie qui se retrouve particulièrement dans les classes cultivées, où l'on entretient la *décence affectée des mœurs*<sup>3</sup> tout en refusant son allégeance à la loi morale.

---

<sup>1</sup> Lettre 6, §4, p. 133.

<sup>2</sup> C'est également la Révolution française qui est taxée de barbarie et de sauvagerie : la classe éclairée fait violence à l'État au profit d'un idéal, et la sauvagerie du peuple, pour ainsi dire relâchée par la chute de l'État en place, se déchaîne avec violence.

<sup>3</sup> Lettre 5, §5, p. 115.

L'individu travaille davantage au service de l'État que pour lui-même<sup>4</sup> – l'État moderne ayant tendance à s'asservir les citoyens plutôt que de dédier son existence au bien-être des individus qui le composent. Devenu étranger aux citoyens qui ne s'y reconnaissent plus, et qui reçoivent ses lois comme des contraintes arbitraires et étrangères, l'État tend à négliger la vie concrète des individus au profit de la vie abstraite de la totalité.<sup>5</sup> L'individu moderne est confiné à la fonction qu'il occupe au sein de l'État, qui par cette contrainte l'empêche de développer les facultés débordant ce rôle.<sup>6</sup> Le résultat en est une humanité atrophiée de part et d'autre de la société.

Or, demande Schiller, si l'esprit du temps est pourtant éclairé, «d'où vient donc que nous soyons encore et toujours des barbares?»<sup>7</sup> La raison en est, explique-t-il, qu'il y a dans le cœur des hommes des obstacles à la pensée éclairée, et que, malgré les avancées de la pensée, l'esprit du temps est en fait fortement tourné vers l'utilité, le besoin. C'est que manque encore la médiation qui permettra à l'esprit des Lumières de cheminer jusqu'au cœur des hommes et de s'installer dans les mœurs.

#### Les ambiguïtés entourant le projet socio-politique des *Lettres*

Schiller affirme la nécessité de réformer l'État. Constatant par ailleurs la tendance active, chez ses contemporains, à œuvrer pour sa transformation, il définit ce mouvement – qui correspond essentiellement à la Révolution française – comme la tentative d'un peuple de passer d'un État «naturel» à un État dit moral. Or, constatant la violence qui caractérise ce processus (Schiller assiste de loin à la Terreur jacobine), il explique que ce passage ne peut se réaliser directement, et qu'il nécessite un point d'appui, fondé hors de l'État et permettant d'instaurer un ordre nouveau sans passer par un moment anarchique suivant le renversement du gouvernement en place. Cet appui est bien sûr identifié à la culture esthétique, donc à la culture des *individus*.

À la fin des *Lettres*, cependant, Schiller introduit une troisième forme d'État, l'État *esthétique*, suggérant alors une sorte de parallélisme entre les étapes du développement de l'individu et celui de l'espèce. Ainsi, ce qui tout au long de l'ouvrage relevait

<sup>4</sup> On peut ici reconnaître certains éléments de préfiguration de la notion d'aliénation développée par Hegel et même par Marx, mais il s'agit d'une discussion complexe que nous n'aborderons pas ici.

<sup>5</sup> «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.» (Lettre 6, §9, p. 127)

<sup>6</sup> Pour cette raison, observe également l'auteur, l'État se méfie particulièrement du génie, qui même sous de telles contraintes, par le développement exceptionnel de ses facultés, dépasse naturellement le cadre de sa fonction.

<sup>7</sup> Lettre 8, §5, p. 145.

strictement de la disposition individuelle, sans paraître s'inscrire dans un modèle socio-politique distinct, acquiert en fin de compte une portée telle que le règne de l'esthétique semble maintenant appartenir à une forme d'État particulière. Est-ce toutefois vraiment ce que Schiller suggère? Ou est-ce une façon, suite aux événements survenus en France et face à certaines idéologies politiques, de corriger le tir quant au projet de réforme politique, montrant que l'État idéal, s'il doit intégrer les exigences de la raison, doit avant tout être esthétique? Ou encore, ce que Schiller nomme État esthétique désigne-t-il simplement l'ensemble des nuances que la disposition esthétique de ses membres insuffle à l'État existant?

Dans la première section, l'esthétique est introduite comme une voie de transition en vue de l'État moral que certains tentent d'instaurer par des *moyens* erronés. Toutefois, un peu comme il omet finalement de définir l'état moral qu'il avait annoncé en distinguant les trois états de l'homme, Schiller semble en fin de compte se tourner, à la Lettre 27, vers l'État esthétique comme étant non plus une transition en vue de l'État moral, mais comme étant lui-même l'État idéal. De plus, le modèle de l'État Grec, qui fait souvent figure d'idéal perdu, semble plus proche d'un État esthétique que d'un État proprement moral, l'humanité grecque dépeinte par Schiller présentant en tout le caractère de la belle harmonie. Cela dit, l'avantage des Grecs, à cet égard, ne repose pas sur le régime politique qu'ils adoptent, Schiller soulignant plutôt que leur supériorité réside au niveau des individus.

En fait, s'il donne au passage certaines indications à leur sujet, Schiller n'établit pas de définitions claires et cohérentes des modèles d'État mentionnés dans les *Lettres*. Nous tenterons donc, dans un premier temps, de faire ressortir les effets de la culture esthétique sur la vie collective, à la lumière des remarques de Schiller, ainsi que sur la base de ce qui a été développé au chapitre précédent sur les rapports entre l'esthétique et l'intersubjectivité. Cela constituera une interprétation possible de ce que Schiller entend par «État esthétique». Dans un second temps, nous essaierons d'éclaircir les principes de la philosophie de l'histoire présente dans les *Lettres*, déterminant les modalités du projet de réforme proposé par Schiller, ainsi que les rapports entre les formes d'État qu'il distingue. Cette philosophie de l'histoire complète la conception schillérienne du développement humain, en définissant les modalités de la transformation de l'espèce humaine et de l'État, et en posant les principes fondateurs du projet de réforme par l'éducation esthétique.

– LE POLITIQUE –

L'idée de l'application politique de l'esthétique peut être retracée dans certains textes précédents, dans certaines allusions au politique dans le cadre de textes esthétiques, de même que dans les nombreuses évocations de l'idéal d'harmonie sociale des œuvres dramaturgiques et poétiques. L'engagement politique de l'auteur et son attachement à la liberté et à l'égalité sont constants chez l'auteur. Néanmoins, l'entreprise explicite de donner à l'esthétique une application politique est particulière aux *Lettres* – ce qui, toutefois, ne prouve en rien la solidité théorique de ce projet.

Le succès et la portée de cette entreprise sont quelque peu mitigés parmi les lecteurs de Schiller. D. Pugh retrace dans les métaphores politiques des textes précédents (particulièrement dans «Grâce et dignité») l'origine de la tentative de jonction du politique et de l'esthétique menée dans les *Lettres*, et juge par ailleurs que Schiller échoue à donner une consistance plus que métaphorique à cette idée. D'autres, dont par exemple Christian Ruby, prennent acte des propos de Schiller, qui situe son ouvrage dans une perspective de réforme de l'État, et abordent les *Lettres* comme telles.

Quelle que soit la perspective, on reconnaît que Schiller vise le développement d'une certaine cohésion collective par l'éducation esthétique, afin de fonder la société sur une sociabilité réelle mettant fin aux divisions caractéristiques de la société moderne. Il s'agit d'établir et de mettre en place pour l'État le «principe qui met en forme par le dedans.»<sup>8</sup>

LE RAPPORT ENTRE L'INDIVIDU ET L'ÉTAT

La perspective politique dans les *Lettres* repose en grande partie sur l'interdépendance et le parallèle que Schiller établit entre l'individu et l'État. Ce dernier est le reflet des individus qui le composent, il n'est pas une structure indépendante appliquée à la régulation des existences individuelles.

La question est donc non seulement de savoir comment favoriser le perfectionnement de l'État et celui de l'individu, mais comment ceux-ci peuvent être harmonisés l'un à l'autre. La coïncidence entre l'individu et l'État (ou entre le moi empirique et le Moi idéal) peut être réalisée de deux manières, que Schiller expose en des termes empruntés à Fichte :

---

<sup>8</sup> Lettre 5, §4, p. 113.

«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 existence est de se mettre, à travers tous ses changements, en harmonie avec l'immuable unité de celui-ci. 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.» (Lettre 4, §2, p. 103)

De ces deux possibilités, Schiller privilégie la seconde, alors que Fichte choisissait la première. Ce dernier, en effet, discutant dans ses *Conférences sur la destination du savant* du perfectionnement de l'humanité, situe cet accomplissement strictement au niveau de l'espèce. L'individu y participe uniquement en vue du Tout collectif. Or cette conclusion s'appuie, explique Schiller, sur des considérations strictement raisonnables. La définition et, pire encore, l'entreprise de réalisation d'un idéal où la multiplicité doit être absorbée par l'unité est un excès dangereux, qui reflète un jugement «moralement étroit».

La raison seule, observe Schiller, ne fait pas la différence entre ces deux formes de coïncidence entre l'homme empirique et l'État (conçu comme représentant de l'homme idéal), puisqu'elle est satisfaite dès que la loi est respectée.<sup>9</sup> La perspective est toute différente lorsqu'est posé un jugement *humainement complet*, comme le préconise Schiller. De ce point de vue, la seconde forme de coïncidence entre l'individu et l'État paraît beaucoup plus adéquate et beaucoup plus respectueuse de l'humanité dans son ensemble. C'est l'individu qui doit s'élever au niveau de l'État, sans pour autant renoncer à son individualité. Ici, l'exigence d'unité posée par la raison est satisfaite en même temps qu'est maintenue la considération pour l'individualité et la multiplicité.

Cette médiation entre l'individu et l'État sera assurée par la culture esthétique. En effet, comme nous l'avons montré, la beauté non seulement met l'homme en accord avec lui-même en harmonisant ses deux natures, mais en éveillant l'amour et la sociabilité, elle met également les hommes d'accord *entre eux*.

### Les exigences pour l'État

L'État lui-même, comme autorité et comme institution, n'échappe pas à certaines exigences, d'autant plus que ceux qui en assurent la conduite, les gouvernants, sont des

<sup>9</sup> Dans la mesure où elle recherche l'unité et fonctionne par réduction du divers à l'un, une perspective strictement rationnelle tend à privilégier la première forme de coïncidence.

hommes au même titre que les gouvernés et que l'éducation esthétique les vise également.

La première orientation que Schiller propose pour l'État est bien sûr la promotion et la diffusion des arts, dans l'esprit du projet d'éducation esthétique. Nous connaissons par ailleurs l'essentiel des exigences de Schiller face à l'État : celui-ci doit honorer la dignité humaine, et traiter ses citoyens non comme des moyens mais comme des *fins*. Il doit respecter la dimension universelle en eux, de même que leur individualité, sensible et humaine, en préservant l'intégrité physique des individus et en ménageant un espace où les citoyens parviennent à se faire entendre et à prendre part aux débats publics. Schiller prise une forme de gouvernement à l'écoute du peuple : «dans l'État esthétique, [...] l'entendement qui plie brutalement la masse résignée à ses desseins doit demander son assentiment»<sup>10</sup>. C'est qu'il incombe à l'État de faire en sorte que les citoyens puissent, par la culture, *s'élever au niveau de l'espèce*.

Cela dit, ces remarques sur l'attitude appropriée d'un gouvernement n'indiquent pas de *quel* type de gouvernement il doit s'agir. Cela ne signifie pas que le vocabulaire politique soit absent des textes de Schiller, au contraire. Mais il y intervient souvent de manière figurée. Cela nous conduit à la question des allégeances politiques de Schiller et à celle du statut, strictement métaphorique ou véritablement idéologique, de ses propos d'ordre politique.

#### CONCEPTIONS POLITIQUES

Malgré ce qu'il semble annoncer dans les premières *Lettres*, Schiller ne s'avance lui-même pas très loin dans le domaine de la théorie politique comme telle, qu'il n'aborde que très vaguement.<sup>11</sup> Il semble davantage se tourner vers la dimension sociale et celle des rapports intersubjectifs impliqués dans la collectivité humaine. Aussi son propos demeure, selon la perspective, en amont ou en aval du domaine proprement politique. Lorsque Schiller parle de l'État (*Staat*) – ou encore de l'égalité et de la liberté –, il ne se réfère généralement pas à un système politique donné. Du

<sup>10</sup> Lettre 27, §11, p. 371.

<sup>11</sup> Le terme d'État évoque clairement le domaine de l'institution politique, mais en fait, lorsqu'il en traite, Schiller évoque des aspects beaucoup plus diversifiés de la vie collective. Ainsi, s'il est au début des *Lettres* question de l'État de nature et de l'État moral ou éthique, Schiller utilise dans l'ensemble plusieurs termes qui indiquent différents aspects de la vie collective : l'humanité, l'espèce, «l'esprit du temps», l'époque, la société, les relations, l'État, etc. Ainsi, la question de la vie collective dépasse donc clairement le domaine des institutions politiques à proprement parler.

moins reste-t-il assez vague, d'autant plus qu'il utilise ces termes dans des contextes variés – notamment en ce qui concerne l'individu d'une part et l'espèce d'autre part.

Pour Schiller, comme pour plusieurs de ses contemporains, l'État politique est considéré non pas comme une fin, mais comme une structure destinée à soutenir la liberté des individus et à favoriser leur développement personnel.<sup>12</sup>

L'idéal de Schiller nous paraît proche, à certains égards, de l'esprit franc-maçon tel que présenté par son aîné Lessing dans ses dialogues maçonniques (1778). Dans le deuxième de ses dialogues maçonniques, les personnages *Ernst* et *Falk* discutent dans les termes suivants :

«Si on ne peut pas réunir les hommes en société autrement que par des divisions sont-elles pour cela souhaitables; ces divisions? – Bien sûr que non.» «Par quelles actions précises, indubitables, les francs-maçons démontrent-ils qu'ils ont aussi pour but de dépasser en eux-mêmes et par leur action la division que suscite nécessairement parmi les hommes l'existence de l'État et des États? [...] [En admettant] dans leur ordre n'importe quel honnête homme capable d'être franc-maçon à quelque nation, quelque religion, quelque classe sociale qu'il appartienne.» (p. 81-83)

Ces quelques extraits permettent de retracer plusieurs des éléments importants du développement des idées de Lessing dans ce dialogue, où l'on peut reconnaître une forte parenté avec les idées que développe plus tard Schiller dans les *Lettres*, notamment ce qu'il nommera le *principe qui met en forme par le dedans*. L'État naturel, s'il est nécessaire au maintien de la société, entretient par ailleurs une division entre les hommes. Aussi, c'est bien en prenant appui *hors* de l'État politique que Schiller compte fonder la réelle sociabilité des hommes. En effet, la société souhaitée par Schiller dépasse clairement le cadre politique,<sup>13</sup> et vise davantage un idéal de fraternité générale, d'ailleurs abondamment encensé dans les poèmes de la décennie précédente.<sup>14</sup>

Cependant, malgré ses affinités avec ces éléments de l'esprit franc-maçon, le projet des *Lettres* s'en distingue à plusieurs égards. D'abord, l'État esthétique n'est pas une société secrète.<sup>15</sup> Bien au contraire, comme nous l'avons montré, l'apparence et la publicité y prennent une place importante. De plus, s'il est vrai que le principe de

<sup>12</sup> Wilkinson et Willoughby, par exemple, soulignent la parenté de l'État idéal de Schiller avec la conception libérale de l'État de son contemporain et ami Humboldt. (p. xvi)

<sup>13</sup> Cela inclut entre autres la République des Lettres, que Schiller évoque par exemple en s'adressant au duc d'Augustenburg à la deuxième Lettre, où il évoque la communauté d'esprit qui existe entre deux esprits éclairés («libres de préjugés») malgré l'éloignement physique et la distance créée par les circonstances du monde. (Lettre 2, §5, p. 91)

<sup>14</sup> Par exemple, cet extrait de son poème «À la Joie» : «Joie [...]. Tes charmes réunissent ce qu'a séparé le rigoureux usage; tous les hommes deviennent frères, là où s'arrête ton doux vol.» (*Poésies détachées*, p. 401)

<sup>15</sup> Il est vrai que Schiller ne reconnaît son existence que dans certains cercles d'élite, mais cela n'est pas constitutif de l'idéal qu'il propose.

cohésion sociale développé par Schiller se trouve non pas dans l'État comme tel, mais dans le cœur des hommes, le développement de celui-ci n'est pas envisagé en retrait de l'État. Schiller pense l'éducation esthétique à *l'intérieur* d'un cadre politique.

#### Les métaphores politiques

En général, c'est pour exprimer une disposition de l'individu que Schiller utilise la métaphore du politique. La raison représente généralement la force législative et l'autorité de l'État. La sensibilité représente pour sa part la diversité, la force indisciplinée, que Schiller associe essentiellement au peuple.

Dans «Grâce et dignité», Schiller définit la grâce comme la «liberté des mouvements involontaires», où la sensibilité peut s'exprimer librement sans s'opposer à la loi morale. Or, par analogie, il présente cette liberté comme une *permission* accordée à la sensibilité par la moralité. Il étaye cette idée à l'aide d'une métaphore où la moralité est comparée à un gouvernement *monarchique libéral*, qui accorderait à la sensibilité une certaine liberté d'expression à l'intérieur du cadre tracé par la loi :

«Le premier de ces rapports entre les deux natures en l'homme rappelle la monarchie, où le strict contrôle du souverain réfrène tout libre mouvement; le second rappelle une sauvage ochlocratie, où le citoyen, en refusant l'obéissance envers le gouvernant légal, devient aussi peu libre que la formation humaine ne s'embellit par l'asservissement de l'autonomie morale, il est bien plutôt livré au despotisme brutal des classes inférieures, comme ici la forme est livrée à la masse. De même que la liberté se tient à mi-distance entre la pression de la loi et celle de l'anarchie, nous allons maintenant trouver la beauté à mi-distance entre la dignité, en tant qu'expression de l'esprit régnant, et la volupté, en tant qu'expression de la pulsion régnante.» («Grâce et dignité», p. 37)

La sensibilité *doit* être régulée par la loi morale. C'est une prémisse constante dans les écrits de Schiller, qui s'applique généralement à l'individu, comme c'est le cas ici malgré le langage politique utilisé par l'auteur, mais que ce dernier applique également au domaine proprement politique, notamment dans les *Lettres*. Alors cette exigence se pose ainsi: le peuple *doit* être régulé par l'autorité politique. De là, cependant, il existe deux possibilités : ou bien le gouvernement impose sa volonté aux citoyens, ou bien il ménage dans l'État une situation où les citoyens s'accordent avec la volonté du souverain et se sentent libres dans un cadre de lois pourtant contraignantes.<sup>16</sup> Il s'agit

<sup>16</sup> «Qu'on me permette d'illustrer ceci par une représentation imagée. Si un État monarchique est régi de telle façon que le simple citoyen puisse se convaincre, bien que tout aille selon la volonté d'un seul, qu'il vit à sa guise et n'obéit qu'à sa propre inclination, c'est là ce qu'on appelle un gouvernement libéral. Mais on hésitera beaucoup à lui donner ce nom si soit le souverain fait passer sa volonté avant l'inclination du citoyen soit le citoyen fait passer son inclination avant la volonté du souverain; car dans le premier cas, le gouvernement ne serait pas libéral, dans le second, il ne serait pas du tout un gouvernement.» («Grâce et dignité», p. 35)

d'établir un équilibre entre les deux groupes (les gouvernants et les gouvernés), qui prendra dans les *Lettres* la forme de l'instinct de jeu à l'échelle individuelle, et, à travers les individus, celle de «l'État esthétique» à l'échelle collective.

Un tel rapprochement entre les jeux de forces intérieures de l'individu et ceux qui constituent l'État politique est présent dans les *Lettres*, où il est également question de l'influence des individus sur la vie collective. Étant donné la perspective particulière des *Lettres* et le parallèle établi entre l'individu et l'État, l'idéal d'une monarchie libérale présenté dans «Grâce et dignité» semble ici pouvoir s'appliquer au domaine politique à proprement parler. Schiller ne l'affirme pas aussi explicitement, mais ses propos signalent bien l'idée d'un équilibre entre l'autorité du souverain et la liberté des citoyens, et il ne semble à aucun moment suggérer l'idée d'un gouvernement par le peuple.

Sans doute la fougue révolutionnaire et les idéaux d'égalité des premières pièces de Schiller tendent-elles à lui faire accoler l'étiquette d'un démocrate, qui pourrait teinter la lecture des *Lettres*, où Schiller élabore explicitement un idéal politique fondé sur des valeurs de justice et d'égalité, et plus encore, fondé sur l'individu. Cependant, et plusieurs commentateurs jugent effectivement important de le souligner, il serait difficile de trouver dans les écrits théoriques de Schiller les signes d'une allégeance démocratique.<sup>17</sup>

Schiller n'affirme jamais que le gouvernement en place doit être remplacé. Au contraire, il défend l'importance de maintenir l'État en place, qui assure le minimum d'ordre nécessaire à tout projet collectif ultérieur. Plus encore, il met en garde contre l'erreur qui consiste à *imposer* la liberté pour tous : la liberté politique sans la liberté intérieure conduit au «despotisme brutal des classes inférieures» évoqué dans «Grâce et dignité» et est décrite dans les *Lettres* comme une «tyrannie pour l'individu».

Un tel modèle repose donc sur la bonne volonté et la probité morale du souverain, avant celles du peuple lui-même. Schiller exprime ces attentes envers le gouvernant lorsqu'il s'adresse au duc d'Augustenburg au début des *Lettres* et vante ses qualités d'homme éclairé. C'est également ce qu'il laisse entendre lorsqu'il affirme que, «s'il est vrai que les belles manières se développent le plus tôt et le plus parfaitement autour des trônes, on peut y voir la main de la Destinée bienveillante».<sup>18</sup> De fait, personne

<sup>17</sup> Plus encore, Wilkinson et Willoughby affirment qu'une telle idéologie n'a *jamais* été véritablement privilégiée par l'auteur, même dans *Les Brigands* (p. xvi)

<sup>18</sup> Lettre 27, §11, p. 371.

n'est exclu du projet d'éducation esthétique, qui vise tout autant la formation des gouvernants que celle des gouvernés, du peuple autant que des classes supérieures. Plus encore, comme les gouvernés se trouvent dans une position de vulnérabilité par rapport au souverain, il est sans doute plus urgent d'écarter dans le caractère de ce dernier toute trace d'arbitraire ou de barbarie, et d'y établir les bases d'un gouvernement respectueux.

### L'idéal d'égalité

C'est donc à l'intérieur du cadre d'autorité du souverain que doit se développer le règne de la liberté esthétique, et celui de l'égalité. En effet, l'État esthétique implique un idéal d'égalité. Aussi, quoiqu'il semble privilégier une monarchie libérale à un gouvernement démocratique, Schiller affirme que :

«Aucun privilège, aucune dictature ne sont tolérés pour autant que le goût règne et que l'apparence belle accroît son empire [...] 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». (Lettre 27, §11, p. 371)

Comment comprendre cet idéal d'égalité où la hiérarchie des classes demeure inchangée, où le manœuvre demeure un manœuvre et même un instrument, où le noble demeure noble, alors que l'auteur affirme par ailleurs que «dans le royaume de l'apparence esthétique, l'idéal d'égalité a une existence effective»<sup>19</sup>?

Dans le cadre de l'esthétique développée dans les *Lettres*, la notion d'égalité semble être fortement liée à l'apparence. Or, est-ce à dire que l'oppression et les inégalités sont conservées, mais *masquées* sous les dehors agréables d'une égalité qui ne demeure qu'apparence et qui ultimement serait illusoire? Il est difficile de déterminer si l'égalité dont parle Schiller réside uniquement dans l'apparence ou si, par l'intermédiaire de l'apparence esthétique, elle passe dans la réalité.

On comprend du moins, à la lumière des observations précédentes, que l'égalité dont il est ici question ne relève pas de la souveraineté politique. Il s'agit plutôt du droit de chacun, malgré sa condition sociale, son statut, sa fonction, à développer en lui-même son humanité. Il s'agit, autrement dit, d'un «droit à la beauté». Chacun doit pouvoir développer l'ensemble de ses facultés. Chacun doit pouvoir accéder à la liberté par laquelle il s'éveille à sa plus haute nature, grâce à laquelle il entre dans un rapport plus harmonieux avec l'État et avec autrui, et grâce à laquelle il peut parvenir à faire *reconnaître* son humanité. Chacun doit pouvoir s'élever au niveau de l'espèce,

---

<sup>19</sup> Voir la Lettre 27.

participer à la collectivité, développer son individualité humaine afin de prendre part aux débats publics.

Les valeurs fondatrices de l'État idéal sont celles de la *justice* et du *droit* qui, explique Schiller, apparaissent *incompréhensiblement et inéluctablement* avec l'état esthétique (dans l'individu).<sup>20</sup> C'est donc un registre de valeurs humaines propices au politique qui s'établit à travers l'esthétique. Par la présence de plus en plus assurée de ces principes, les inégalités effectives et les comportements «anti-sociaux» pourront être estompés, et l'État sera de plus en plus orienté sur le droit des citoyens.

### Le droit et le devoir

C'est, en somme, au bonheur qu'a droit l'individu dans l'État idéal. Toutefois, ce bonheur ne correspond pas au plaisir sensible, qui non seulement asservit l'homme au désir, mais qui dans la société ne ferait qu'entretenir la fragmentation et la division, du fait qu'il repose sur l'appropriation et la satisfaction égoïste des désirs. Il ne correspond pas non plus à la perfection morale au sens strict,<sup>21</sup> qui selon Schiller offre difficilement la promesse du bonheur pour tous. On ne peut fonder un projet collectif sur la base d'un idéal que seuls les hommes d'exception pourront atteindre. La perspective politique, pour peu qu'elle intègre quelque souci d'égalité, exige la considération de la diversité des individus, du développement inégal de leurs facultés, sinon de l'écart entre les circonstances de leur existence :

«Le bien absolu ne peut procurer le bonheur que dans des conditions dont on ne peut pas présumer l'existence chez tous les hommes; 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.» (Lettre 27, §10, p. 369)

Le bonheur individuel et le bonheur collectif sont intimement liés chez Schiller et ils *doivent* être considérés ensemble, et c'est la liberté esthétique qui assure leur compatibilité. Elle inclut à la fois un sentiment de plaisir et de liberté, et l'élargissement de cette jouissance au-delà de soi-même.

Rappelons que la liberté esthétique est doublement définie : elle est à la fois absence de contrainte et autonomie morale. En cela, elle réalise la rencontre des deux

<sup>20</sup> Lettre 19, §11, p. 263.

<sup>21</sup> Pour Kant, le bonheur correspond à la satisfaction maximale des désirs sensibles, et ne peut légitimement être souhaité que comme récompense à une existence authentiquement morale. La réunion de l'accomplissement moral au bonheur constitue le souverain bien. Or ce dernier est conçu par Fichte dans une perspective plus strictement rationnelle encore, définissant le souverain bien en termes de moralité, jugeant que la victoire de la raison est à la fois bonheur et souverain bien. Schiller ne recourt pas, comme Kant, à la perspective d'une vie ultérieure pour définir la perfectibilité humaine et pour légitimiser l'espoir de bonheur, et il n'exclut pas comme Fichte le plaisir sensible du bonheur humain.

versants de la liberté politique que sont le *droit* et le *devoir*. L'État doit assurer aux individus le droit au bonheur tel que nous l'avons défini. L'individu, pour sa part, a également des devoirs à remplir en tant que citoyen de cet État. Au nombre de ceux-ci compte le devoir, énoncé par Schiller dans les *Lettres*, et auquel il tente lui-même de se conformer par ce texte, de participation à la vie publique.

Il ne s'agit pas d'uniformiser la société de sorte que chacun ne pense plus que comme l'ensemble, mais bien de créer une société d'hommes qui vivent *ensemble*, et à laquelle chacun participe en tant qu'*individu* responsable.<sup>22</sup>

Ici, l'individualité à conserver ne relève pas de l'incommunicable sensibilité : le devoir de chacun est de prendre part à la vie commune, aux débats généraux, en demeurant attentif et fidèle à la loi absolue qui pose son impératif en soi-même. L'individualité réfère ici davantage à l'intériorité de l'homme, où siègent la vérité et la loi morale à partir desquelles il doit former son jugement, par contraste avec l'extériorité de la vie publique, à laquelle il doit participer sans se laisser déterminer par l'opinion générale.

Il importe, cependant, d'éviter l'excès par lequel la fidélité de l'individu à son intériorité l'entraîne à s'y reclure et à se retirer de la vie sociale. C'est l'un des problèmes soulevés plus tôt au sujet du caractère de l'homme strictement moral qui, étant *libre* et *échappant aux regards*, glisse potentiellement hors de la vie politique et de l'autorité des gouvernants.

C'est en fait à cette double exigence que Schiller s'efforce lui-même de se conformer lorsqu'il dit prêter attention davantage aux *besoins* qu'aux *goûts* de son temps.<sup>23</sup> Alors que ses contemporains se tournent vers l'action politique dans le but d'accomplir la liberté, Schiller croit mieux répondre à ces besoins en se souciant d'abord de la liberté intérieure des individus, qui précède son instauration au niveau étatique.

Schiller n'adhère pas à une théorie contractualiste de l'État, soulignant plutôt que la vie en société est un fait naturel incontournable. Cependant, son objectif est de réaliser

<sup>22</sup> Rappelons à cet effet l'important extrait cité en introduction : «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.» (Lettre 2, §4, p. 89)

<sup>23</sup> Encore une fois, il s'agit d'exercer un jugement éclairé, donc exempt de préjugés. Schiller invoque d'ailleurs, à la Lettre 8 (§5-6, p. 145) la maxime érigée par Kant en maxime des *Lumières* : *Sapere aude* («Aie la hardiesse d'être sage», selon la traduction de Robert Leroux).

un libre consentement à l'État et à la société parmi les membres de l'État existant jusque-là par l'œuvre de la Nature. En effet, l'existence d'un État ne suppose pas cette adhésion, et il faut le transformer de l'intérieur tout en le maintenant en place. De l'État naturel qui contrôle la force par la force, il doit devenir société, communauté.

L'individu se développe toujours au sein d'une communauté historique et géographique, dont il sera le reflet d'une manière ou d'une autre : «on est citoyen de son temps comme on est citoyen d'un État»,<sup>24</sup> commente Schiller. Qui plus est, on l'est non seulement de fait, mais également par devoir. En effet, l'individu s'élevant au niveau de l'espèce est l'idéal d'un citoyen qui transforme cette situation naturelle et nécessaire (celle de vivre en société) en résultat de sa volonté.

### L'espace public

Ainsi, l'État esthétique semble désigner un État composé d'individus se trouvant dans la disposition esthétique, État par lequel ils portent en eux la faculté de soutenir sa cohésion, éventuellement même indépendamment des institutions. Cela repose non seulement sur l'intégration des principes à la pratique, mais aussi sur les sentiments sociables qui accompagnent l'état esthétique. Nous avons également observé que celui-ci assure la communication, entre autres en permettant aux hommes de se manifester les uns aux autres dans le domaine de l'apparence. Or cet aspect de l'état esthétique s'applique aussi à l'échelle socio-politique, ce qui fait ressortir un sens plus littéral de l'expression «État esthétique».

Ainsi, l'État *esthétique* serait non seulement un État portant dans sa structure les caractéristiques propres à la disposition esthétique et mettant les individus en harmonie avec eux-mêmes et avec autrui, mais il serait également cet État où les différents groupes, et à plus forte raison ici, les gouvernés et les gouvernants, deviennent perceptibles, manifestes, visibles les uns pour les autres.

En effet, comment peut être concrètement assurée, dans l'État, cette unité harmonieuse entre l'individu et sa communauté, entre les gouvernés et les instances gouvernantes? Elle se réalise lorsque l'État devient *sensible*, visible – autrement dit esthétique au sens strict – pour les gouvernés et qu'inversement, ces derniers parviennent à se faire voir et entendre des gouvernants. Schiller montre bien le

---

<sup>24</sup> Lettre 2, §2, p. 88.

déchirement qui sépare ces deux groupes, devenus étrangers l'un à l'autre dans l'État moderne :

«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.» (Lettre 6, par.9, p. 127)

Nous savons en effet l'importance pour l'individu de *se reconnaître* dans une loi pour y adhérer – ce qui, par ailleurs, implique non seulement sa propre capacité à se reconnaître dans l'universel, mais également que les lois de l'État aient quelque respect des impératifs fondamentaux que chaque homme porte en lui. Aussi, l'État ne peut espérer voir les citoyens adhérer librement à des lois arbitraires. Cela deviendra possible lorsque les lois de la raison seront intégrées à l'existence, autant chez les gouvernants que chez les gouvernés. Alors, affirme Schiller, «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.»<sup>25</sup> Ainsi, il faut l'intégrité des lois, mais la manière de leur application et de leur présentation importe également beaucoup. Nous avons d'ailleurs indiqué plus tôt la nécessité soulevée par Schiller, dans un contexte socio-politique, de maintenir un «gage sensible de l'invisibilité morale».

Un État qui parviendrait à rétablir l'unité entre ces deux groupes est tel qu'il ouvre un espace où ils peuvent offrir l'un à l'autre une représentation sensible et concrète d'eux-mêmes et où, pour ainsi dire, ils se «mettent en scène» l'un devant l'autre. C'est une intuition que l'on peut retracer assez tôt dans le parcours intellectuel de Schiller – et qui est tout à fait cohérente avec l'esprit de ses premières pièces.<sup>26</sup> Aussi, dans le texte de 1785 «Le théâtre considéré comme une institution morale», où le théâtre est présenté comme *miroir* de l'homme, il explique :

«Une classe remarquable de l'humanité a plus de raisons encore que les autres d'être reconnaissante envers le théâtre. Les grands du monde n'entendent que par là ce qu'ailleurs ils n'entendent jamais ou n'entendent que rarement... la vérité. Là ils voient ce qu'ailleurs ils ne

<sup>25</sup> Lettre 9, §7, p. 155.

<sup>26</sup> Schiller a plusieurs fois mis en scène, notamment dans *Les Brigands* et plus encore dans *Cabale et Amour*, la rencontre de groupes sociaux qui d'ordinaire n'entrent pas en contact direct, à savoir par exemple la noblesse et le peuple. De même, ainsi que l'explique Sylvain Fort, le travail de Schiller sur la gestuelle est orienté vers l'expression authentique des passions qui remuent les personnages, vers un raffinement dans les signes extérieurs donnés de l'intériorité des personnages, plutôt que vers une codification figée à la française (ce qu'il critique vivement).

voient jamais ou ne voient que rarement... l'homme.» (« Le théâtre comme institution morale », p. 301)

De même, on retrouvera une idée tout à fait semblable dans le texte, beaucoup plus tardif et ultérieur aux *Lettres*, par lequel Schiller introduit, en 1803, sa tragédie *La Fiancée de Messine* :

«De nos jours, le palais des rois est fermé, les tribunaux ont quitté les portes des villes et se sont retirés à l'intérieur des maisons, l'écriture a refoulé la parole vivante, le peuple lui-même, la masse sensuellement vivante, là où elle n'agit pas comme une force aveugle, est devenue un État, c'est-à-dire un concept abstrait, les dieux sont rentrés dans la poitrine de l'homme. Le poète doit rouvrir les palais, il doit conduire les tribunaux au grand jour, il doit rétablir les dieux, il doit restaurer tout l'immédiat qui fut suspendu par l'institution artificielle de la vie réelle et rejeter, tel le sculpteur les vêtements modernes, tout ce fatras artificiel en l'homme et autour de l'homme qui empêche de faire apparaître sa nature intérieure et son caractère originel.» (« Sur l'usage du chœur dans la tragédie », p. 67)

Il est clair ici que, lorsqu'elle est traitée de façon *esthétique*, l'apparence joue non pas un rôle de dissimulation, mais plutôt un rôle de dévoilement et de communication. En effet, souligne Schiller, lorsque règne l'apparence, mais que celle-ci manque aux exigences esthétiques de sincérité et d'autonomie, elle devient le *refuge de l'impuissance et de l'aberration*. Or, c'est uniquement sous ces deux conditions que la force de cohésion de l'État passe de la coercition à l'intérieur même du corps social :

«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.» (Lettre 26, § 12, p. 347)

Dans l'État esthétique, l'apparence répond bel et bien aux exigences de sincérité et d'autonomie, de sorte qu'elle devient non pas un outil de dissimulation favorisant la corruption, mais le reflet de la réalité propre à ses différents membres, groupes ou individus.

En affirmant la nécessité d'amener l'apparence esthétique au cœur de la vie sociale et politique, Schiller pose en fait une exigence de *publicité*.<sup>27</sup> L'État *esthétique*, en ce

<sup>27</sup> Cela nous permet de mettre à nouveau Schiller en parallèle avec Kant. Ce dernier, en effet, présente dans son texte «Pour la Paix perpétuelle» la publicité comme un critère d'application de la loi morale dans l'État. En effet, si l'on ne peut connaître les intentions de personne, on peut du moins juger de la probité d'une action par le fait que son auteur peut et qu'il déclare effectivement ses intentions et ses actions publiquement.

sens, implique une certaine forme d'espace public.<sup>28</sup> Celui-ci n'est pas tel qu'il doive d'abord être institutionnalisé afin de favoriser l'éclosion de la liberté – bien que le gouvernement ait pour tâche d'y contribuer par la mise en place de l'éducation esthétique –, mais plutôt tel qu'il se développe naturellement à travers la culture esthétique, parallèlement à l'harmonie intérieure des individus. Ainsi, la publicité ici va de pair avec l'harmonie de la sensibilité et de la raison, qui consiste également en l'harmonie de l'intériorité et de l'extériorité, de la vie privée et de la vie publique. Il ne semble pas, pour Schiller, que l'un précède l'autre – si ce n'est que, en vue de l'éducation esthétique, l'art doit d'abord «meubler» le paysage commun.

Ainsi, ce que Schiller nomme État esthétique nous semble, en fin de compte, relever surtout d'un ensemble de qualités insufflées à la collectivité comme telle par la disposition intérieure de ses membres, sans supposer de changement politique à proprement parler. Toutefois, ces effets de la disposition esthétique des individus peuvent être tels que, même dans un cadre législatif inchangé, le paysage socio-politique soit radicalement transformé et que se dessinent déjà les contours d'un État nouveau et accompli, ainsi que les conditions nécessaires à son établissement durable. En cela, et malgré un certain idéalisme, Schiller affiche un réformisme beaucoup plus conservateur que révolutionnaire.

### – LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE –

Le projet de réforme développé dans les *Lettres* prend appui non seulement sur une conception esthétique du sujet, et sur celle d'un État idéal, mais aussi sur une philosophie de l'histoire, dont la ligne directrice est souvent très difficile à cerner. Schiller établit, comme nous l'avons indiqué, un certain parallèle entre le développement de l'individu et celui de l'espèce – une idée qui n'a par ailleurs rien de nouveau et que l'on retrouve dans plusieurs des philosophies de l'histoire déjà

---

<sup>28</sup> L'une des composantes importantes de l'espace public est, précisément, la matérialisation esthétique de certains éléments de l'esprit collectif (monuments, etc.) Nous pensons ici particulièrement à la notion d'espace public telle que développée par H. Arendt, et dont P. Ricoeur fournit également d'importants éléments avec les notions d'espace habité (et de temps habité). Il nous semble qu'il existe une forte proximité entre cette dimension matérielle de l'édification de l'espace public et l'idée d'éducation esthétique développée par Schiller.

existantes, dont celle, par exemple, de Herder – et qui semble constituer la base de son modèle historique du développement humain.

Ainsi, de même que l'homme sensible ne passe à la moralité que par la médiation de l'état esthétique, l'espèce humaine ne peut espérer sortir de l'État de nature (au profit d'une situation socio-politique meilleure) que par la culture esthétique, et non directement par l'institution de nouvelles lois. Le réformisme associé au projet d'éducation esthétique est défini dans la perspective d'un progrès historique, notion qui se montre parfois ambiguë étant donné les éloges que Schiller fait de l'Antiquité grecque, en comparaison desquels les Modernes semblent souvent faire piètre figure. Chez les Grecs, en effet, régnaient l'unité, l'harmonie, la belle totalité en tous les domaines, alors que c'est la division qui caractérise l'État moderne.

L'évaluation fortement critique que fait Schiller de l'État moderne indique que l'humanité semble traverser, en quelque sorte, une phase de déclin. Pourtant, les choses ne sont pas si arrêtées. Schiller, s'il parle en admirateur des Anciens, n'en est pas un partisan, déclarant l'impossibilité de parvenir jamais au degré de perfection atteint par eux. L'époque moderne et l'Antiquité grecque sont comprises à partir des modèles théoriques de l'État établis par Schiller, que nous allons maintenant préciser brièvement.

#### LES FORMES DE L'ÉTAT

L'État moderne, caractérisé par la division, correspond à ce que Schiller nomme l'*État de nature*. En effet, tant que la raison humaine n'est pas suffisamment développée pour que les hommes puissent prendre en charge leur existence collective et l'élever à une plus haute harmonie, c'est la Nature elle-même qui assure la survie de l'espèce en maintenant un certain ordre. Schiller souligne le caractère *mécanique* d'un tel État, où les parties, tels les rouages d'une machine, sont entièrement asservies au bon fonctionnement de l'ensemble. Cet État ne fait pas honneur à l'humanité et il importe de le dépasser, mais, concède l'auteur, on ne peut lui reprocher d'avoir maintenu la cohésion par la force, alors que le «principe qui met en forme par le dedans» n'était pas encore établi. Schiller souligne, à la Lettre 27, que «seul l'État dynamique des droits rend la société *possible*»,<sup>29</sup> alors que c'est l'État esthétique qui rendra la société *réelle*.

---

<sup>29</sup> Lettre 27, §10, p. 367. C'est nous qui soulignons.

Par contraste avec le caractère mécanique de l'État de nature, Schiller prête à l'État idéal grec – qui peut probablement être compris comme un État esthétique – un fonctionnement *organique*,<sup>30</sup> caractérisé par un rapport de réciprocité entre le tout et les parties :

«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.» (Lettre 6, §7, p. 123)

Ici, les individus contribuent de façon nécessaire au fonctionnement du tout et celui-ci, en retour, assure le bon fonctionnement des parties, comme la santé de l'organisme assure le bon fonctionnement des organes, qui à leur tour soutiennent celui de l'organisme entier.

#### PROGRÈS HISTORIQUE, CULTURE ET CIVILISATION

Les termes d'État de nature (*Staat*) et d'état de nature (*Zustand*), utilisés par Schiller pour définir un certain moment du développement humain, évoquent certainement la pensée de Rousseau, qui a effectivement exercé une influence, parfois marquante, sur Schiller. Cependant, pas plus qu'avec Kant, Schiller ne se maintient dans l'orthodoxie rousseauiste, de sorte que les termes qui évoquent fortement la pensée de cet auteur ne peuvent lui être simplement rapportés.

Ce que Schiller nomme état naturel est certes opposé à la *culture*, à laquelle Rousseau impute les maux de la société moderne, mais non à la *civilisation*. Pour Schiller, la civilisation consiste en la complexification de la société et de l'État, entraînant en même temps la complexification des rapports humains et des règles de conduite, ainsi que la division et la spécialisation des tâches et des disciplines. Cela génère ultimement la séparation des facultés humaines qui ainsi entrent dans un nouveau processus de développement, mais inflige également des césures internes à l'individu aussi bien qu'à l'État :

«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.» (Lettre 5, §5, p. 115)

<sup>30</sup> Notons que le nom donné à la revue *Les Heures* (*Die Horen*), dans laquelle sont publiées les *Lettres*, illustre tout à fait cette dimension de l'idéal schillérien : «Les Heures ont un double aspect : divinités de la Nature, elles président au cycle de la végétation; divinités de l'ordre (filles de Thémis, la justice), elles assurent le maintien de la société.» (Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 210)

La civilisation, si elle montre d'abord des effets négatifs, semble cependant pouvoir s'inscrire dans un processus de progrès, s'il mène à la *culture*. En effet, pour Schiller, l'unité de l'individu et la cohésion de l'État ne s'effectuent pas par une sorte de retour en arrière, où l'on annulerait les transformations entraînées par la civilisation,<sup>31</sup> mais par la poursuite du progrès humain à travers la culture, c'est-à-dire par le raffinement d'une harmonie intérieure des individus à travers une éducation par la culture, particulièrement les beaux-arts.

Certes, Schiller se réfère à l'idéal perdu de la belle totalité grecque, mais l'effritement de l'unité sociale est envisagé chez lui dans la perspective d'un processus de perfectionnement humain qu'il s'agit, pour les Modernes, de mener à son plus haut degré :

«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 de connaissances déjà acquises devait immanquablement 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.» (Lettre 6, §11, p. 129)

Si Rousseau cultive une certaine nostalgie d'une innocence passée, où l'homme était encore pur et préservé des perversions de la civilisation et de la société, Schiller partage cette opinion dans la mesure où il critique l'égoïsme, le raffinement et les autres perversions de la civilisation moderne. Ce n'est pas, selon Schiller, l'état dit naturel qui correspond à l'état idyllique détruit par la civilisation, mais l'état esthétique (dont les Grecs seraient les principaux représentants). Au contraire, l'état naturel persiste dans la civilisation, et s'il a au mieux cet avantage de maintenir la sensibilité non pervertie ou anesthésiée par la raison, il consiste avant tout en un état d'égoïsme, souvent violent, où l'homme ne mérite pas encore le nom d'homme. La société ne fait qu'exacerber cet égoïsme, elle en fait de l'orgueil et de la suffisance. Aussi, pour Schiller, la plupart des hommes modernes se trouvent *encore* dans cet état naturel – ou encore, chez les classes supérieures, dans un état de barbarie, cependant propre à la civilisation.

<sup>31</sup> Schiller est en cela proche de Fichte qui, dans la dernière des *Conférences sur la destination du savant*, critiquait ce genre de perspective nostalgique, jugeant absurde et inutile d'espérer revenir en arrière.

Schiller admet que la civilisation, dont les arts et les sciences sont à la fois le symptôme et le moteur,<sup>32</sup> a été la cause de cette dégradation de la société. Toutefois, il y voit en même temps l'agent de la réparation de ces maux et d'un perfectionnement humain véritable. Lorsque les facultés se séparent et, pour ainsi dire, deviennent à nouveau opposées, chacune tente en fait d'acquérir la supériorité sur l'autre, et se développe à travers cette lutte.

Cette séparation des facultés entraîne le risque, pour l'individu, de ne développer qu'une seule nature, selon la spécialité qui sera la sienne, et donc de tomber dans un excès de sensibilité ou de raison qui ruinera son humanité (conçue comme totalité). Si la division des facultés est nécessaire à l'accomplissement de la culture, cette dernière ne se réalise qu'au moment de leur réunification.<sup>33</sup>

C'est de cette manière qu'un progrès a pu être réalisé depuis la glorieuse époque des Grecs. En effet, des progrès importants ont été accomplis, par l'accumulation de connaissances, les découvertes, les avancées techniques obtenues à travers l'antagonisme des facultés, et même par l'accumulation d'expérience humaine<sup>34</sup>. Si les Grecs jouissent, selon Schiller, d'un avantage sur les Modernes, c'est uniquement du point de vue de l'individu :

«Je ne méconnaissais pas l'avantage 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?» (Lettre 6, §4, p. 121)

La reconquête de la belle totalité permettra d'allier la supériorité collective de l'époque moderne à la force de l'individu. Il appartient aux hommes modernes, par la culture esthétique, de rétablir l'unité de la sensibilité et de la raison, de l'un et du multiple, des individus et de l'État.

### Le modèle grec

Il ne s'agit donc pas pour les Modernes d'imiter les Anciens. D'une part, les progrès accomplis depuis l'Antiquité créent une situation distincte dans l'époque

<sup>32</sup> Voir la Lettre 6.

<sup>33</sup> «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.» (Lettre 6, §12, p. 131)

<sup>34</sup> Nous avons montré, au Chapitre II, comment l'éducation esthétique peut jouer ce rôle.

moderne, et d'autre part, il s'agit de mettre à profit les connaissances acquises afin de comprendre les mécanismes de l'histoire en vue de préparer la réinstauration de la belle totalité humaine. En fait, les fondements historiques de la référence aux Grecs sont suffisamment vagues, dans les *Lettres*, pour que l'on y voie surtout une image idéalisée mise au service de son propos. Schiller, en l'invoquant, compte visiblement sur le caractère bien établi de l'idéal des Anciens dans la littérature des Lumières et de l'*Aufklärung*. Il le présente sans en exposer le détail et sans le situer historiquement de façon précise.

Plus encore, ce modèle constitue certes une représentation de l'idéal visé, mais il n'est pas la réalisation historique de l'idéal en question : l'État idéal (esthétique) décrit par Schiller aurait existé jadis chez les Grecs, et pourtant il demeure encore à réaliser pour les Modernes. Quel rôle ce modèle joue-t-il alors? Quel besoin Schiller a-t-il de recourir à cette représentation d'un passé vaguement mythique et vaguement historique, alors que tout le propos des *Lettres* est présenté comme un projet d'avenir?

D'abord, la figure d'un «premier» État esthétique – peu importe ici qu'il soit grec ou non – remplit une fonction théorique. En effet, puisque l'homme ne peut pas agir sur la liberté et que celle-ci doit d'abord lui avoir été *donnée par la Nature*, il faut poser qu'elle a déjà été reçue pour que l'homme soit maintenant en mesure de la cultiver par ses propres moyens. C'est ce que suggère Schiller dans le récit du développement de l'espèce humaine qu'il présente aux Lettres 26 et 27.

Ensuite, et cela constitue une explication plus importante encore, l'idéal Grec constitue une *représentation sensible* de l'idéal visé, capable d'éveiller l'*aspiration*. La forme de ce modèle et le rôle qu'il semble jouer ici le rapproche en fait fortement de la définition de l'idylle élaborée par Schiller dans *De la Poésie naïve et sentimentale* :

«La représentation poétique d'une humanité innocente et heureuse est le concept général de ce genre poétique. Comme cette innocence et ce bonheur apparaissent incompatibles avec les conditions artificielles d'une société assez développée et avec un certain degré d'affinement et de culture, les poètes ont transféré le théâtre de l'idylle loin du tumulte de la vie des cités dans la simple condition pastorale, et ils lui ont assigné sa place en des temps antérieurs au commencement de la culture, dans l'enfance de l'humanité. Mais l'on comprend que ces déterminations sont purement contingentes [...]. La fin n'est jamais que de représenter l'homme à l'état d'innocence, c'est-à-dire dans un état d'harmonie et de paix avec lui-même et avec le monde extérieur. Or, un pareil état n'existe pas seulement avant le commencement de la culture; il est aussi celui que la culture, pour peu qu'elle obéisse partout à une tendance déterminée, se propose comme sa fin dernière. Seules l'idée de cet état et la foi en sa réalité possible peuvent réconcilier l'homme avec tous les maux auxquels sur le chemin de la culture il est exposé, et si cette idée n'était qu'une chimère, on devrait tenir pour pleinement fondées les plaintes de ceux qui décrivent le développement de la société et la culture de l'intelligence, les discréditent comme si elles n'étaient que des maux, et qui représentent l'état de nature perdu comme la vraie fin de l'homme. Pour l'homme qui est engagé dans la culture, il est infiniment important que quelque chose de sensible le fortifie dans la croyance que cette idée est réalisable au sein du monde des

sens, dans la croyance à la réalité possible de cet état; et comme l'expérience réelle, bien loin de nourrir cette foi, la contredit bien plutôt constamment, la poésie vient ici, comme en tant d'autres cas, au secours de la raison pour incarner cette idée sous une forme sensible et pour lui donner réalité en la figurant dans un cas particulier.» (*Poésie naïve et sentimentale*, p. 197-199)<sup>35</sup>

En dépeignant l'humanité parfaite de l'Antiquité, Schiller est souvent plus poète que philosophe. Nous avons, en effet, expliqué l'importance qu'il accorde au fait de présenter sous une forme esthétique les idées théoriques, tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'en instruire un large public de façon à lui permettre de les intégrer,<sup>36</sup> et plus encore ici, lorsqu'il s'agit de fonder une espérance mobilisatrice.

#### L'État esthétique : un moyen ou une fin?

Nous avons souligné au début de ce chapitre l'ambiguïté entourant l'État idéal ultimement visé par Schiller. D'abord l'esthétique est présentée comme intermédiaire en vue d'un État moral, puis l'État esthétique surgit à la fin de l'ouvrage pour être érigé en idéal.

Il plane une certaine ambiguïté quant à l'idéal d'État proposé par Schiller dans les *Lettres*, assez semblable à celle que nous avons relevée au sujet des états de l'individu. Se dirige-t-on vers un État moral, en vue duquel il faut passer par l'État esthétique ou ce dernier est-il lui-même la fin visée? Dans ce dernier cas, l'État esthétique sera-t-il éventuellement suivi d'un nouvel État de nature, comme ce fut le cas pour le premier État esthétique, celui des Grecs qui, ayant atteint un certain degré de complexité intellectuelle et sociale, s'est divisé et dissout dans l'État de nature? Le premier modèle – selon lequel l'État esthétique moderne mènerait à une troisième forme d'État, inédite, dite État moral – correspondrait à une philosophie essentiellement linéaire de l'histoire fondée sur l'idée de progrès. Le second – selon lequel l'État esthétique moderne serait suivi d'un nouvel État de nature – correspondrait plutôt à un modèle cyclique.

En fait, ces deux tendances se rencontrent dans la philosophie de l'histoire de Schiller, qui est à la fois cyclique et linéaire. Dans la perspective du progrès, l'époque moderne jouit d'un statut historique particulier, même privilégié, et présente quelque avantage sur l'État grec puisqu'elle est susceptible de conduire à un État supérieur. En

<sup>35</sup> Cet extrait illustre les réticences de Schiller à l'égard de la nostalgie rousseauiste dont nous avons traité au second chapitre. De même, elle confirme l'importance de la forme esthétique pour l'illustration des idées de la raison et afin d'éveiller l'aspiration à l'idéal.

<sup>36</sup> Les *Lettres*, en effet, sont publiées dans une revue visant non pas un public spécialisé, mais un large public que l'on espère rejoindre et éduquer par la belle forme.

effet, alors que, dans le modèle grec, l'État harmonieux est amené à se dissoudre dans les divisions d'un nouvel État de nature, l'État idéal visé par les Modernes doit être *durable*. Cela suggère que, si les fondements de l'État esthétique moderne ne sont pas solidement fixés par les hommes qui le bâtiront, rien n'assure qu'il ne s'effondrera pas un jour sous le poids de nouvelles difficultés de la civilisation, ou simplement d'une résurgence de forces égoïstes. En ce sens, l'État esthétique ne semble pas devoir naturellement et inéluctablement enfanter un État moral, mais est peut-être également susceptible de retomber dans un État de nature. Cela implique que la Nature n'est pas le seul facteur déterminant dans le déroulement de l'histoire universelle.

La liberté humaine constitue visiblement un autre facteur important. Rappelons, en effet, que le propre de l'homme est de pouvoir faire de lui-même plus que ce que la Nature a fait de lui :

«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. [...] 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 fois fait passer.» (Lettre 3, §1, p. 93)

C'est ce qui fait la différence entre l'État esthétique des Anciens et celui que réaliseront les Modernes : le premier est uniquement un don de la Nature, qui alors conféra la liberté à l'homme, le second doit émerger, certes en suivant les lois naturelles, par l'initiative de l'homme, maintenant responsable de cultiver sa liberté et instruit des processus de l'histoire par l'expérience acquise depuis son «enfance». L'État idéal moderne doit se réaliser grâce à la connaissance et par l'initiative de l'homme, qui travaillera consciemment à son développement et à son maintien. Aussi, il pourra non seulement favoriser le passage de l'idéal dans les *mœurs*, mais il en confortera éventuellement les principes à travers une juste *Constitution*.<sup>37</sup>

Notons que cela peut constituer une explication possible de ce que serait l'État *moral* ou *éthique* évoqué par Schiller : l'État esthétique réalise le passage dans les mœurs de l'harmonie humaine, établissant par là un espace d'échange et de discussion où l'on pourrait élaborer les termes d'une Constitution qui consoliderait cette nouvelle harmonie en *institutionnalisant* les prescriptions universelles – dont chacun doit néanmoins intégrer l'esprit –, et qui constituerait l'État dit moral. De fait, c'est essentiellement l'entreprise (en France) de changement *des institutions*, que Schiller

<sup>37</sup> Lettre 4, §3, p.105. Schiller indique que l'harmonie du sensible et du rationnel, de la multiplicité et de l'unité, doit être réalisée non seulement dans les mœurs, mais également dans la Constitution.

décrit, dans les premières Lettres, comme la tentative moderne de passer à l'État moral.

De plus, rappelons que, selon Schiller, l'énonciation de la loi est le rôle de la raison, et celui de l'instinct esthétique son intégration. De la même manière, on pourrait comprendre qu'il reviendra à l'État moral d'instituer en loi ce qui régit par les cœurs l'État esthétique. Cela dit, c'est aller quelque peu au-delà des propos de Schiller que de s'avancer ainsi sur des idées qu'il laisse incomplètes.

#### INTERVENTIONNISME HISTORIQUE : L'ARTISTE HOMME D'ÉTAT

Suivant ce que nous avons montré jusqu'ici, il apparaît que l'homme peut intervenir sur le cours historique du développement humain, mais qu'il ne peut le faire qu'à travers le domaine où il est véritablement souverain, à savoir celui de l'apparence. C'est bien sûr l'esthétique qui est le lieu de ce travail conjoint entre l'homme et la Nature.<sup>38</sup>

Le projet d'éducation esthétique repose, en effet, sur l'idée d'un interventionnisme historique, par lequel l'espèce humaine est, dans une certaine mesure, considérée comme responsable de son destin. Aussi, Schiller ne se contente pas d'établir un parallèle entre l'individu et l'espèce: c'est bien davantage le *point de rencontre* entre l'individu et l'espèce qui se dessine à travers sa pensée esthétique. En élevant l'individu au niveau de l'espèce, la disposition esthétique fonde la possibilité pour l'action humaine d'acquérir une portée historique, elle rend possible l'intervention de l'individu sur les mouvements de l'espèce. Parallèlement, l'État «esthétique» ouvre un espace d'intersubjectivité où la discussion et l'action peuvent avoir une portée dans l'espace politique.<sup>39</sup>

Cependant, ce plan de réforme pose le problème suivant: le besoin d'une telle éducation vient de ce que la disposition esthétique est absente du monde moderne; or, pour que la réforme *par* l'esthétique puisse être initiée, il faut qu'un homme se trouve *déjà* dans une disposition esthétique.

<sup>38</sup> Cela rejoint le concept de volonté que nous avons exposé au premier chapitre.

<sup>39</sup> De fait, l'existence réelle de l'État esthétique n'est retracée, à la fin des *Lettres*, que dans de petits cercles d'hommes cultivés, dont la principale activité est, effectivement, la discussion. Le processus esthétique consisterait à répandre graduellement l'esprit de ces communautés cultivées et d'instaurer un climat de discussion, qui éventuellement pourrait permettre d'établir les termes d'une Constitution politique meilleure.

Le responsable de la réforme est nommé par Schiller *artiste homme d'État*<sup>40</sup>, une expression qui n'est pas sans jeter quelque ambiguïté sur l'identité du réformateur. Désigne-t-elle l'artiste considéré dans le rôle d'éducateur, ou un homme d'État sachant mener à terme le projet de réforme par l'éducation esthétique, sachant infléchir à son État les mouvements appropriés pour le rendre plus harmonieux? Désigne-t-elle plutôt le monarque libéral, capable de maintenir un équilibre entre la loi et la liberté des citoyens, et dont l'État serait en quelque sorte son œuvre d'art?

Nous ne pouvons supposer, des qualifications essentielles de l'homme qui jouera ce rôle, que les suivantes : la totalité humaine et la capacité à communiquer des idées de la raison à travers des représentations sensibles harmonieuses. Si Schiller accepte de prêter ces qualités à d'autres qu'aux artistes à proprement parler, alors un homme d'État possédant ces qualités peut aussi être considéré comme l'un de ces artistes. Cependant, comme Schiller affirme, à la Lettre 7, que la réforme de l'État à travers l'éducation esthétique est possible précisément parce qu'elle prend appui *hors* de l'État, dans l'art en tant qu'il est indépendant et en lui-même invulnérable aux aléas de la vie politique, il semble plus plausible d'attribuer le titre d'artiste homme d'État à l'artiste au sens strict.<sup>41</sup>

L'artiste est à la fois citoyen de son époque et de son État, mais son humanité est beaucoup plus large, puisqu'il est gardien de la dignité humaine à travers les époques. Aussi, il doit savoir se préserver des perversions de son temps. Schiller lui prescrit, en ce sens, de puiser son inspiration à deux sources : la forme doit être puisée dans l'époque où régnait la belle totalité et le contenu doit être emprunté à l'époque présente. Ainsi, l'homme désigné pour initier une transformation des individus en vue de les conduire à l'accomplissement de leur pleine humanité est non pas le législateur politique, ni le froid théoricien de la morale, mais l'artiste, c'est-à-dire un homme portant en lui-même l'idéal visé – probablement par un don de la Nature, mais Schiller ne précise pas la source de cette disposition exceptionnelle. C'est cela que l'artiste traduit dans ses œuvres, du moins dans son discours et dans son enseignement et c'est de cette manière qu'il peut «donner de la liberté par le moyen de la liberté.»<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Le terme de Schiller est *Staatskünstler*.

<sup>41</sup> «L'art, comme la science, est affranchi de toutes les 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 la vérité; la vérité demeure. Il peut humilier l'artiste; il ne peut adultérer l'art.» (Lettre 9, §3, p. 151)

<sup>42</sup> Lettre 27, §9, p. 367.

Cela dit, la notion d'artiste homme d'État semble impliquer plus que l'artiste seul. Aussi, peut-être sera-t-il plus éclairant, plutôt que de chercher *quel* homme peut répondre à ce signalement, d'y comprendre l'idée d'un travail conjoint entre l'artiste et l'homme d'État. En effet, le projet d'éducation esthétique implique une association forte entre l'artiste et le gouvernement, non pas au sens où l'artiste se met au service de l'État dans la création de ses œuvres, mais où, d'une part, l'artiste crée avec le souci de présenter à ses concitoyens la beauté idéale qui animera en eux l'humanité, et où, d'autre part, le souverain assure la diffusion des œuvres et favorise la création artistique dans son État.

### L'artiste

Schiller n'est pas tout à fait précis sur la question de la création artistique dans les *Lettres*, mais ses quelques remarques à ce sujet indiquent que l'*état esthétique* est à la fois celui du spectateur de la beauté et celui de l'artiste qui la crée. Il mentionne d'ailleurs qu'avec l'instinct de jeu est éveillé l'*instinct d'imitation artistique*.<sup>43</sup>

En effet, les particularités du génie artistique sont non seulement la liberté et l'harmonie de la disposition intérieure, mais aussi la faculté de communiquer cet état de liberté et d'harmonie intérieure. Les idées de Schiller à ce sujet, si l'on en croit ce qu'en rapporte Fichte dans *Sur l'Esprit et la lettre dans la philosophie*, iraient en ce sens:

« [L'artiste spirituel] doit donc, dans la mesure où il est un artiste, posséder en lui tout ce qui est commun aux âmes cultivées et, au lieu du sens individuel qui, nous autres, nous sépare et nous distingue, c'est en quelque sorte, à l'instant de l'inspiration, le sens universel de l'humanité entière, et seulement lui, qui doit l'habiter [...] Il a lui-même déjà senti ce qu'il nous fait ensuite ressentir et les mêmes formes qu'il déploie maintenant avec magie devant nos yeux – peu importe la façon dont elles sont parvenues aux siens – l'ont déjà bercé lui-même [...] Il est revenu à un état de froide pondération et il présente avec un art sobre ce qu'il entrevoyait durant son ravissement, pour entraîner le genre humain entier dans son égarement dont le souvenir aimé le remplit encore d'une douce émotion, et pour faire participer l'espèce tout entière au faux pas auquel par son organisation elle l'avait acculé. Là où vivent des hommes cultivés, le souvenir de son inspiration depuis longtemps éteinte sera fêté jusqu'à la fin des temps, par sa répétition. » (Fichte, *Sur l'esprit et la lettre en philosophie*, p. 87-88)<sup>44</sup>

En effet, si l'art des Anciens constitue une manifestation de l'idéal qui est parvenue, plus ou moins intacte, jusqu'aux Modernes, l'artiste moderne ne doit pas, selon Schiller, exprimer l'idéal humain par l'imitation de l'art antique. L'art des Modernes

<sup>43</sup> Cet instinct peut sans doute être considéré comme le versant créatif de l'instinct de jeu.

<sup>44</sup> Cet extrait d'une lettre de Schiller à Fichte est contenu dans le texte que Fichte a soumis à Schiller pour la revue *Les Heures*, en réponse aux deux premières parties des *Lettres* qui avaient déjà paru.

doit leur être propre, et exprimer leur propre rapport à cet idéal.<sup>45</sup> Dans *Poésie naïve et sentimentale*, Schiller précise davantage ce rôle spécifique des artistes comme «gardiens de la nature» : «Ou bien donc ils seront nature, ou bien ils chercheront la nature perdue. De là résultent deux manières poétiques toutes différentes [naïve et sentimentale] qui épuisent tout le domaine de la poésie et en mesurent l'étendue.»<sup>46</sup> Dans un contexte moderne, où la nature est perdue, l'artiste rappelle cette perte, il exprime de diverses manières l'idéal regretté. L'artiste moderne doit donc avoir une conscience forte de l'idéal perdu.

Le fragile et éphémère état d'accomplissement humain vécu par l'artiste est fixé dans l'œuvre d'art, qui lui confèrera le caractère de pérennité mentionné au dernier chapitre. Grâce à l'instinct d'imitation artistique, l'homme s'approprie l'apparence des objets, il leur donne *forme* et les transforme en miroir idéalisant de sa propre nature, qu'il aspire alors à réaliser pleinement.

#### L'éducation esthétique

L'artiste, en tant que réformateur, doit en somme faire des hommes une œuvre d'art. Cependant, l'homme est une «matière» tout à fait particulière. Il s'agit d'un être libre et pensant, qui porte en lui-même le pouvoir de s'élever à l'harmonie esthétique :

«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 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 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.» (Lettre 4, §4, p. 105-107)

Ainsi, le processus d'esthétisation de l'homme doit se faire avec le plus grand soin envers sa nature. Il s'agit d'un processus long et complexe. Schiller précise que l'homme qui n'a pas déjà la forme ne saura l'apprécier hors de lui, autrement dit la beauté ne lui fera aucun effet.<sup>47</sup> Cette dimension de circularité implique en fait un

<sup>45</sup> C'est ce que Schiller expliquera par la notion de *poète sentimental*, poète moderne exprimant l'idéal perdu, notion définie dans *Poésie naïve et sentimentale* par opposition au poète naïf, qui ne fait qu'un avec la nature et l'idéal.

<sup>46</sup> *Poésie naïve et sentimentale*, p. 105.

<sup>47</sup> Schiller explique au sujet des hommes qu'«il faudrait qu'ils fussent déjà sages pour aimer la sagesse : c'est là une vérité qu'a sentie celui qui a donné à la philosophie son nom.» (Lettre 8, §6, p. 147). En ce sens également, il affirme : «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.» (Lettre 22, §6, p. 293)

paradoxe difficile, et à vrai dire Schiller n'explique pas clairement *comment* la beauté peut éventuellement éveiller l'instinct esthétique chez un homme qui, encore privé de cet instinct, ne sait pas la reconnaître. L'auteur insiste du moins sur la lenteur du processus d'éducation, ainsi que sur la nécessité de son caractère intensif et prolongé :

«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». (Lettre 9, §7, p. 157)

En outre, si le contenu particulier de la beauté ne joue en lui-même aucun rôle dans l'expérience esthétique, la multiplication des objets esthétiques dans l'environnement du spectateur joue également un rôle dans l'éducation esthétique, qui à la différence de l'*expérience* esthétique comme telle qui réside dans l'instant, est un processus de longue durée. Ainsi, par la diversité même des expériences du monde humain procurées à travers les œuvres d'art, c'est la *réceptivité* qui est cultivée :

«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 du monde et il développe en lui d'autant plus de virtualités que sa réceptivité se développe sous des aspects plus multiples, qu'elle est plus mobile et qu'elle offre plus de surface aux phénomènes.[...] Sa culture consistera donc : premièrement, à procurer à la faculté réceptive les plus multiples 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 la faculté réceptive, et à pousser au plus haut point l'activité de la Raison.» (Lettre 13, §3, p. 193-195)

Cette culture de la réceptivité permet d'accéder à une «plénitude d'existence», et lorsqu'est parallèlement cultivée l'autonomie par rapport au monde, elle rend l'individu plus habile à passer d'une faculté à l'autre et à en faire un usage *approprié*. Cela rejoint la définition dynamique du caractère esthétique, compris avant tout comme une habileté à passer d'une faculté à l'autre.

De plus, la culture de la réceptivité aura des effets bénéfiques sur le plan de l'intersubjectivité. Ainsi, par exemple, dans la mesure où l'individu a été mis en présence d'une grande diversité de situations de l'existence humaine (ce que le théâtre permet tout particulièrement), il sera d'autant plus apte à réagir de façon empathique au sort d'autrui, même s'il ne s'est lui-même jamais trouvé dans une situation semblable. Cette perspective n'est pas étrangère au choix que fait Schiller de mettre en scène des événements historiques, non pas simplement parce qu'ils fournissent des exemples de noblesse à suivre – l'artiste ne doit pas éviter de représenter des actions viles, pour autant qu'il les présente sous une forme belle, au sens schillérien, c'est-à-

dire qui éveillera malgré tout l'instinct universel –, mais aussi et surtout parce qu'elles permettent de diffuser une «connaissance» concrète et diversifiée de l'histoire et de l'existence humaines.

Les effets de cette éducation sont particulièrement étendus, et l'un de ses principaux avantages tient au caractère harmonieux qu'elle maintient non seulement dans ses fins et ses effets, mais également dans son processus même. Elle permet de préparer une profonde réforme de l'État et d'assurer le perfectionnement de l'espèce tout en maintenant le respect des individus, et même *à travers* le perfectionnement personnel des individus eux-mêmes.

## – CONCLUSION –

Le projet des lettres est-il utopique?

Schiller, à la fin des *Lettres*, dépeint un État esthétique dont il ne reconnaît ensuite l'existence qu'«à titre de besoin dans toute âme délicate», chez un nombre très restreint d'hommes appartenant à des cercles d'élite :

«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 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.» (Lettre 27, §12, p. 371-73)

«Quelle déception nous réserve Schiller à la fin de son ouvrage!», souligne Victor Hell, exprimant le sentiment général face à cette étonnante conclusion des *Lettres*. De fait, c'est l'impression que ce passage semble très souvent laisser. Il ne nous semble pas, cependant, que cette conclusion établisse une si grande rupture avec les propos exposés dans le reste de l'ouvrage. Nous avons vu, en effet, que l'idéal esthétique de l'homme est considéré avant tout comme une visée, un équilibre qui ne se réalise jamais parfaitement dans l'existence. Il est cohérent que l'État esthétique soit considéré de façon semblable.

Certes, on *doit* viser la culture de la belle humanité *pour tous*, mais le jour est loin où tous parviendront effectivement à un égal niveau de perfection – et Schiller en semble conscient puisqu'il étend ce processus d'esthétisation sur plusieurs siècles. Le niveau d'humanité parmi les hommes demeurera, dans les faits, inégal et inconstant. Schiller témoigne dans les *Lettres* de sa foi en la perfectibilité de l'homme, et vise le développement de la liberté pour tous. Cependant, il est aussi suffisamment réaliste pour tenir compte des limites et des inconstances humaines.

En outre, il est très clair, selon les propos de Schiller, que l'État idéal dépend d'une réforme des *individus*. Il est compréhensible qu'il situe les premières manifestations de son idéal chez ceux des individus vivants dont le caractère correspond effectivement aux exigences du beau caractère, du moins chez ceux dont la position sociale favorisera le plus aisément l'éclosion d'un caractère esthétique. Cela ne signifie pas, en outre, que la transmission de cette humanité harmonieuse leur soit réservée. Au contraire, tout le projet des *Lettres* suggère une diffusion aussi large que possible de la culture esthétique.

La «déception» causée par cette remarque finale de Schiller trahit une conception de la réalisation de l'idéal où celui-ci devrait être, en quelque sorte, absorbé par le réel, qui serait alors empreint des caractères d'universalité et d'éternité propres à l'idéal. Cela correspond par ailleurs tout à fait au modèle de l'utopie classique, qui présente souvent ce caractère paradoxal selon lequel, à l'intérieur du monde idéal défini, l'aspiration à un idéal semble évacuée et toute historicité semble arrêtée.<sup>1</sup> Or, il nous semble que Schiller évite ce piège : à aucun moment il ne s'avance dans des descriptions détaillées de la vie dans l'État idéal souhaité, il ne prétend pas même énoncer la moindre règle concernant la Constitution de cet État idéal. Bien plutôt, dans la formulation du projet esthétique de Schiller tel que nous l'avons comprise, l'aspiration à l'idéal demeure, le dynamisme historique n'est pas rompu : la culture de la liberté et de la créativité humaine sont au cœur de ce projet.

#### Le réformisme conservateur de Schiller

L'éducation esthétique vise l'ensemble des aspects de l'intersubjectivité que nous avons présentés dans cette recherche. Elle réalise en même temps la culture de la réceptivité et celle de la responsabilité, permettant aux hommes de développer des relations harmonieuses, d'établir un espace de reconnaissance, de communication et de discussion, tant sur le plan des rapports interpersonnels que sur celui de la vie politique. En effet, c'est également l'harmonie dans le rapport du citoyen à l'État et de l'État au citoyen qui est confortée, à travers un processus de perfectionnement du sujet qui se répercute, historiquement, à l'État entier.

Nous avons cependant observé, et la terminologie qu'emploie Schiller laisse ouverte une certaine ambiguïté à cet égard, que c'est avant tout la cohésion de la *société* qui est visée par l'éducation esthétique. Celle-ci doit, par l'harmonisation des rapports sociaux, des rapports humains, avoir des incidences sur le plan politique, mais elle n'implique aucune transformation ou réforme institutionnelle à proprement parler. Schiller vise une transformation de l'État qui passerait non par le changement des contraintes appliquées de l'extérieur sur les individus par les institutions étatiques, mais par une transformation *intérieure* des individus eux-mêmes.

La sociabilité n'est pas, selon Schiller, un attribut naturel et permanent de l'homme. Il en est naturellement capable, mais elle doit devenir son œuvre propre.

---

<sup>1</sup> Raymond Ruyer, dans son ouvrage *L'Utopie et les utopies*, a relevé ce caractère typique de fixité dans les utopies, où tout est défini avec une telle rigidité que l'histoire y semble figée.

Schiller cherche à définir un idéal inclusif de la multiplicité. La nécessité d'établir une harmonie entre la sensibilité et la raison, d'éviter les excès de l'une ou l'autre nature, tient à un même problème qui, d'un côté ou de l'autre, est celui de l'uniformité de l'expérience. L'homme limité à la sensibilité ne voit dans les autres que lui-même et ne les considère qu'en regard de ses désirs propres. L'homme froidement raisonnable aborde toute situation et tout homme en fonction de lois, de principes universels. Grâce à la beauté, il devient possible de reconnaître l'homme comme un autre et un semblable. C'est sur la base de tels rapports humains que peut être bâti un État évitant les excès d'un despotisme, uniformisant en rasant de façon violente les manifestations d'individualité, et ceux d'une anarchie, laissant libre cours à une violence déchaînée. Schiller exprime clairement le «compromis» politique qui correspond à ce projet dans un poème de 1797<sup>2</sup> «La meilleure constitution politique» : «Je ne puis reconnaître pour telle que celle qui facilite à chacun le bon vouloir, mais n'a jamais besoin de ce bon vouloir».

Les processus de développement de l'individu et de l'espèce peuvent malheureusement s'avérer conflictuels, et c'est également à un tel conflit que l'auteur cherche une solution en tentant d'amener l'esthétique à jouer un rôle de médiation sur le plan historico-politique. L'humanité progresse, et les hommes ont effectivement le devoir de travailler à l'amélioration de l'État, mais le progrès collectif ne saurait se faire au détriment du bonheur individuel. Le but ultime de ce progrès historique, Schiller le souligne, est le «bonheur pour tous».

L'une des raisons fondamentales de l'intégration de la sensibilité à l'accomplissement humain véritable émerge non seulement, chez Schiller, de ce souci du bonheur humain, mais plus encore de la limite d'une morale de l'intention rationnellement fondée : l'intersubjectivité.

L'homme *doit* agir moralement, donc de façon autonome. Toutefois, si en cela il parvient au plus haut accomplissement de sa dignité raisonnable, la présence d'autrui maintient l'exigence impérative qu'une noble sensibilité puisse encore l'émouvoir.

La liberté comme autonomie dans l'intention est d'abord un accomplissement personnel et intérieur. Elle ne peut, comme nous l'avons montré, être imposée à l'autre et elle ne suffit pas à reconnaître son altérité, à accueillir avec empathie ses faiblesses

---

<sup>2</sup> Poème publié dans l'Almanach des Muses, cité ici dans la traduction de Régnier : *Poésies détachées*, p.370.

éventuelles, elle ne suffit pas à éveiller une bienveillance tolérante envers un homme dont la dignité n'est pourtant pas accomplie.

Plus encore, l'homme qui est pour lui-même parvenu à la moralité doit savoir revenir vers une disposition plus sensible, plus manifeste et plus sociable qui le rapprochera de ses pairs, afin de pouvoir les conduire vers leur propre dignité. Une conception dynamique de l'humanité esthétique permet de définir l'accomplissement humain de façon telle que l'homme doit non pas se fixer dans une moralité stricte, mais, ayant développé l'ensemble de ses facultés, cultiver son agilité à mobiliser l'une à l'autre adéquatement, selon les exigences de la situation.

En effet, la perfection humaine est à la fois l'affaire de l'individu et celle de l'espèce. Lorsqu'un individu réalise sa propre liberté, sa tâche n'est pas entièrement accomplie si l'espèce doit encore y parvenir – en quoi l'on reconnaît quelque chose du sage de Platon retournant dans la caverne, ou encore de l'ermite de Nietzsche quittant sa montagne.

Ces exigences s'appliquent nécessairement aussi sur le plan politique : la loi morale fonde les principes d'une Constitution juste, mais l'énonciation et l'imposition de lois, si justes et si parfaites soient-elles, ne suffisent pas, selon Schiller, à conférer la liberté. Bien plutôt, celle-ci doit être établie par des hommes libres.

Tout homme, pour autant qu'il prenne acte de la multiplicité qui constitue concrètement et fondamentalement le monde politique, doit intégrer de telles considérations à la définition et à l'espérance d'une justice et d'un ordre parfaits. C'est pourquoi Schiller fonde la réforme de l'État dans une réforme préalable des individus, et c'est pourquoi il en confie l'accomplissement non pas à un souverain politique, qui imposerait aux hommes les lois de leur liberté nouvelle, mais à un *éducateur*, qui conduira les hommes à la liberté qu'ils portent en eux-mêmes.

## BIBLIOGRAPHIE

### Textes de Schiller

Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'homme*, traduites de l'allemand et préfacées par Robert Leroux, Paris, Aubier-Montaigne, 1992. (coll. «Domaine allemand bilingue»)

- *De la poésie naïve et sentimentale*, traduction et introduction par Robert Leroux, Paris, Aubier-Montaigne, s.d.
- *Textes esthétiques, Grâce et dignité et autre textes*, Choix, introduction, traduction et notes par Nicalos Briand, Paris, Vrin, 1998. (coll. «Essais d'art et de philosophie»)
- *Kallias ou de la beauté*, traduction, notes et présentation par Daniel Dumouchel, Paris, Vrin («Bibliothèque des textes philosophiques») - à paraître
- *Œuvres*, traduction par Ad. Régnier, Paris, Hachette, 1859-73.
- *Wilhelm Tell*, traduction par G. Häber, Paris, J. Delalain et fils, 1884.
- *Gedichte, eine Auswahl*, Hrsg Gerhard Fricke, Stuttgart, Reclam, 1980.

Goethe-Schiller, *Correspondance*, Traduction et avant-propos de Lucien Herr, France, Gallimard, 1994. tome I 1794-1797, tome II 1798-1805

### Autres auteurs

Fichte, J.G., *Conférences sur la destination du savant*, introduction historique, traduction et commentaire par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994. (coll.«Bibliothèque des textes philosophiques»)

- «Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie», traduction par Luc Ferry, dans *Essais philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1984. (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»)

Hegel, G. W. F., *Introduction à l'esthétique*, traduction par S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979.

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger, suivi de «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique» et de «Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières?»*, éd. Sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1985. (coll.«Folio/Essais»)

- *Critique de la raison pratique*, éd. sous la direction de Ferdinand Alquié, traduction par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985.
- *Critique de la raison pure*, éd. Ferdinand Alquié, traduction par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980. (coll. «Folio essais»)

Lessing, G.H., *Ernst et Falk (dialogues maçonniques), L'éducation du genre humain*, traduction et préface de Pierre Grappin, Paris, Aubier-Montaigne, s.d. (coll. «Collection Bilingue des classiques étrangers»)

Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, Paris, Garnier, 1962. (coll. «Classiques Garnier»)

Commentaires

(textes cités et consultés)

*Aufklärung. Les Lumières allemandes*, textes et commentaires par Gérard Raulet, Paris, GF Flammarion, 1995

Behler, Constantin, *Nostalgic Teleology : Friedrich Schiller and the Schemata of Aesthetic Humanism*, Berne, Peter Lang AG, European Academic Publishers, 1995.

Brewer, John, «This, That and the Other : Public, Social and Private in the Seventeenth and Eighteenth Century» dans *Shifting the Boundaries*, éd. Lesley Sharpe & Dario Castiglione, Exeter, University of Exeter Press, 1995.

Calvié, Lucien, *Le Renard et les raisins; la Révolution française et les intellectuels allemands, 1789-1845*, Paris, Études et documentation internationales, 1989.

Castillo, Monique, «Sensibilité et dualisme dans les Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme» dans *Les Études philosophiques*, Poésie et philosophie dans l'idéalisme allemand» dans *Les Études Philosophiques*, 1992, no 4, p. 441-461.

Cohen, Ted, «Why Beauty is a Symbol of Morality» dans *Essays in Kant's Aesthetics*, éd. Ted Cohen & Paul Guyer, University of Chicago Press, 1985.

Dumouchel, Daniel, «Culture de la sensibilité et esthétique de l'énergie. L'héritage de la théorie des passions chez Schiller.» - à paraître

Escoubas, Eliane, «La passion de la médiation, Éléments pour tenter de penser le rapport de l'esthétique et du politique à partir de Friedrich Schiller» dans *La part de l'Œil*, Bruxelles, Académie des Beaux-Arts, 1996, no 12, p. 43-49.

Fort, Sylvain, *Les Lumières françaises en Allemagne : Le cas Schiller*, Paris, Presses universitaires de France, 2002. (coll. «Écriture»)

Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, éd. intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.

Grappin, Pierre, *La Théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

Hartmann, Pierre, *Du Sublime (de Boileau à Schiller)*, suivi de la traduction de *Über das Erhabene*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997.

Hell, Victor, *Schiller, théories esthétiques et structures dramatiques, Liberté et culture à l'époque de la Révolution française et de l'idéalisme allemand*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

Meier, Albert, «Der Grieche, die Natur und die Geschichte. Ein Motivzusammenhang in Schillers Briefen "Über die ästhetische Erziehung" und "Über naive und sentimentalische Dichtung"» dans *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 1985, 29, pp. 113-124.

Menges, Karl, «Herder and the 'Querelle des Anciens et des Modernes'» dans *Eighteenth-Century German Authors and their Aesthetic Theories : Literature and the Other Arts*, ed. R. Critchfield & W. Köpke, Columbia, Camden House, 1988.

Pugh, David. *Dialectic of love : Platonism in Schiller's Aesthetics*. Montreal ; Buffalo : McGill-Queen's University Press, 1997.

Rawdon Wilson, Robert, «In Palamede's Shadow : Game and Play Concepts Today» dans la *Revue Canadienne de Littérature Comparée*, juin 1985.

Reiner, Hans, 1896- *Duty and Inclination : the Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller*. The Hague ; Boston : Nijhoff ; Hingham, MA : Distributors, Kluwer Boston, 1983.

Ruby, Christian, «L'esthétique dans la politique et l'État» dans *Raison présente*. 2000, 133, p. 91-104.

Schaper, Eva, «Towards the Aesthetics : A Journey with Friedrich Schiller» dans *British Journal of Aesthetics*, vol. 25, no. 2, Spring 1985.

- *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh University Press, 1979.

Taminiaux, Jacques, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.

Terray, Emmanuel, «Schiller» dans *Une passion allemande, Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist*, Paris, Seuil, 1994.

Wernly, Julia, *Prolegomena zu einem Lexikon der ästhetisch-ethischen Terminologie Friedrich Schillers*, Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1975.

Wilkinson, E. et Willoughby L.A., «Introduction», dans *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, Edited and translated with an Introduction Commentary and Glossary of Terms, Oxford University Press, 1967.

Xavier-Léon, «Une polémique entre Schiller et Fichte» dans *Fichte et son temps*, Paris, A. Colin, 1922-27.

- «Schiller et Fichte» dans *Études sur Schiller*, Paris, F. Alcan, 1905.