

C'est une thèse largement répandue : Schiller serait l'héritier et le continuateur de Kant, et les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* représenteraient le témoignage de son adhésion créative au kantisme par la conception d'une relation nouvelle entre la théorie et la pratique. L'esthétique, tenue pour exclusivement contemplative chez Kant, deviendrait chez Schiller la clef d'une troisième voie, une voie politique dépassant le conflit de la morale et de l'action. Ce lieu commun ne manque pas d'allant, et il a pour cette raison considérablement infiltré les histoires des idées et de la philosophie. Les choses sont pourtant loin d'être aussi simples et claires, mais les philosophes n'y ont pas regardé de trop près, et les germanistes sont d'une certaine façon flattés par cette filiation ou affiliation. Bref, tout le monde se réjouit qu'un supposé « classique weimarien » soit kantien et que Kant puisse être l'inspirateur du classicisme weimarien. Sauf qu'on construit ainsi une légitimité idéologique neutralisant tout autant le potentiel révolutionnaire de Kant qu'elle valorise son débouché dans une pensée libérale « dépassant » les atrocités de la période révolutionnaire et esquissant les présupposés d'une ère de paix et d'harmonie. C'est évidemment oublier bien d'autres suites et effets du kantisme<sup>1</sup>, sans parler de Fichte, de l'idéalisme allemand et des romantiques. Beaucoup de choses donc, au profit d'un grand récit libéral humaniste et au détriment de l'évaluation littéraire sérieuse d'une phase de transition épistémologique et idéologique.

---

1. Voir Gérard Raulet éd., *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995, p. 374-401 (chapitre 6. La révolution).

Car c'est aussi, et au premier chef, oublier Schiller lui-même. S'il a fait l'objet, dans la postérité, d'un unanimité suspect tant au nom de la *Kultur*, la civilisation, que de la *Bildung*, la culture de l'esprit, et si son héritage a été revendiqué par tous les camps politiques, par les libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle, mais tout autant par l'Empire, par la social-démocratie et encore par la République démocratique allemande, le Schiller humaniste et réformiste ne peut faire oublier l'auteur des *Brigands* ni surtout celui qui dans la dernière scène de *Cabale et amour* transforme le dénouement d'un drame bourgeois en cataclysme potentiellement révolutionnaire. Une révolution *in effigie*, certes, mais à laquelle le fondateur du drame bourgeois, Lessing, ne s'était pas encore risqué et qui symbolise en quelque sorte le passage de l'époque de fondation de la dramaturgie bourgeoise à la dramaturgie du *Sturm und Drang*. On a, avec raison, établi un parallèle entre *Emilia Galotti* et *Kabale und Liebe* : une même trame dramatique – le thème de l'innocente séduite (*verführte Unschuld*), sacrifiée pour une faute qu'elle n'a pas commise – débouche sur deux dénouements à la fois similaires et profondément différents. Luise Miller est la victime passive des intrigues dont elle est l'objet ; Emilia, au contraire, s'élève au sublime de la liberté par l'acceptation de la nécessité : « Savoir être sereine et devoir être sereine, n'est-ce pas la même chose ? » (acte V, scène 7)<sup>2</sup>. Tandis que dans la tragédie bourgeoise de Lessing l'ordre est rétabli par le dénouement, conformément à la règle classique, il s'effondre à la fin du drame de Schiller, et son anéantissement, dans une grande débauche de pathétique qui tient lieu d'Apocalypse, apparaît comme la condition du pardon. En même temps, si le séducteur Ferdinand en appelle à la justice divine, la foule et les auxiliaires de justice font aussi irruption au moment même où implorent les funestes manigances des puissants, de sorte que la signification politique de cette apocalypse ne peut guère être ignorée<sup>3</sup>.

La dernière scène de *Kabale und Liebe* est l'illustration directe de la maxime énoncée par le traité sur « le théâtre considéré comme institution morale », du reste écrit la même année que la pièce, en 1784 : « La juridiction de la scène commence là où se termine le domaine des lois temporelles »<sup>4</sup>.

- 
2. « *Ruhig sein können und ruhig sein müssen: kommt es nicht auf eines?* » Voir aussi plus loin dans la même scène finale : « Je voudrais bien voir qui me retiendrait, qui me contraindrait, quel être humain peut en contraindre un autre. [...] M'entraîne, me conduit ? Veut m'entraîner, veut me conduire : veut, veut ! Comme si nous, Père, nous n'avions pas de volonté ! » (sauf indication contraire dûment référencée en note, toutes les traductions sont nôtres).
  3. Voir les scènes 7 et 8 (la dernière), Friedrich Schiller, *Cabale et amour*, traduction et postface de Sylvain Fort, Paris, L'Arche, 1999, p.127-139.
  4. « *Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze sich endigt.* » « Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet » est en fait la republication

*In effigie* : Schiller pratique la dénonciation des apparences par le théâtre. Apparence contre apparence. Un auteur a relevé le geste et se l'est approprié avec la radicalité juvénile de son engagement révolutionnaire : Georg Büchner a ridiculisé dans sa comédie *Léonce et Léna* le théâtre politique des apparences ; il en a montré parallèlement le tragique dans *La mort de Danton*. Dans *Léonce et Léna*, réalité et fiction sont interchangeables : un mariage *in effigie* est organisé entre des automates, qui sont en fait des personnes humaines masquées et travesties se mouvant comme des marionnettes, de telle sorte qu'« on ne pourrait en rien les distinguer d'autres humains si on ne savait pas qu'elles sont en carton-pâte » (acte III, scène 3)<sup>5</sup>. Si on lit le « dialogue sur l'art » de *La mort de Danton* à la lumière de cette scène, il prend une tournure nouvelle. Lorsque Camille (Desmoulins) fait grief aux auteurs idéalistes de fabriquer des marionnettes « à l'intérieur desquelles on voit pendre les fils »<sup>6</sup>, il ne plaide en rien pour un quelconque réalisme. Il se contente de dénoncer le fait que l'art idéaliste est incapable de faire oublier son caractère artificiel. Or, c'est seulement s'il y parvenait qu'il réussirait aussi à restituer quelque chose du mystère de la « réalité » et des actions humaines, dont en fin de compte on ne sait rien et dont la fiction s'approche peut-être bien plus que le réalisme<sup>7</sup>.

Déchiré entre l'absurde d'un perspectivisme romantique se perdant dans la réflexion des apparences et la tragédie réelle de la situation politique du *Vormärz*<sup>8</sup>, Büchner ne pouvait pas, en dépit du potentiel des drames de jeunesse, accorder à Schiller le crédit d'une apparence poétique ayant quelque valeur transposable en politique :

— Pour ce qui concerne encore les écrivains prétendument idéalistes, je trouve qu'ils ont donné presque uniquement des marionnettes avec des nez bleu ciel et un pathétique affecté, mais non des êtres de chair et de sang dont je puisse éprouver la souffrance et la

---

par Schiller lui-même, dans ses *Kleinere prosaische Schriften (Aus mehreren Zeitschriften vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert, t. 4, Leipzig, 1802, p. 3-27)*, de l'essai « Was kann eine gute stehende Schaubühne wirken? » publié dans l'éphémère revue *Rheinische Thalia* en 1785. C'est cette première version qui est éditée dans *Schillers Werke. Nationalausgabe, Julius Petersen, Lieselotte Blumenthal et Benno von Wiese éd., Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1943- [désormais abrégé NA], t. 20*; la citation se trouve à la page 92.

5. Georg Büchner, *Œuvres complètes, inédits et lettres*, édition établie sous la direction de Bernard Lortholary, Paris, Seuil, 1988, p. 223 (traduction modifiée); *Werke und Briefe*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965, p. 108.
6. Acte II, scène 3; voir G. Büchner, *Œuvres complètes, inédits et lettres*, B. Lortholary éd., ouvr. cité, p. 129; *Werke und Briefe*, ouvr. cité, p. 39.
7. Sur cette interprétation, voir le chapitre 9 de mon livre *Politik des Ornaments*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2020 (« Der König ist nackt. Identitätskrise, Identitätskritik und Ablehnung der Surrogatidentitäten in Büchners "Dantons Tod" und "Leonce und Lena" », p. 185-202).
8. La période qui va du congrès de Vienne en 1815 aux révolutions de 1848.

joie, et dont les faits et gestes m'inspirent horreur et admiration. En un mot, je fais grand cas de Goethe ou de Shakespeare, mais très peu de cas de Schiller.<sup>9</sup>

Qu'est-ce que dénonce Büchner, quand on y regarde de plus près? Depuis Lukács, rappelle Georg Bollenbeck, on n'a cessé de «souligner qu'avec son "éducation esthétique" Schiller veut atteindre les buts de la révolution, mais sans révolution. De la sorte il est possible, devant le tribunal de la raison, de dénier toute légitimité à l'État absolutiste. Mais dans la réalité ce dernier bénéficie d'un moratoire qui le maintient en place»<sup>10</sup>. Schiller dénonce l'Ancien Régime et *en même temps* lui accorde le bénéfice du «moindre mal». Par une sorte de «diplomatie philosophique»<sup>11</sup> qu'il illustrent tout à la fois le texte des *Lettres sur l'éducation esthétique* et la ligne rédactionnelle de la revue où elles parurent, Schiller contribue à la fondation d'un mythe de consensualisme politique. À la différence des lettres au prince d'Augustenburg dont elle émane, la version publiée des *Lettres* évite toute référence directe à l'actualité politique. De même, la revue *Die Horen* enjoint à ses auteurs l'abstinence politique. Schiller entend y réconcilier «le monde politique divisé sous la bannière de la vérité et de la beauté», et tenir en lisière le «démon de la critique politique»<sup>12</sup>. La principauté de Saxe-Weimar, note avec ironie Bollenbeck, méritait bien de profiter du répit que lui apportait la paix séparée entre la Prusse et la France conclue à Bâle en 1795<sup>13</sup>. Au-delà du consensualisme qu'on a glorifié comme la marque de fabrique du classicisme weimarien, ce qui se met ainsi en place dans un certain nombre de principautés où des esprits éclairés peuvent à des degrés divers influencer sur le pouvoir, c'est le syndrome du réformisme conservateur observable sous diverses variantes, qu'il serait bien sûr abusif d'assimiler complètement mais qui forment néanmoins un ensemble. Dans les stratégies de discours défendant cette ligne politique, le réformisme conservateur s'incarne tantôt dans le duo Schiller-Goethe, tantôt dans le trio qui leur associe Humboldt<sup>14</sup>.

---

9. Büchner, lettre à sa famille du 28 juillet 1835, *Œuvres complètes, inédits et lettres*, B. Lortholary éd., ouvr. cité, p. 539; *Werke und Briefe*, ouvr. cité, p. 182.

10. Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Francfort-sur-le-Main et Leipzig, Insel, 1994, p. 137.

11. *Ibid.*, p. 140.

12. «Ankündigung: *Die Horen*, eine Monatsschrift, von einer Gesellschaft verfaßt und herausgegeben von Schiller», NA, t. 22, p. 106.

13. La véritable nature de cette paix séparée qui joue un rôle si décisif dans la pensée de Kant n'a cessé de m'interpeller; j'ai consacré plusieurs textes à m'interroger sur elle. Voir notamment : «Kant était-il européen?», *L'Europe, naissance d'une utopie? Michèle Madonna-Desbazeille dir.*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 99-128; «Habermas sur la paix perpétuelle. De la difficulté d'une philosophie politique de la globalisation», *Kant cosmopolitique*, Yves-Charles Zarka et Caroline Guibet-Lafaye dir., Paris, Éditions de l'Éclat, 2008, p. 159-173.

14. Voir mes contributions à cette problématique de l'histoire des idées politiques dont on peut

Pour des raisons qui, de toute évidence, le concernaient lui-même au premier chef autant que Büchner, Friedrich Schlegel a insisté en 1793 sur le déchirement inhérent à l'œuvre de Schiller – une œuvre selon lui « finalement tout entière déchirée et privée d'harmonie »<sup>15</sup>. Cette appréciation est une pierre dans le jardin des interprétations idéalisant le représentant du classicisme en continuateur éclairé, politiquement mûr et assagi – tel finalement que toute la nation puisse se reconnaître en lui, de quelque camp que l'on soit, mais bien sûr au premier chef quand on adhérerait au réformisme conservateur. Ma ligne de lecture consiste à mettre l'accent sur les apories, sur les contradictions entre les prémisses théoriques, sur les déchirements dans le tissu du texte. Au lieu d'imposer une thèse aux textes, ma méthode consiste toujours à interpréter ces derniers littéralement, à me laisser porter par leur logique discursive et, en même temps, à scruter les subtextes, la sémantique et la conceptualité, donc à les réinscrire dans leur archive<sup>16</sup>. Car le grand écart sur lequel débouche l'œuvre théorique et dramatique de Schiller – le dualisme du beau et du sublime – n'apparaît pas inopinément à l'occasion du défi de l'événement révolutionnaire. Chez Kant, dans *Le conflit des facultés*, il se concrétise à cette occasion et Kant sait rebondir en envisageant une expérience sublime de l'histoire en train de se faire sous l'aspect de l'exigence de moralité qu'elle véhicule en dépit de son immédiateté. Chez Schiller l'échec, l'aporie, du projet de réconciliation qui s'est intitulé *Bildung* dans l'histoire culturelle

---

suivre la descendance jusqu'à aujourd'hui : « Humboldt, la morale et l'anthropologie du libéralisme », *Le libéralisme de Wilhelm von Humboldt*, Olivier Agard et Françoise Lartillot dir., Paris, L'Harmattan, 2015, p. 121-134 ; « Humboldt était-il kantien ? Kant était-il libéral ? Sur la confusion entre libéralisme et républicanisme », *La Ilustración múltiple / Lumières plurielles*, Nuria Sánchez Madrid dir., n° 4 de *Con-Textos kantianos*, 2016, p. 193-208. En ligne : [http://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/issue/view/8]. Voir aussi ma préface à Christian Ferrière, *Théorie critique du réformisme conservateur. Genèse de la matrice réformiste en Allemagne à l'époque de la Révolution française*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 13-27.

15. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Ernst Behler et al. éd., Paderborn, Schöningh, 1958-2006, t. 23, p. 145. Sur la façon dont Schlegel a « négocié » avec le contexte politique, entre intérêt radical pour la Révolution française et ralliement rebelle à Metternich, voir Gérard Raulet, « Die Rezeption von Kants Traktat *Zum ewigen Frieden* in der deutschen Romantik », *War and Peace: the Role of Science and Art*, Soraya Nour et Olivier Remaud dir., Berlin, Duncker & Humblot (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, t. 159), 2010, p. 71-86 ; « Monarchie, Republik und Demokratie. Die unbequeme Botschaft der politischen Romantik (und eine aktuelle Debatte) », *Patriotismus, Kosmopolitismus, Nationalismus. Entstehung und Entwicklung einer deutschen Gemengelage 1756-1815*, Thomas Bremer, Wolfgang Fink et Thomas Niklas dir., Halle, Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2013, p. 247-260.
16. Voir « "Histoire des idées". Überlegungen zu einem Nebenfach mit Schlüsselfunktion », *Deutsch als Fremdsprache*, n° 32, 2006, p. 52-76. Dans ce texte, j'évoque, de façon non exhaustive, les grandes conceptions de l'histoire des idées : l'herméneutique de Wilhelm Dilthey, la démarche à la fois systématique et historique de Hermann Cohen et d'Ernst Cassirer, mais aussi Michel Foucault et, pour le monde anglo-saxon qui lui était sans doute plus familier, la théorie d'Arthur Lovejoy.

et politique était programmé bien en amont de la lecture de Kant – du moins est-ce la thèse abrupte qui sera argumentée ci-après, interprétations de textes à l'appui.

Curieux texte en effet, sous ce regard, que celui des *Lettres sur l'éducation esthétique*, qui tente d'opérer la jonction entre le kantisme et l'épistémé de la philosophie populaire, laquelle est le véritable horizon de pensée des Lumières allemandes<sup>17</sup>. Il porte ainsi l'une et l'autre à l'extrême. Schiller est, assurément, avant tout un penseur ancré dans la philosophie populaire et il s'impose de prendre toute la mesure de cette appartenance à l'archive. La surestimation de son adhésion au kantisme a longtemps occulté ces liens auxquels n'a rendu justice que dans une certaine mesure l'approche historique positiviste de Benno von Wiese dans son ouvrage monumental<sup>18</sup>. Les approches ont évolué depuis, au profit d'un nouvel intérêt pour les spéculations anthropologiques et thérapeutiques; on leur accorde toute leur importance ici.

\*

La lecture de Kant commence en 1791. Ce que se propose Schiller, c'est au premier abord une théorie du beau et des beaux-arts, laquelle prend déjà forme dans les *Kallias-Briefe* [Lettres sur la beauté], mais il ressort d'emblée de ses déclarations qu'il attribue à l'esthétique une mission éducative<sup>19</sup> et qu'il ne se satisfait pas de la définition strictement subjective de l'expérience du beau par Kant : «Il m'est impossible de la tenir pour un simple jeu subjectif de la sensibilité»<sup>20</sup>. Cette déclaration ne laisse, de prime abord, aucun doute sur le fait qu'il détermine son projet *en opposition à Kant*.

En même temps, il renoue avec l'inspiration de ses premiers écrits, en particulier «Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet» [Le théâtre considéré comme institution morale], ce qui contribue à réinscrire sa démarche dans toute une tradition de la philosophie populaire,

- 
17. La «philosophie populaire» est la culture éclairée dominante dans l'Allemagne du XVIII<sup>e</sup> siècle, la base du consensus rationaliste et déiste, ainsi que le creuset des influences étrangères. Voir Gérard Raulet, «Aufklärung», *Dictionnaire du monde germanique*, Élisabeth Ducleot, Michel Espagne et Jacques Le Rider dir., Paris, Bayard, 2007, p. 73-76.
  18. Benno von Wiese, *Friedrich Schiller*, Stuttgart, Metzler, 1959.
  19. Voir la lettre du 9 février 1793 : «die seelenbildende Kunst» («l'art formateur de l'âme»). Friedrich Schiller, «Briefe an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg», *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen*, Klaus L. Berghahn éd., Stuttgart, Reclam, 2000, p. 129 (les références à cette édition sont données sous la forme abrégée R et numéro de page).
  20. «So kann ich sie unmöglich für ein bloßes subjektives Spiel der Empfindungskraft halten» (*ibid.*).

en particulier celle qui hérite du sensualisme et de l'eudémonisme anglais, via Shaftesbury et Mendelssohn. Le style de Schiller «retraduit» souvent Kant dans le langage et la rhétorique de cette *Popularphilosophie*; ainsi dans cette déclaration de la deuxième lettre : «L'art est fille de la liberté et de la nécessité des esprits, il ne veut pas que sa règle lui soit prescrite par les besoins de la matière»<sup>21</sup>. Sinon sur le plan de la précision conceptuelle, du moins de manière générale, il est conscient de ce danger et, toujours dans cette lettre capitale, il se défend, comme il le fera à de nombreuses reprises, de régresser en deçà de Kant : il souligne qu'il ne s'agit en aucun cas de juger des principes esthétiques en fonction des sentiments<sup>22</sup>.

Si on l'analyse sous cet aspect, l'entreprise affronte un dilemme qui éclate au grand jour quand on compare la première lettre au prince et la première des *Lettres sur l'éducation esthétique* : Schiller ne considère plus que le danger de succomber au sentiment est celui contre lequel il faut avant tout se prémunir; il tend à assimiler «*eigne Empfindung*» («le sentiment personnel») et «*eigene freye Denkkraft*» («la libre capacité de penser», lettre 1, R 8). Il va essayer de s'en sortir par l'objectivation du beau. Cette objectivation est la caractéristique commune à tous ses écrits postérieurs aux *Kallias-Briefe*, en particulier les traités sur la grâce et la dignité et sur le sublime, qu'il qualifie lui-même dans une lettre à Christian Gottfried Körner du 20 juin 1793 de «prodromes» de sa théorie du beau («*Vorläufer [s]einer Theorie des Schönen*», NA, t. 26, p. 246).

Schiller, qui ne manque décidément pas d'ambition, affronte en outre un autre défi, qui va déterminer de façon décisive la tournure prise par l'objectivation dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*. Dès la lettre du 9 février au prince il mentionnait au passage que le peu d'intérêt pour la philosophie esthétique tient entre autres choses au fait que «le droit naturel et la politique semblent requérir un plus grand intérêt». Non seulement il prend le contrepied, mais il va faire de l'esthétique la clef du politique. C'est ce qu'il annonce dans ce qui constitue à proprement parler la première lettre «Sur la philosophie du beau» qu'il envoie au prince le 13 juillet 1793<sup>23</sup>.

Dans une lettre à Körner du 25 octobre 1794 Schiller réaffirme : «Le beau n'est pas un concept de l'expérience, c'est un impératif»<sup>24</sup>. Si le terme «impératif» est évidemment une référence à Kant, cet impératif tend chez lui à prendre la place de celui de la morale – non pas pour l'abolir, comme

21. «*Die Kunst ist eine Tochter der Freiheit und von der Notwendigkeit der Geister, nicht von der Notdurft der Materie will sie ihre Vorschrift empfangen*» (R 9).

22. Voir la lettre au prince du 3 décembre 1793 (R 177).

23. La lettre du 9 février ayant seulement annoncé le projet et prié le prince de lui accorder son attention.

24. «*Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ*» (NA, t. 27, p. 71).

il le souligne avec beaucoup d'insistance, mais pour le concrétiser, l'objectiver. N'est-il pas déjà la médiation entre la morale et l'expérience? La limite du projet schillérien tient alors au fait qu'il ne part ni strictement de l'expérience esthétique, ni des figures objectives de l'esprit esthétique, tandis qu'en doublant la faculté de juger esthétique, la téléologie kantienne le fait à sa façon.

Dès la première lettre du prince, celle du 13 juillet, c'est l'esthétique elle-même qui est investie d'une mission politique : elle doit répondre à l'échec d'une révolution purement rationnelle, donc se substituer à la culture dont cette dernière est issue<sup>25</sup>. Le problème que se pose Schiller dans le contexte de 1792 n'est pas sans rappeler celui que Kant avait déjà assumé dès le milieu des années 1780 en « doublant » sa philosophie morale d'une téléologie critique qui lui permettait de ne pas s'en remettre avec armes et bagages à une *Popularphilosophie* complètement pragmatique : le philosophe ne doit pas miser exclusivement sur la rationalité des hommes<sup>26</sup>. Mais la différence est sans doute de taille, car il faut se demander si l'objectivation de l'esthétique permet de maintenir le statut critique (subjectif) qui est celui de la téléologie kantienne. C'est la pierre d'achoppement de toute la philosophie « post-kantienne » de Schiller. Les lettres 3 et 4, qui se demandent comment on passe de la domination de forces à la domination de lois (lettre 3) et comment l'individualité devient État (lettre 4) sont à cet égard décisives ; on peut les lire en parallèle aux propositions 4 et suivantes de l'écrit de Kant sur l'histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique.

Quel est le statut exact de « l'État esthétique » ? En quel sens est-il la « médiation » – celle qui manque encore dans les premières *Lettres*, qui se présentent pour cette raison comme un bilan négatif de la civilisation ? Est-il réalisation ou seulement transition ? Les lettres 18 à 24 n'éludent pas cette question. Elles font de l'État esthétique à la fois *le centre et le milieu* d'une réalisation effective de la liberté qui reste abstraite dans la moralité (lettre 18), mais il reste une *étape* entre le physique et le moral (lettres 24 et 27). Il doit permettre de résoudre le problème d'un passage en douceur du *Notstaat* au *Vernunftstaat*, de l'État de la nécessité à l'État de la raison.

---

25. Voir la lettre au prince du 13 juillet 1793, R 137 ; sur ce passage voir l'appareil critique des *Lettres*, NA, t. 21, p. 232-277, ici : p. 250.

26. Dans un fragment Schiller écrit : « Le philosophe parvient certes le plus aisément à ses fins lorsqu'il pose d'emblée que l'homme est raisonnable ; mais l'homme n'est pas raisonnable, il ne le devient que tardivement et seulement quand le monde est déjà organisé. L'homme est violent, brutal, il est rusé et peut faire montre d'esprit bien longtemps avant d'être raisonnable. C'est à partir de cette nature qui est la sienne et non à partir de sa nature rationnelle qu'il faudrait déduire le droit naturel et la politique si l'on veut s'en servir pour expliquer la vie et si l'on veut qu'ils aient une réelle influence sur la vie » (NA, t. 21, p. 90 ; voir l'appareil critique, p. 251).

Avec ces questions sur la réalisation objective de la moralité, il est clair qu'on est en pleine transition de Kant à Hegel. Pourtant, Schiller ne parvient pas à franchir le pas qui mène de la moralité subjective à la moralité objective. La tentative de médiation entre la culture de l'esprit et la civilisation demeure comme paralysée par le fossé qu'a ouvert la Révolution française. À la différence de la téléologie kantienne – et peut-être plus encore par contraste avec la philosophie politique du sublime esquissée par *Le conflit des facultés*, Schiller s'accroche à l'idée qu'il faut d'abord réformer l'être individuel pour pouvoir réformer l'être collectif de l'État. Si téléologie il y a, elle ne lui sert que dans la partie rétrospective des *Lettres*, alors que chez Kant, justement, la reconstitution rétrospective est en même temps prospective puisqu'elle utilise le «fil directeur de l'Idée». Ce tour de force de la téléologie kantienne, qui réussit à être rétrospective et prospective tout à la fois sans être dogmatique, Schiller n'y parvient pas, et c'est à nos yeux la preuve tangible de son appartenance persistante à l'épistémé de la philosophie précritique. Une autre preuve est la régression au modèle antique – platonicien – selon lequel la *polis* présuppose la *paideia*. Ce genre de régressions relève plus du mode de pensée rhétorique que de la philosophie critique. Et cela d'autant plus que la tradition antique intervient en renfort de l'eudémonisme de la philosophie populaire.

La réforme proprement politique demeure un projet à l'horizon des *Lettres* – c'est significativement la vingt-septième et dernière qui substitue aux concepts *Stofftrieb*, *Spieltrieb* et *Formtrieb* (instinct matériel, instinct de jeu, instinct formel) ceux de *Naturstaat*, *ästhetischer Staat*, *Vernunftstaat* (État de la nature, État esthétique, État de la raison).

La raison profonde pour laquelle Schiller ne parvient pas à franchir le pas est sans doute qu'il est, foncièrement, un libéral. L'État n'est pas pour lui, comme le Léviathan de Hobbes, un Tout composé d'individus auxquels il impose sa loi, c'est au contraire l'individu qui est déjà en soi (ou qui devrait être) un tout organique, un État intérieur. Cette analogie s'impose dès la troisième lettre.

Ce qui bloque, c'est la pierre angulaire du libéralisme politique depuis Montesquieu : la séparation des pouvoirs. L'idée profonde de Schiller est qu'il doit en aller des formes d'État (qui se révèlent en fait comme des aspects et des fonctions de la réalité étatique) comme des instincts. Les instincts ne s'excluent pas, ils co-agissent, et l'objectif est de parvenir à une coexistence et une coaction harmonieuses. L'État «dynamique» (le *Naturstaat*, soumis au règne des forces physiques) n'est pas destiné à être aboli par l'État de la raison (*Vernunftstaat*), ni même d'ailleurs par l'État esthétique qui intervient comme intermédiaire. Pour le dire simplement : il y aura toujours des rapports de force dans la coexistence politique des

hommes et on aura toujours besoin des fonctions régaliennes qui brident ces rapports de force. Mais ces fonctions ne représentent qu'un aspect de ce que doit être la réalité de l'État comme coexistence harmonieuse entre les individus. Et il importe que sous le prétexte de l'imperfection de cette coexistence, elles ne s'imposent pas et ne l'emportent pas. Lorsqu'il rédige les *Lettres*, Schiller est familier de l'ouvrage de Humboldt *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* [Essai pour fixer les limites des compétences de l'État].

Pourtant, on ne peut pas exclure non plus une ligne de lecture plus radicale, qui fait de l'État esthétique non pas seulement le médiateur, le *go between*, entre l'idéal et les fonctions étatiques coercitives («régaliennes»), mais bien un «régne de la liberté» inédit. Cette lecture est précisément suggérée par la dernière lettre, contre la succession des formes d'État dans les premières lettres. Cette question divise les interprètes depuis des décennies. Une forme de liberté, une «vraie» liberté réconciliant les sens et la morale, s'oppose à la liberté morale au sens kantien, qui repose sur la répression de l'affectivité.

Le problème n'est pas résolu pour autant. Car si la solution n'est pas la séparation des pouvoirs, il faut se demander si «l'État esthétique» est véritablement un concept politique. À moins d'en faire une lecture libertaire à la Marcuse – ou peut-être justement tout à fait en accord avec elle –, il semble qu'il ne puisse s'agir que d'un état «post-politique». À moins encore qu'il ne s'agisse que d'une utopie communicationnelle du type de celle que les romantiques appelleront *symphilosophieren* (philosopher en commun). Ou encore d'une utopie éducative destinée à se nicher dans l'ordre existant pour l'infléchir tant soit peu de l'intérieur. Ces différentes lignes de lecture ont été exploitées, y compris par les mouvements éducatifs.

Texte controversé, donc, mais aussi, pour toutes ces raisons, au cœur des affrontements de l'histoire des idées politiques depuis sa parution, aux époques de tension extrême dans la pensée de l'État en particulier, et de toute évidence aujourd'hui encore si on le réinscrit ainsi dans la tradition de la pensée libérale. Si les romantiques (Novalis, Friedrich Schlegel) poussent à l'extrême la pensée révolutionnaire jusqu'à la faire implorer et basculer dans son contraire (Adam Müller), Schiller porte à ses limites la pensée libérale. Humboldt, si l'on tient absolument à compléter le triptyque, lui a offert un arbitrage politique à plus long terme.

## Genèse et ambiguïtés épistémologiques

---

La lecture de l'esthétique de Kant, on l'a dit, commence en 1791. Grâce à une bourse du prince héritier de Schleswig-Holstein, Schiller peut s'y consacrer dans l'optique de divers projets, entre autres son cours du semestre d'hiver 1792-1793. Elle coïncide avec la fin des travaux historiques, qu'elle prolonge, comme je le montrerai en analysant sa philosophie politique. Ainsi qu'en témoigne sa correspondance avec le prince Friedrich Christian von Holstein-Sonderburg-Augustenburg<sup>1</sup>, Schiller n'ambitionne rien de moins que de dépasser la *Critique de la faculté de juger* – qui, écrit-il, «a commencé à appliquer la philosophie critique au goût» – et de s'atteler à un «système de l'esthétique». Ce système inclut d'abord une théorie du beau et des beaux-arts – qui faisait l'objet des *Kallias-Briefe* adressées à son ami Körner. De la toute première lettre au prince, dans laquelle, à la date du 9 février 1793, il se contente de décrire sommairement son projet en quête d'approbation et de soutien, il ressort clairement qu'il attribue aussi à l'esthétique une mission pratique. Bref, il n'entend pas s'en tenir à la conception strictement subjective de l'expérience du beau défendue par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*. Dans sa lettre à Körner du 21 décembre 1792 Schiller déclare sans ambages qu'il pense avoir découvert «le concept objectif du beau que Kant désespérait de trouver» et qu'il va donc «mettre en ordre ses pensées sur la question»<sup>2</sup>.

- 
1. Dont les originaux ont brûlé en décembre 1794 au château de Copenhague mais dont Schiller a publié une version abrégée dans la revue *Die Horen* (1795, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> livraisons). Les raisons pour lesquelles il les a modifiées sont exposées par Carsten Zelle dans le *Schiller-Handbuch* («Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen», *Schiller-Handbuch*, Helmut Koopmann dir., 2<sup>e</sup> édition revue et actualisée, Stuttgart, Kröner, 2014, p. 410).
  2. «den objectiven Begriff des Schönen [...], an welchem Kant verzweifelt, [...] gefunden zu

S'il renoue en même temps avec l'inspiration esthétique-éthique de ses premiers écrits, notamment «Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet» [Le théâtre considéré comme institution morale] (1784), le chemin parcouru depuis est néanmoins considérable. En contradiction manifeste avec les correspondances citées à l'instant, Schiller affirme dans la vingt-deuxième lettre qu'en aucun cas il ne faut concevoir l'éducation esthétique comme une entreprise moralisatrice ou didactique au moyen de l'art. Il déclare même comprendre désormais l'«esthétique» au sens kantien : «Non moins contradictoire est le concept d'un bel art instructif (didactique) ou édifiant (moral), car rien n'est plus en désaccord avec le concept de beauté que de prescrire à l'âme une tendance précise» (R 89). Schiller affirme donc ne plus partir de l'art mais de la façon dont le message de l'art, parmi d'autres messages esthétiques, est perçu.

La solution de ces contradictions nous paraît devoir être cherchée dans un troisième registre qui vient englober les approches éthique et esthétique et qui est censé justifier la confusion qu'on lui a souvent reprochée entre ces deux domaines<sup>3</sup> : l'*anthropologie*. L'art est en effet seulement une expression de l'instinct du jeu (*Spieltrieb*) et c'est ce dernier qui est au cœur du traité sur l'éducation esthétique (dans la treizième lettre), à la fois comme donnée anthropologique et comme type d'expérience et d'action. C'est à ce dernier titre qu'il concerne l'art et l'artiste. Schiller fait du concept épistémologique kantien de jeu (voir *Critique de la faculté de juger*, § 9) une catégorie anthropologique<sup>4</sup>.

Il est clair que l'approche anthropologique ne saurait être kantienne que si elle est strictement pragmatique. Si en revanche elle sert de fondement, elle contribue à réinscrire sa démarche dans toute une tradition de la philosophie populaire, en particulier celle qui hérite du sensualisme et de l'eudémonisme anglais, via Shaftesbury et Mendelssohn.

---

haben. Ich werde meine Gedanken darüber ordnen» (à Körner, l'éna, 21 décembre 1792, NA, t. 26, p. 170).

3. Voir entre autres Benno von Wiese, *Friedrich Schiller*, Stuttgart, Metzler, 1959, p. 109 : «In Schillers Philosophieren mischt sich meist das Ästhetische und das Ethische, mehr, als man es von der Klarheit einer philosophischen Gedankenführung erwarten sollte».
4. La traduction de *Trieb* par «instinct» a l'inconvénient d'effacer l'évolution conceptuelle qui s'est produite au XVII<sup>e</sup> siècle et qui a remplacé le terme latin *instinctus* par le terme plus général de *Trieb*, lequel s'applique autant à des instincts *stricto sensu* qu'à des motivations. Comme Kant, d'ailleurs, Schiller l'applique aussi bien à la satisfaction des besoins physiques qu'à la volonté (voir lettre 12, R 47 et 48).

## Rappel du paysage théorique

Le choix du genre épistolaire est en soi déjà un signe. Les lettres sont avec les dialogues une des formes prisées par le XVIII<sup>e</sup> siècle pour mettre en scène un débat d'idées, tout particulièrement chez les «philosophes populaires». On pense, compte tenu des fronts sur lesquels les *Lettres* de Schiller vont se battre, au premier chef aux *Briefe über die Empfindungen* [Lettres sur les sentiments] de Mendelssohn<sup>5</sup>. Car dans les lettres de Mendelssohn le débat porte, comme l'exprime le préambule, sur trois manières différentes de penser : la manière anglaise, la manière française et la manière allemande<sup>6</sup>. L'enjeu est une réception critique du sensualisme et de l'eudémonisme. Lassé par le mélange «d'imagination débordante et de galanterie française que ses concitoyens vendent pour de la métaphysique», un jeune savant anglais nommé Palémon se met à la recherche d'un «peuple pour qui la pensée juste a plus de valeur que la pensée libre. L'Allemagne lui semblait promettre ce peuple». Mais l'Allemagne du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est plus celle du rationalisme du XVII<sup>e</sup>; la galanterie et les «petits-maîtres» y tiennent désormais le haut du pavé. Il y rencontre un jeune homme du nom d'Euphranor, converti au sensualisme. Dans la conclusion, Palémon avouera avoir été séduit par les *Réflexions critiques sur la peinture et la poésie* de l'abbé Dubos (1719), mais il est présenté dès le préambule comme un descendant du Palémon des *Moralistes* de Shaftesbury (1709). Il s'agit donc d'abord de combattre un goût corrompu, et à cet égard une distinction terminologique est essentielle : tout comme l'entreprise de Schiller, les *Briefe über die Empfindungen* sont en effet dirigées contre le sensualisme; la distinction entre sensation et sentiment est fondamentale et, chez Mendelssohn, c'est plutôt le terme *Gefühl* qui désigne la sensation. D'ailleurs, si Dubos est expressément nommé dans la conclusion, on a pu établir que les lettres de Mendelssohn visaient surtout la *Théorie des plaisirs* (1753) du Suisse Johann Georg Sulzer, membre

- 
5. Une traduction des *Briefe über die Empfindungen* est parue en cinq livraisons, de mai à décembre 1761, dans le *Journal étranger* sous le titre «Lettres sur les sensations». Nous avons préféré retraduire, en remplaçant «sensations» par «sentiments». Sur ces problèmes terminologiques, voir Jean-Paul Meier, *L'esthétique de Moses Mendelssohn (1729-1786)*, Lille-Paris, H. Champion, 1978, p. 66 et suiv.
  6. Mendelssohn résume ainsi cette typologie nationale dans une lettre à Lessing datée du 27 février 1758 : «Les Anglais ne philosophent que jusqu'à un certain point et s'y arrêtent. Ils semblent trop fiers pour lire les Allemands et trop soucieux de leur confort pour plonger eux-mêmes leur regard à l'intérieur de l'âme. Les Français philosophent avec esprit, les Anglais avec sentiment, et seuls les Allemands ont assez de sang-froid pour philosopher avec l'entendement» (Moses Mendelssohn, *Briefwechsel*, dans *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Stuttgart - Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1974, t. 11, p. 181). Palémon est donc pour ainsi dire un Anglais qui n'est pas fier.

de l'Académie prussienne et par ailleurs figure-clef du débat esthétique, dont on reparlera plus loin<sup>7</sup>.

Dans le cadre de cette réception critique l'exigence d'une déduction transcendantale dans le domaine esthétique s'impose pratiquement d'elle-même. Dans la première lettre le sensualiste Euphranor défend le point de vue que «l'analyse trop détaillée de la beauté gâche le plaisir»; le plaisir ressenti au spectacle de la beauté est une impression immédiate donnée par la sensation (*Gefühl*). Or, s'il en est ainsi, rien ne distingue fondamentalement la beauté des plaisirs procurés par les impressions sensorielles – c'est la position de Dubos<sup>8</sup>, que Palémon ne peut accepter. Le beau est réduit à l'agréable, le jugement esthétique sur le beau ne se distingue pas du jugement de goût<sup>9</sup>. Pourtant, dans la troisième lettre, ce dernier adopte une position moyenne qui n'est pas sans rappeler celle de Baumgarten<sup>10</sup>. Le plaisir esthétique ne relève ni entièrement de la raison, ni entièrement de la sensation. De même que Baumgarten, pour fonder la spécificité de l'esthétique, avait dû réintroduire la distinction leibnizienne entre représentations distinctes (connaissances) et représentations claires, Palémon ne se contente plus de la version «simplifiée», réduite à deux termes – le distinct et l'obscur –, que la *Psychologia empirica* de Wolff avait donnée de la hiérarchie des représentations : «C'est là une vérité établie : ni un concept distinct, ni non plus un concept complètement obscur ne sont compatibles avec le sentiment de la beauté [...]. Toutes les notions qui existent de la beauté doivent se situer dans les limites de la clarté». Il y a une différence, comme le reconnaît la fin de la deuxième lettre, «entre ces deux jugements : "cet objet est beau" et "cet objet est vrai"»<sup>11</sup>.

Fondamentalement, il n'y a dans l'entreprise de Schiller rien d'inédit, tant les thèmes de l'éducation au goût et à la beauté, l'épanouissement de l'homme total au moyen des arts libéraux (*schöne Wissenschaften*), sont des lieux communs chez tous les épigones de Leibniz, de Wolff et de Baumgarten, par exemple Georg Friedrich Meier (*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, 1748). Le style de Schiller «retraduit»

---

7. Il n'existe pas grand-chose sur Sulzer en français. Voir Annie Lamblin, «Johann Georg Sulzer», *Aux sources de l'esthétique. Les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Jean-François Goubet et Gérard Raulet dir., Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2005, p. 283-338.

8. Voir la conclusion : «Il fallait que Dubos n'ait pas séparé la satisfaction de l'âme du plaisir sensible et qu'il l'ait comparée, dans son domaine propre, avec le simple vouloir».

9. Les distinguer sera encore l'enjeu essentiel de la *Critique de la faculté de juger esthétique* de Kant.

10. Bien que Mendelssohn, comme l'a établi Jean-Paul Meier, n'ait «découvert» Baumgarten qu'à la fin de 1756.

11. Moses Mendelssohn, «Über die Empfindungen», *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1974, t. 1, p. 50-52 et 107-110.

souvent Kant dans le langage et la rhétorique de la *Popularphilosophie*. Très souvent, si l'on s'en tient au pied de la lettre, Schiller ne se distingue guère de «l'archive» de l'époque. Le projet général des *Lettres* peut même être résumé au moyen de la *Théorie générale des beaux-arts* de Sulzer qu'on peut considérer comme le document le plus représentatif de l'archive de la philosophie populaire. Voici ce que dit Sulzer :

— L'homme brut n'est que sensibilité brutale, vouée à la vie animale; l'homme que les stoïciens ont voulu façonner, mais qu'ils n'ont jamais créé, ne serait que raison, un être uniquement adonné à la connaissance et à l'action; or, celui que veulent former les beaux-arts se tient exactement au milieu; sa sensibilité réside dans une sentimentalité intérieure raffinée qui rend l'homme apte à la vie morale.<sup>12</sup>

Dès la première lettre Schiller se réfère à l'opinion commune – au *Gemeinsinn*. Certes, le *Gemeinsinn* est aussi une catégorie qu'a réhabilitée la *Critique de la faculté de juger*, où elle constitue le milieu du partage des sentiments de goût (§ 21). Mais la façon dont Schiller le mobilise peut être soupçonnée de régression, du point de vue critique, à la philosophie populaire. Pour lui, en effet, les vérités de la raison commune ont été traduites dans le langage de la philosophie analytique; elles doivent maintenant être retraduites dans le langage de tous<sup>13</sup>. La première lettre en appelle aux hommes, contre les philosophes, et au sentiment naturel contre l'entendement qui analyse. Le kantisme est inclus dans cette critique. D'emblée la tension entre les deux sources d'inspiration – la *Popularphilosophie* sensualiste et le kantisme – est expressément mise en avant. Dans la sixième lettre c'est même le *Gemeinsinn* qui doit réconcilier les facultés de l'âme devenues antagonistes; et à cet endroit (R 28) la reconstitution de la totalité se présente comme une fin inscrite dans la nature elle-même. La vingt-septième et dernière lettre apporte la preuve que cette inspiration n'est nullement «dépassée» par l'appropriation de la philosophie kantienne : «Le goût arrache la connaissance aux mystères de la science et la conduit en pleine lumière, vers le sens commun; il transforme ce qui est l'apanage des écoles en un bien commun à toute la société humaine» (R 122). Cette même idée se trouvait déjà dans la lettre du 13 juillet 1793 au prince d'Augustenburg (R 132).

---

12. «*Der rohe Mensch ist blos grobe Sinnlichkeit, die auf das thierische Leben abzielt; der Mensch, den der Stoiker bilden wollte, aber nie gebildet hat, wäre blos Vernunft, ein blos erkennendes und handelndes Wesen: der aber, den die schönen Künste bilden, steht zwischen jene beyden gerade in der Mitte; seine Sinnlichkeit besteht in einer verfeinerten inneren Empfindsamkeit, die den Menschen für das sittliche Leben wirksam macht*» (Johann Georg Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 4 vol., Friedrich von Blankenburg éd., Leipzig, 1786-1787, t. 3, p. 78).

13. Voir Première lettre, R 8.

Dès la première lettre l'inspiration est manifestement double, sinon triple : il s'agit d'un traité « sur le beau et sur l'art » mais dont l'objet est à la fois le bonheur (*Glückseligkeit*) et la noblesse morale de la nature humaine, et dans lequel s'affrontent l'approche rationnelle (*Grundsätze*) et les sentiments (*Gefühle*)<sup>14</sup>.

Ce problème se retrouve globalement dans l'opposition entre une déduction transcendantale du beau et une approche empirique de l'esthétique (qui, comme on sait, relevait dans la tradition leibniziano-wolffienne de la philosophie empirique). Le recours à l'anthropologie aggrave les choses dans ce dernier sens. La réintroduction de la catégorie du beau idéal (*das Ideal-Schöne*) dans la seizième lettre et la remise en question de la *discontinuité* entre le beau et le sublime, qui est un acquis essentiel de l'esthétique critique kantienne, va également dans ce sens. Pour le dire autrement : « L'éducation esthétique utilisant les deux outils du beau et du sublime et, d'autre part, le concept transcendantal du beau ne peuvent être associés sans autre forme de procès »<sup>15</sup>. On ne peut pas miser à la fois sur le beau et sur le sublime. Nous verrons ci-après que ce problème constitue véritablement la pierre d'achoppement de toute la démarche schillérienne et de sa tentative d'articulation de l'esthétique et du politique.

Les contradictions qui résultent de ce positionnement *popularphilosophisch* n'ont cessé de préoccuper les critiques. Ainsi, Hans Lutz fait remarquer que le terme « liberté » désigne tantôt la liberté morale au sens kantien, tantôt la liberté esthétique au sens de Shaftesbury<sup>16</sup>. Sinon sur le plan de la précision conceptuelle, du moins de manière générale, Schiller est conscient de ce danger et, à de nombreuses reprises, il se défend de régresser en deçà de Kant, soulignant qu'il ne s'agit en aucun cas de juger des principes esthétiques en fonction des sentiments. De même, la lettre au prince datée du 11 novembre 1793 développe une critique de l'amollissement des sens qui tient en lisière toute dérive eudémoniste. Mais dans une lettre à Friedrich Jacobi du 29 juin 1795 il limite la fonction du kantisme à la partie déconstructive de son entreprise : « Là où je me contente de démolir et où je procède de manière offensive à l'égard d'autres théories, je suis strictement kantien ; mais là où je construis, je me trouve en opposition à

---

14. Le terme n'étant plus spécifique ici à l'usage mendelssohnien, nous traduisons à nouveau par « sentiment ».

15. « *Ästhetische Erziehung mit dem doppelten Werkzeug des Schönen und Erhabenen und transzendentaler Schönheitsbegriff können nicht fugenlos zusammengesetzt werden* » (C. Zelle, « Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen », *Schiller-Handbuch*, H. Koopmann dir., ouvr. cité, p. 436).

16. Voir Hans Lutz, « Schillers Anschauungen von Kultur und Natur », *Germanische Studien*, n° 60, 1928, p. 223.

Kant»<sup>17</sup>. Il est également significatif que dans la première lettre il déclare s'appuyer sur la conceptualité kantienne et, en même temps, critique la philosophie technique :

— Je ne veux certes pas vous cacher que ce sont pour la plupart des principes kantien sur lesquels reposent les thèses qui suivent; mais vous l'attribuerez à mon incompetence, et non à ces principes, si dans le cours de mes investigations elles vous évoquent quelque école philosophique particulière. Non, votre liberté d'esprit est pour moi sacrée. C'est votre propre sentiment qui doit me fournir les faits sur lesquels je me fonde, c'est votre propre pensée libre qui me dictera les lois selon lesquelles il faudra procéder. (R 7 et suiv.)

Tandis qu'Elizabeth M. Wilkinson et Leonard A. Willoughby, dans leur zèle polémique, veulent entendre les déclarations de Schiller au pied de la lettre, on peut se demander si l'insistance avec laquelle ce dernier parle de la «consistance» des *Lettres*, de la solidité du plan, etc. ne traduit pas une préoccupation résultant des circonstances particulières de leur genèse et de la dualité de leurs sources philosophiques :

— La construction des «Lettres sur l'éducation esthétique» est mise en œuvre avec une rigueur bien plus grande qu'on ne l'admet fréquemment. Ce constat semble confirmer la propre affirmation de Schiller, qui tient la structure de l'ensemble pour inattaquable. À de nombreuses reprises il a parlé de leur unité, de leur «simplicité» et de leur rigueur, de leur «consistance» interne et de la solidité du fondement sur lequel il s'appuie, de sa conviction que «l'essai est d'un seul tenant» et de son assurance qu'«une objection qui renverserait tout» [...] n'est désormais plus à redouter.<sup>18</sup>

En dépit des considérations, là encore apologétiques, de Wilkinson et Willoughby<sup>19</sup>, on ne peut s'empêcher de ressentir un flottement dans la multiplication des couples d'opposés et des «synonymes»<sup>20</sup>. Pour Jeffrey Barnouw :

---

17. «Da wo ich bloß niederreiße und gegen andere Lehrmeinungen offensiv verfare, bin ich streng kantisch; nur da wo ich aufbaue, befinde ich mich in Opposition gegen Kant.»

18. «Der Aufbau der "Ästhetischen Briefe" ist mit viel größerer Strenge durchgeführt, als häufig angenommen wird. Das würde auch Schillers eigene Behauptung stützen, daß die Struktur als Ganzes unangreifbar sei. Er sprach wiederholt von ihrer Einheit, "Simplicität" und Strenge, von ihrer inneren "Consistenz" und der Festigkeit des Fundaments, auf dem er baute; von seiner Überzeugung, daß "der Aufsatz aus einem Stücke geschnitten" sei, und von seiner Zuversicht, daß ein "Einwurf, der das Ganze umstürzen könnte", [...] von nun an nicht mehr zu fürchten sei» (Elizabeth M. Wilkinson et Leonard A. Willoughby, *Schillers Ästhetische Erziehung des Menschen. Eine Einführung*, Munich, Beck, 1977, p. 54).

19. *Ibid.*, p. 75 et suiv.

20. Voir le glossaire de Wilkinson et Willoughby dans leur édition et traduction de Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, Oxford, Clarendon, 1967; voir aussi B. von Wiese, *Friedrich Schiller*, ouvr. cité, p. 447.

— Non seulement Schiller brouille les frontières entre les facultés que Kant visait à bien distinguer; il mélange aussi délibérément la passivité et l'activité, la sensibilité et la rationalité, les facultés inférieure et supérieure. Ce faisant, il part toujours des différenciations et des dualismes conceptuels établis par Kant pour abolir leur opposition et défaire leur consistance intrinsèque par un constant glissement des concepts.<sup>21</sup>

## • Structure

Les sept lettres en tout que Schiller va envoyer au prince entre juillet 1793 et juin 1794 deviennent ainsi une préfiguration des *Lettres sur l'éducation esthétique* et, en fait, tout autre chose que le «système de l'esthétique» qui avait été annoncé. La reconstitution des projets d'écriture et de publication, et notamment la mise en parallèle des lettres au prince d'Augustenburg et des *Lettres sur l'éducation esthétique*, démontre qu'à partir de ce moment – et même dès février 1794, donc avant même que la série d'envois au prince ne soit conclue – Schiller s'était attelé aux *Lettres sur l'éducation esthétique*. Elle montre aussi que le nouveau projet consacré à l'influence du beau sur l'homme et aux liens entre le sentiment du beau et l'ensemble de la culture («*Einfluß des Schönen auf den Menschen*», «*Zusammenhang der schönen Empfindungen mit der ganzen Kultur*») tendait de plus en plus à reléguer l'intention initiale à l'arrière-plan<sup>22</sup>.

La gestation de la première livraison (*Die Horen*, année 1795) fut laborieuse : elle s'étala jusqu'en janvier 1795 – sans doute parce qu'il fallait clarifier l'intention<sup>23</sup>. La suite fut plus rapide. Carsten Zelle a proposé – en s'appuyant sur les tentatives de structuration de beaucoup d'autres – le schéma génético-systématique suivant<sup>24</sup> :

1) La première livraison des *Horen* (lettres 1 à 9; janvier 1795) reprend la thématique *kulturkritisch* des lettres au prince.

---

21. Jeffrey Barnouw, «"Freiheit zu geben durch Freiheit". Ästhetischer Zustand – Ästhetischer Staat», *Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung. Ein Symposium*, Wolfgang Wittkowski dir., Tübingen, Niemeyer, 1982, p. 145.

22. On trouvera dans l'appareil critique de la *Nationalausgabe* (NA, t. 21, p. 232-277) une comparaison détaillée des deux séries de lettres.

23. Robert Leroux, dans son introduction à la traduction française aux Éditions Aubier-Montaigne en 1943, a significativement tenté de mettre de l'ordre – une tentative qui confirme là encore de manière éclatante l'inversion des priorités (Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* [1943], texte original et version française par Robert Leroux, Paris, Aubier, 1992, p. 8).

24. Voir C. Zelle, «Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen», *Schiller-Handbuch*, H. Koopmann dir., ouvr. cité, p. 409-445.

2) La deuxième livraison (février; lettres 10 à 16) ouvre un front différent : une théorie transcendantale du beau manifestement inspirée par la lecture de Kant. Je me permets deux remarques. D'abord l'articulation de l'enjeu civilisationnel avec l'enjeu transcendantal n'allait pas de soi; Kant a eu besoin de la téléologie. Ensuite, et la question est liée, la problématique culturelle et civilisationnelle prédétermine empiriquement la déduction transcendantale; il faut voir comment Schiller s'en tire. L'articulation – problématique – est dans la dixième lettre, que Schiller commence par un rappel du «contenu de [ses] lettres précédentes» et qu'il conclut par la déclaration :

Il est vrai que cette voie transcendantale nous éloignera pour un temps du cercle familier des phénomènes et de la présence vivante des choses et nous retiendra sur le champ dénudé des concepts abstraits; mais nous aspirons à trouver pour la connaissance un fondement solide que rien ne viendra plus ébranler, et celui qui ne se risque pas plus loin que la réalité ne conquerra jamais la vérité. (R 43)

Cette entreprise transcendantale (si c'en est vraiment une) se conclut à la fin de la quinzième lettre par l'invocation de la statue colossale de Junon qui trône au palais Ludovisi et qui a aussi impressionné Goethe lors de son voyage à Rome – un effet rhétorique évidemment significatif mais dont le sens est finalement ambigu; on y reviendra. Pourquoi réintroduire cette rationalité rhétorique, avec son ontologie des hommes et des divinités, au terme d'une démarche transcendantale (si c'en est vraiment une) qui devrait assurer la présence de la réflexion critique?

La seizième lettre revient tout aussi significativement à des considérations empiriques, en l'occurrence l'anthropologie physiologique des effets apaisants, voire émoulinants, et des effets stimulants, énergétiques, de l'art – ce qui renoue avec la cinquième lettre (où est exposé le conflit entre *Verwilderung* [l'ensauvagement] et *Erschlaffung* [l'amollissement]). Mais, dans cette même lettre, la notion de «beau idéal» a, pour tout connaisseur des théories esthétiques, valeur de signal : c'est un retour à la compréhension précritique du sublime, dans laquelle ce dernier n'est qu'une potentialité supérieure du beau et non une modalité différente de l'expérience des sens.

3) Le troisième et dernier bloc, les lettres 17 à 27, est le plus problématique (je note au passage que c'est une caractéristique commune à tous les textes théoriques de Schiller). Schématiquement : il faudrait apaiser la tension au moyen du beau et combattre l'amollissement au moyen de la «beauté énergétique». Seul le premier moment sera développé; l'harmonie qu'il semble apporter dans les relations entre la sensibilité et la morale paraît rendre le deuxième moment tout bonnement superflu. Mais on va voir que c'est loin d'être aussi clair et que les interprètes se débattent

toujours avec cette queue de poisson théorique. En tout cas la livraison de juin des *Horen* porte le titre «Die schmelzende Schönheit» [La beauté émolliente].

•

### **Kulturkritik et politique**

Au fur et à mesure de sa réalisation, l'ambition de l'entreprise n'a pas été revue à la baisse, au contraire. Elle a été accrue par la pression du contexte. Schiller perçoit dans le phénomène même de la révolution, et *a fortiori* dans ses dérapages, les effets d'une rationalité tronquée. La révolution et ses bavures seraient un retour du refoulé, les conséquences d'une oppression et d'une répression de la sensibilité. Il cherche donc dans l'accord des facultés qui caractérise le jugement esthétique l'organon d'une nouvelle rationalité dont l'objectivation politique réaliserait la synthèse de l'ordre et de la liberté – problème qui est au centre de toute la création schillérienne avant même son étude de la philosophie kantienne. Dans aucun des drames de jeunesse le dualisme de la sensibilité et de la moralité n'est surmonté (le dénouement des *Brigands* condamne la «bête» et sauve l'homme), mais l'orientation générale de la quête schillérienne est donnée, et elle l'est sur le terrain politique. Lorsqu'il poussera son ami Körner à traduire *Sur l'éducation publique* de Mirabeau, Schiller lui écrira le 15 octobre 1792 : «Au cœur du tumulte dans lequel la Constitution française vit le jour, Mirabeau n'avait pour ainsi dire d'autre idée que de lui implanter le germe d'une éternelle durée grâce à une organisation adéquate de l'éducation»<sup>25</sup>. La conviction de Schiller est que la lutte contre la tyrannie extérieure n'est que l'épiphénomène d'une crise interne de la rationalité et qu'elle ne saurait déboucher sur des résultats durables si la rationalité elle-même n'est pas réformée. Dans la vingt-troisième des *Lettres sur l'éducation esthétique* il dira : «Il n'y a pas d'autre voie pour rendre raisonnable l'homme sensible que de le rendre d'abord esthétique» (R. 90).

L'enjeu politique est habilement introduit par un procédé rhétorique dans la deuxième des lettres définitives : Schiller émet des doutes sur l'intérêt d'une réflexion esthétique dans un contexte où l'esprit est accaparé par des problèmes infiniment pressants (R 9). À cette objection il répond par la formule célèbre selon laquelle la création d'un État où la liberté

---

25. «Gleichsam noch im Tumult des Gebährens der französischen Constitution [war Mirabeau] schon darauf bedacht, ihr den Keim der ewigen Dauer durch eine zweckmäßige Einrichtung der Erziehung zu geben.»

régnerait est la plus parfaite des œuvres d'art. Cette conviction ouvre le débat non seulement sur l'utilité des arts dans l'État, à la suite de Rousseau, mais sur la place que l'esprit du temps semble disposé à leur reconnaître.

Schiller ne remet pas en question les acquis de la Révolution française; le début de la cinquième lettre est parfaitement clair à cet égard : «L'arbitraire est démasqué, et quoiqu'il possède encore les armes du pouvoir, il ne parvient plus à gagner une once de dignité; l'homme s'est réveillé de sa longue indolence et de son aveuglement» (R 18). Il reste à cet égard fidèle à l'engagement in *tyrannos* du *Sturm und Drang*, dont l'écho résonne encore dans son *Don Carlos*, écrit entre 1783 et 1787<sup>26</sup>, dans les *Lettres sur Don Carlos* et dans sa *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* (*Histoire du soulèvement des Pays-Bas contre la domination espagnole*) d'octobre 1788 :

— Lorsque je lus il y a quelques années l'histoire de la révolution des Pays-Bas sous Philippe II dans l'excellent récit qu'en fait Watson, je me suis senti emporté par un enthousiasme que suscitent rarement les hauts faits des nations.

C'est une idée grande et apaisante que contre les prétentions obstinées des puissances princières il y ait finalement quand même un recours, que leurs plans soient voués à l'échec par la liberté des hommes, qu'une résistance déterminée fasse plier le bras menaçant d'un despote, qu'un acharnement héroïque puisse venir à bout de ses ressources les plus terribles. Jamais cette vérité ne s'est imposée à moi de façon aussi pénétrante qu'à la lecture de l'histoire de cette si mémorable révolte qui brisa pour toujours le lien entre les Pays-Bas unis et la Couronne d'Espagne [...].<sup>27</sup>

Mais les choses ne sont sans doute pas aussi simples, car dès 1789, dans son essai sur les législations de Lycurgue et de Solon, sur lequel on

---

26. La pièce contient une critique radicale du système monarchique, reposant sur l'attachement par les honneurs – surtout si l'on voit dans la complexité extrême de l'intrigue, qui repose sur le double jeu de Posa, d'une part le reflet de ce système foncièrement vicié, et d'autre part l'origine de la faute (au sens d'*hamartia*) de Posa. C'est presque déjà du Kleist (mais Kleist sera moins emberlificoté).

27. «Als ich vor einigen Jahren die Geschichte der niederländischen Revolution unter Philipp II. in Watsons vortrefflicher Beschreibung las, fühlte ich mich dadurch in eine Begeisterung gesetzt, zu welcher Staatsaktionen nur selten erheben» (*Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*, NA, t. 17, préface, p. 115). «Groß und beruhigend ist der Gedanke, dass gegen die trotzigen Anmaßungen der Fürstengewalt endlich noch eine Hilfe vorhanden ist, dass ihre berechneten Pläne an der menschlichen Freiheit zu Schanden werden, dass ein herzhafter Widerstand auch den gestreckten Arm eines Despoten beugen, heldenmütige Beharrung seine schrecklichen Hilfsquellen endlich erschöpfen kann. Nirgends durchdrang mich diese Wahrheit so lebhaft, als bei der Geschichte jenes denkwürdigen Aufbruchs, der die vereinigten Niederlande auf immer von der spanischen Krone trennte [...]» (*ibid.*, Introduction, p. 117).

reviendra plus loin, Schiller adopte déjà clairement des positions libérales et il n'est pas aberrant de défendre (comme le fait Hans-Jürgen Schings<sup>28</sup>) la thèse que Schiller aurait dénoncé, dans le personnage de Posa, le risque de dogmatisme d'un personnage qui veut façonner le monde et guider les événements selon son idée. Du moins peut-on admettre *a minima* que dans *Don Carlos* Schiller se débat avec une mutation de la conception de l'action politique – pour le dire grossièrement, quoique en termes kantien : le passage des *Praktiken* machiavéliennes et machiavéliques à la problématique de la raison morale en politique; une problématique qui marque la césure entre la politique prémoderne et la philosophie politique moderne. Sans doute faut-il donc aussi manier avec précaution la thèse répandue selon laquelle les *Lettres* seraient le document de la conversion de Schiller au classicisme, dont l'annonce des *Horen* serait le manifeste.

Une chose est sûre : dans les lettres au prince, la référence directe et fondamentale à ce que Schiller considère comme l'échec de la Révolution française est extérieurement conforme à la chronologie des réactions en terre allemande (et du même coup aussi en accord avec la réception des *Reflections on the Revolution in France* [1790] d'Edmund Burke, traduites en 1793 par Friedrich von Gentz et dont l'influence en sous-main sur la réflexion de Schiller mériterait d'être mise au jour) : la césure est marquée par la Terreur de septembre 1792 et l'exécution du roi le 21 janvier 1793.

Pour l'année 1793, on citera bien sûr, outre la lettre au prince d'Augustenburg datée du 13 juillet, une lettre de février marquant un rejet catégorique de la Révolution française : «Depuis quinze jours je ne peux plus lire un seul journal français, tant ces misérables commis d'abattoir me dégoûtent»<sup>29</sup>. On peut certes émettre des doutes sur la datation d'une déclaration de son condisciple de la Karlsschule Friedrich Wilhelm David von Hoven – 1793-1794 selon la *Nationalausgabe* –, qui lui attribue des dons quasiment visionnaires (car Napoléon, dont il aurait prédit la prise du pouvoir, n'est encore que le général de brigade Bonaparte)<sup>30</sup>. Mais il y

28. Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa, Schiller und der Geheimbund der Illuministen*, Tübingen, Niemeyer, 1996.

29. «Ich kann seit 14 Tagen keine französische Zeitung mehr lesen, so ekeln diese elenden Schindersknechte mich an» (lettre du 8 février 1793 à Körner, NA, t. 26, p. 183).

30. «Schiller n'était pas un ami de la Liberté française à laquelle je m'intéressais tant. Il n'y voyait pas les belles promesses d'un avenir plus heureux. Il ne tenait la Révolution française que pour la conséquence naturelle du mauvais gouvernement de la France, du faste de la Cour et des Grands, de la décadence morale du peuple français; il ne la tenait que pour l'œuvre d'individus insatisfaits, avides et passionnés qui n'utilisaient la situation que pour atteindre leurs buts égoïstes, et non pour une entreprise inspirée par la sagesse. Certes, il concédait que beaucoup d'idées grandes et vraies qui ne se rencontraient auparavant que dans les livres ou chez des esprits dotés d'une pensée claire étaient ainsi entrées dans le langage public; mais pour ce qui est d'initier un ordre politique vraiment bénéfique, il s'en fallait de beaucoup. D'abord, les principes mêmes qui devaient servir de fondements à une telle constitution n'étaient selon lui pas encore

a d'autres témoignages concordants sur l'année 1793, et même des témoignages qui rapportent une prise de distance antérieure à la Terreur. Celui, par exemple, de Charlotte von Stein : «Est-ce que Schiller est maintenant complètement édifié sur la Révolution française et puis-je maintenant traiter les membres de la Convention de brigands sans qu'il s'en offusque comme il l'a déjà fait?»<sup>31</sup>. Et en décembre 1792 Schiller lui-même s'exprime très négativement dans plusieurs lettres sur la révolution jacobine de Mayence et sur Georg Forster : «Le comportement de Forster suscitera à coup sûr la réprobation générale»<sup>32</sup>. Il s'agit au demeurant de la lettre où il fait part à Körner de son projet de théorie esthétique et dont nous avons déjà cité une phrase :

J'ai beaucoup progressé en clarté pour ce qui concerne la nature du beau, de sorte que je crois bien te gagner à ma théorie. Le concept objectif de beau, qui se prête aussi en tant que tel à constituer un principe objectif du goût et que Kant désespérait de trouver, je crois l'avoir découvert. Je vais mettre en ordre mes pensées sur la question et les publier d'ici Pâques prochain dans un dialogue intitulé Kallias, ou sur la beauté.<sup>33</sup>

En 1798 Schiller jettera un regard désabusé sur la Révolution et écrira avec une ironie cinglante :

Je ne peux mériter l'honneur que l'on me fait en m'accordant la citoyenneté française que par ma façon de penser qui adopte de tout cœur la devise des Francs, et si nos concitoyens de l'autre côté

---

suffisamment établis, car, disait-il en montrant la Critique de la raison de Kant qui se trouvait sur sa table, ils ne sont encore que là-dedans ; deuxièmement, quant au fond du problème, il faudrait aussi que le peuple soit mûr pour une telle constitution et il s'en fallait encore de beaucoup, et même de tout. Aussi se disait-il intimement convaincu que la République française prendrait aussi rapidement fin qu'elle était née, que la constitution républicaine déboucherait tôt ou tard sur l'anarchie et que l'unique salut de la nation consisterait à ce qu'un homme fort se dresse, d'où qu'il vienne, pour braver la tempête, rétablir l'ordre et tenir fermement les rênes du gouvernement, quand bien même il voudrait se poser en maître absolu non seulement de la France mais encore ne fût-ce que d'une partie du reste de l'Europe» (Hoven, de Ludwigsburg, 1793-1794, NA, t. 42 : *Schillers Gespräche*, Dietrich Germann éd., p. 179 et suiv.).

31. «Ist denn Schiller wohl jetzt ganz über die französische Revolution bekehrt, und darf ich wohl jetzt den Nationalkonvent Räuber nennen, ohne dass er sich wie schon einmal darüber entsetzt?» (Charlotte von Stein, Weimar, 9-11 janvier 1794, *ibid.*, p. 132).
32. «Forsters Betragen wird gewiß von jedem gemißbilligt werden» (à Körner, l'éna, 21 décembre 1792, NA, t. 26, p. 174). Voir aussi la lettre du 26 novembre 1792 au même Körner (p. 169 et suiv.).
33. «Über die Natur des Schönen ist mir viel Licht aufgegangen, so daß ich Dich für meine Theorie zu erobern glaube. Den objectiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objectiven Grundsatz des Geschmacks qualificiert, und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben. Ich werde meine Gedanken darüber ordnen, und in einem Gespräch: Kallias, oder über die Schönheit, auf die kommenden Ostern herausgeben» (*ibid.*).

du Rhin agissent toujours en accord avec cette devise, je ne connais pas de plus beau titre que de faire partie des leurs.

Le grand laps de temps qui s'est écoulé entre la délivrance de mon diplôme de citoyen et le moment présent me plonge dans une certaine perplexité quant à la personne à laquelle je dois témoigner ma gratitude, car aucun de ceux qui ont signé la loi et la délivrance du diplôme n'est plus présent.<sup>34</sup>

De fait, les signataires du document et du décret (Danton, Clavière, Roland, membres du Conseil exécutif élu au lendemain des journées insurrectionnelles du 10 août par l'Assemblée législative) avaient tous été exécutés.

Plusieurs autrices dont Carsten Zelle se fait l'écho – entre autres Inge Stephan et Sigrid Weigel – suggèrent que Schiller aurait été saisi d'une véritable « terreur » face à l'entrée des femmes en politique dès octobre 1789, et qu'il l'aurait perçue peut-être comme l'illustration d'un triomphe du « despotisme des instincts » (lettre du 13 juillet 1793) et d'une régression à la bestialité (lettre du 31 juillet). Le poème *La cloche* (*Die Glocke*) en est le reflet : « Voici que les femmes se changent en hyènes / Et qu'elles s'amuse avec l'horreur »<sup>35</sup>. Cela étant, cette réaction est atténuée, dans la version publiée dans les *Horen*, par la volonté de distanciation dont nous avons parlé en introduction et qui est censée refléter le programme d'autonomie esthétique du classicisme. L'annonce de la revue commence par ces mots :

À une époque où le bruit proche de la guerre angoisse la patrie, où la lutte des opinions et des intérêts politiques se ravive pratiquement dans tous les cercles et en chasse trop souvent les Grâces et les Muses, où l'on n'est à l'abri de ce démon de la critique politique ni dans les conversations, ni dans les écrits journaliers, je voudrais avoir l'au-

---

34. « *Die Ehre, die mir durch das ertheilte fränkische Bürgerrecht widerfährt, kann ich durch nichts als meine Gesinnung verdienen, welche den Wahlspruch der Franken vom Herzen adoptiert; und wenn unsre Mitbürger über dem Rhein diesem Wahlspruch immer gemäß handeln, so weiß ich keinen schöneren Titel, als einer der ihrigen zu seyn. Der lange Zeitraum, der zwischen Ausfertigung meines BürgerDiploms und dem gegenwärtigen Momente verstrichen ist, setzt mich in einige Verlegenheit, gegen wen ich eigentlich meinen Dank darüber bezeugen soll, da keiner von denen, die das Gesetz und die Ausfertigung unterschrieben haben, mehr zu finden ist* » (à Joachim Heinrich Campe, léna, 2 mars 1798, NA, t. 29, p. 212 et suiv.).

35. « *Da werden Weiber zu Hyänen / Und treiben mit Entsetzen Scherz* ». Parmi ces femmes figure Théroigne de Méricourt que les Goncourt dépeignent ainsi : « Pareille à ces bacchantes pleines d'un dieu et dépouillées de conscience, Théroigne, enivrée, court, furieuse et brandissant la mort, devant les théories des faubourgs. Elle roule dans l'émeute. Elle est un instinct et un appétit fauves, "une panthère", dit Desmoulins. Elle se rue à vaincre et à tuer. Elle s'est armée aux Invalides, elle a pris une tour de la Bastille; octobre sonne; à cheval! et, panache rouge, redingote de soie rouge, cette Penthésilée rayonnante, cette amazone de Rubens, cravache en main, pistolets à la ceinture, galopant, dans son triomphe, au front des hordes et souriant aux bras retroussés » (Edmond et Jules de Goncourt, *Portraits intimes du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, E. Dentu, 1857, p. 167).

dace et le mérite d'inviter le lecteur tellement distrait à une récréation d'un genre complètement opposé.<sup>36</sup>

Le problème est généralisé et concerne toute forme de culture exclusivement rationnelle. Il devient une contradiction interne au progrès même de la rationalité; l'esprit philosophique (Schiller parle ici des «philosophes» au sens où on en parlait au XVIII<sup>e</sup> siècle) conquiert tous les domaines et, par voie de conséquence, réduit l'influence de l'art à la portion congrue : «Même l'esprit d'investigation philosophique arrache à l'imagination une province après l'autre et les frontières de l'art ne cessent de rétrécir au fur et à mesure que la science élargit ses limites» (R 10). Il s'agit d'un conflit intérieur que ressent tout homme, comme contemporain et comme citoyen de son pays (*Zeitbürger/Staatsbürger*), comme homme et comme citoyen du monde («*als Mensch und Weltbürger*»). Certes, Schiller souligne que les enjeux juridiques et politiques des événements contemporains («*der große Rechtshandel*», R 10), le dépassement d'un ordre dans lequel domine «le droit du plus fort» au profit de règles fondées en raison, interdisent à tout homme digne de ce nom («*jeden, der sich Mensch nennt*») de s'en désintéresser – *a fortiori* s'il a la prétention d'être éclairé et de penser par soi-même (d'être *Selbstdenker*). Mais la fin de la troisième lettre met en garde contre la tentation d'aller trop vite en besogne et, en voulant rationaliser radicalement l'État, de se priver de l'équilibre et de l'ordre atteints par l'évolution naturelle : «Avant même que sa volonté n'ait eu le temps de s'arrimer fermement à la loi, elle aurait retiré sous ses pieds l'échelle de la nature» (R 13). L'Idée, ou l'idéal, ne doit pas l'emporter sur le sens de la réalité – et à cet égard on peut dire que Schiller a bien compris la téléologie kantienne. Au début de la quatrième lettre il suggère (sans vraiment la fonder) une homologie entre la réponse des révolutionnaires et celle des philosophes idéalistes; les uns comme les autres ont voulu imposer une solution rationnelle. Sous le titre «Méthode», il critique dans une note les philosophes qui voudraient construire l'histoire uniquement à partir de la raison<sup>37</sup>. Toutefois, il me paraît inconséquent d'en inférer pour autant<sup>38</sup> que Schiller s'en tient à une conception «pragmatique» du politique qui serait à rapprocher de Hobbes car, quel que soit le sens des réalités dont Schiller témoigne expressément dès la troisième lettre, «l'État dynamique» tel qu'il est décrit dans la dernière ne constitue manifestement pas la fin idéale de l'histoire (voir

---

36. *Ankündigung der Horen*, R 195.

37. Friedrich Schiller, «Skizzen zu Philosophie und Ästhetik», *Sämtliche Werke* [désormais abrégé SW], Gerhard Fricke et Herbert G. Höpfert éd., Munich, Hanser, 1962, t. V, p. 1015.

38. Comme le fait par exemple J. Barnouw, «"Freiheit zu geben durch Freiheit"», *Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung*, W. Wittkowski dir., ouvr. cité, p. 155 et suiv.

R 120 et suiv.). Mais il est absolument exact qu'il s'agit là d'une parenté avec la fondation libérale du politique. Quant à en tirer une apologie du libéralisme, comme le fait Barnouw dans la conclusion de son article, la dernière lettre semble l'exclure : l'État libéral n'est jamais qu'un *Notstaat*, un État dû à la nécessité.

Dans le détail on constate encore que dans la troisième lettre il est question de la façon dont un peuple mûr («*mündiges Volk*») peut réussir le passage d'un État contraignant à un État rationnel, et non plus seulement du «peuple français». Le problème concerne désormais l'époque moderne en général<sup>39</sup>. C'est la deuxième lettre qui expose avant tout le déficit esthétique dont souffre une époque idolâtrant l'utilité et qui qualifie ce problème de «politique» : «pour résoudre dans le monde de l'expérience ce problème politique, il faut emprunter la voie esthétique, car c'est par la beauté qu'on évolue vers la liberté» (R II). Au passage on peut observer la manière rhétorique d'argumenter qui est de part en part celle de Schiller : il ne rate pas une occasion d'introduire subrepticement un lien entre les sphères dissociées de la liberté (du droit) et de l'esthétique (le beau) ; ainsi en parlant de la «beauté de la liberté» (*ibid.*) ou encore de l'attrait de son entreprise, du «penchant» qu'il éprouve à la réaliser, etc. Au même endroit il procède à une distinction importante, sur laquelle nous reviendrons : entre le besoin et le goût. Sa critique va porter sur le goût corrompu du siècle en même temps que sur son hyper-rationalité, lesquels vont apparaître comme deux manifestations corrélées, beaucoup plus que sur le besoin, car à cet égard Schiller ne récuse nullement l'apport de la raison, du droit et de tout ce qui relève de l'utilité. Seulement, il s'interroge sur ce dont le siècle a *vraiment* besoin, car – et c'est ce que je vais aborder maintenant – l'État issu de la contrainte des besoins ne satisfait pas l'homme. Dès qu'il l'a atteint, l'insatisfaction qu'il ressent le conduit à recourir au domaine esthétique, comme fuite ou comme palliatif. C'est pour éviter que l'apparence esthétique soit seulement une fuite hors du réel que Schiller veut en faire le fondement de l'État. On peut donc dire que Schiller invente, en substance, la fameuse formule du livre III du *Capital* : «le règne de la liberté ne peut s'épanouir que sur la base du règne de la nécessité». Il écrit : «La préoccupation la plus grande est que la société physique existant dans le temps ne doit pas cesser un seul instant pendant que la société morale est en train de se constituer dans l'ordre

---

39. Zelle écrit très justement : «*Die Kritik an den Degenerationsformen des "jetzigen Zeitalters" (5. Brief), die bloß das einschlägige Lamento gegenüber dem Augustenburger modifiziert, wird nun um eine radikale Kritik an der Entfremdung der Moderne ergänzt*» (C. Zelle, «Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen», *Schiller-Handbuch*, H. Koopmann dir., ouvr. cité, p. 420).

de l'Idée et qu'au nom de la dignité de l'homme son existence ne soit pas mise en danger» (R 13).

La reconstruction historique de l'histoire de la civilisation repose sur le schéma triadique devenu un topos au XVIII<sup>e</sup> siècle sous sa double forme phylogénétique (histoire du genre humain) et ontogénétique (formation de l'individu). Il prend la forme de la succession des stades physique, esthétique et moral – mais, comme on l'a déjà suggéré, le statut et la fonction du deuxième stade tendent à changer au fur et à mesure de la réalisation des *Lettres*. Cela est dû à la dialectique qui s'ébauche à partir de la désillusion de l'homme qui parvient à l'organisation rationnelle de l'État<sup>40</sup>. Dans cette reconstruction de la civilisation Schiller part du fait de l'État physique (appelé aussi *Notstaat* ou *Naturstaat*) : «[L'homme] sort de sa torpeur sensible, il se découvre homme, regarde autour de soi et se retrouve... dans l'État» (R 11). Cet État est né (comme du reste chez Kant) des rapports de force, non du droit («*ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen*», R 12). Au début de la cinquième lettre il est clair que c'est cet État «de fait» antérieur aux Lumières que ces dernières et la Révolution ont mis en question :

---

L'édifice de l'État naturel vacille, ses fondements vermoulus s'effondrent, et il semble qu'une possibilité physique soit donnée pour porter la Raison sur le trône, pour reconnaître enfin l'homme comme fin en soi et pour faire de la vraie liberté la base de l'union politique. (R 18)

Non seulement l'État «de fait» n'est plus légitime, mais la formule même sur laquelle il repose, le contrat de sujétion à la Hobbes, est en cause. Il est ressenti comme une contrainte et l'homme éprouve le besoin de le changer. Précisément parce qu'il est homme («*mit demselben Recht, womit er Mensch ist*»), donc (potentiellement) rationnel et libre, l'homme ne reconnaît pas comme légitime un ordre issu de la seule contrainte, «car ce qui est l'œuvre de forces aveugles ne possède aucune autorité devant laquelle la liberté devrait s'incliner» (R 12). Pour soutenir cette mise en question, l'homme invente l'utopie de l'état de nature (que Schiller nomme *Naturstand* – à ne pas confondre avec *Naturstaat*) et qui est plus que vraisemblablement une référence à Rousseau.

L'utopie esthétique – entre autres sous la forme de ce mythique état de nature – apporte le point de vue extérieur qui est nécessaire pour que l'homme civilisé échappe à sa contradiction intérieure ainsi qu'au cercle vicieux «technique» qu'exprime l'image de l'horloge dans la troisième

---

40. Troisième lettre, voir R 12.

lettre : vouloir réformer le droit par le droit, c'est comme changer le rouage d'une horloge sans en interrompre le mouvement (R 13).

Un autre contresens consisterait à prendre pour argent comptant l'éloge de la culture grecque dans la sixième lettre ; ce serait négliger le fait que le schéma triadique exclut, pour Schiller comme pour tous les auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, y compris les représentants du « classicisme », un retour aux Grecs. L'éloge de la simplicité des Grecs, une simplicité qui fait honte à l'homme moderne, anticipe en fait le raisonnement de *Über naive und sentimentalische Dichtung* [Sur la poésie naïve et la poésie sentimentale]. Il ne saurait être question de retourner en arrière. La sixième lettre est claire en ce qui concerne l'historicité : « L'apparition de l'humanité grecque fut incontestablement un maximum qui ne pouvait ni se maintenir à ce niveau, ni monter plus haut encore » (R 26). Certes, comparée à la nôtre qui se caractérise par la fragmentation<sup>41</sup> et la séparation des facultés (« même si les facultés de l'âme se manifestent dans l'expérience sous forme si dissociée »<sup>42</sup>), la civilisation grecque offre l'image d'une unité entre les sens et l'entendement, la poésie et l'esprit (Witz), mais comme le dira l'essai *Über naive und sentimentalische Dichtung* :

Aspire à l'unité, mais ne la recherche pas dans l'uniformité ; aspire à la paix, mais par l'équilibre et non par l'interruption complète de ton activité. Cette nature que tu envies aux êtres dénués de raison n'est pas digne de respect ni de nostalgie. Elle est derrière toi, elle doit pour toujours y rester. Privé de l'échelle qui t'a permis de monter, il ne te reste d'autre choix que de t'emparer de la loi avec conscience et détermination ou bien de sombrer irrémédiablement dans un abîme sans fond.<sup>43</sup>

Du reste, la sixième lettre est justement celle où Schiller, de façon kantienne, fait le bilan des gains et des pertes du progrès en distinguant

---

41. Le concept de *Bruchstück* (fragment) domine le bilan de la sixième lettre. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'à cet endroit la rhétorique de Schiller, qui est généralement plus disciplinée, entonne des accents herdériens ; on croirait lire le Herder de 1772 : « Éternellement enchaîné à un seul petit fragment du Tout, l'homme ne se forme lui-même que de façon fragmentaire ; n'ayant éternellement dans l'oreille le bruit monotone de la roue qu'il fait tourner, il ne développe jamais l'harmonie de son être ; et au lieu d'imprimer à sa nature la marque de l'humanité, il devient lui-même seulement un reflet de son activité, de sa science » (R 23). L'opposition du Verbe vivant et de la lettre morte qui suit ce passage est également plus herdérienne que schillérienne.

42. « *äußern sich die Gemüthskräfte auch in der Erfahrung so getrennt* » (R 22).

43. « *Strebe nach Einheit, aber suche sie nicht in der Einförmigkeit; strebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillstand deiner Tätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muss ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewusstsein und Willen das Gesetz zu ergreifen oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen* » (*Über naive und sentimentalische Dichtung*, NA, t. 20, p. 428).

le plan de l'individu et celui de l'espèce – tout en ayant il est vrai tendance à l'inverser<sup>44</sup>. Ce qui est une « erreur » (*Irrtum*) pour l'individu peut se révéler un bienfait à l'échelle de « la totalité du monde » (« *das Ganze der Welt* ») et des « fins universelles » (*Weltzweck*). C'est aussi la lettre dans laquelle, toujours de façon kantienne, téléologique (voir le terme *Weltzweck*), il développe l'idée qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'épanouir les dispositions (*Anlagen*) de l'homme que de les mettre en concurrence. L'éloge de la civilisation grecque dans la sixième lettre n'a finalement que le sens d'un contraste avec la civilisation contemporaine. Mais cette civilisation grecque n'est pas seulement devenue impossible aujourd'hui ; elle repose en outre sur des prémisses dépassées. À l'opposition terme à terme se superpose le schéma des trois stades, en vertu duquel l'époque moderne est aussi une transition nécessaire. La fin de la sixième lettre procède à un bilan quasi kantien des gains et des pertes de la civilisation, mais elle ne distingue pas radicalement l'empirique et le moral comme c'est le cas chez Kant : « Un usage unilatéral des forces conduit certes inmanquablement l'individu à l'erreur, mais elle mène l'espèce à la vérité » (R 27). L'idée générale reste toutefois, comme chez Kant, que ce qui est une perte pour l'individu peut être un gain pour l'humanité. Les *Lettres* visent une culture idéale qui tout à la fois dépasserait et intégrerait la culture grecque comme elle dépasse (en l'intégrant?) la culture analytique et technique moderne. (Mais peut-être n'a-t-elle pas besoin d'intégrer cette dernière puisque ses vérités ne sont rien d'autre que celles de la raison commune, transcrites dans un langage abstrait.)

Dans sa reconstruction Schiller met en œuvre une « dialectique » des aspects positifs et des aspects négatifs du progrès, *non pas sous la forme d'une mise en balance*, mais – ce qui est encore plus intéressant – comme *conjugaison inextricable*. « C'est la culture elle-même qui a infligé à l'homme moderne cette blessure »<sup>45</sup>. La formule la plus aiguisée se trouve vers la fin de cette même lettre, où, significativement, Schiller parle de Kant (je vais y revenir) et où il dit que le prix payé pour la lutte de la raison contre l'erreur est élevé mais que la raison ne peut pour autant renoncer à cette mission qui est la sienne : « La vérité fera encore longtemps des martyrs tant que la philosophie devra s'imposer comme devoir le plus élevé de prendre des mesures contre l'erreur »<sup>46</sup>. Cette phrase ouvre la

---

44. « Mais d'où vient donc cette équation défavorable pour les individus comparativement aux bénéfiques pour l'espèce ? » (« *Woher wohl dieses nachteilige Verhältnis der Individuen bei allem Vortheil der Gattung?* », R 22).

45. « *Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug* » (lettre 6, R 22).

46. « *Die Wahrheit wird solange Märtyrer machen, als die Philosophie noch ihr vornehmstes Geschäft daraus machen muss, Anstalten gegen den Irrthum zu treffen* » (R 27 et suiv.).

péroraison de la sixième lettre. Dans cette conclusion Schiller en arrive à la question extrême : faut-il que le progrès se paye de tant de souffrance ? Faut-il que nous nous transformions en « esclaves de l'humanité » ? Question « eudémoniste » s'il en est.

Dans les termes métaphoriques propres à la rhétorique de l'époque, la sixième lettre décrit le processus de rationalisation :

Dès lors que, d'un côté, une expérience étendue et une pensée plus affûtée rendirent nécessaire une séparation plus stricte des sciences, et que, de l'autre côté, l'imbrication croissante des mécanismes des États imposa une distinction plus rigoureuse des classes sociales et des activités, la liaison intérieure de la nature humaine se défit elle aussi et une lutte pernicieuse dissocia les forces qui en faisaient l'harmonie. (R 22)

Et elle est d'ailleurs beaucoup plus consacrée à cette description qu'à un éloge des Grecs, comme on le lit parfois chez ceux qui n'en ont lu que le début, car il est vrai qu'elle est significativement longue<sup>47</sup>. La métaphore de l'horloge (*Uhrwerk*) est un topos de la dénonciation de l'État « mécanique » ; on la retrouvera pendant toute l'époque romantique. Cette citation se situe à la fin du premier tiers de la démonstration et aborde déjà des aspects très précis de ce processus : la division non seulement *entre* les facultés mais *au sein même* de « l'entendement », considéré jusqu'alors comme une faculté homogène et autonome. Or, cette conception n'était sans doute qu'une convention scholastique, à laquelle la philosophie critique de Kant a mis fin en distinguant sensibilité et raison et en se posant la question de leurs relations. En tout cas : dès le départ la civilisation se caractérise à la fois par le progrès des sciences et des techniques, voire de l'esprit en général, et par la dépravation. Dans la cinquième lettre (R 18 et suiv.), l'avènement d'un État rationnel apparaît d'abord comme un triomphe de la raison sur l'arbitraire de « l'État naturel » (qui n'est pas l'état de nature mais qui en émane). Mais en ébranlant son édifice, on dissout aussi les liens sociaux. Les concepts structurants du raisonnement sont ici « l'association politique » (« *politische Verbindung* ») et le « lien de l'ordre social » (« *Band der bürgerlichen Ordnung* »). Ils supposent, selon une conception très proche de la « vertu » des régimes politiques chez Montesquieu, des dispositions morales<sup>48</sup>. À la place, Schiller constate une décadence qui offre un double visage : « Ici l'ensauvagement,

---

47. Schiller s'en explique : « *Es lag auf meinem Wege, die nachtheilige Richtung des Zeit-Charakters und ihre Quellen aufzudecken* » (« La démarche m'imposait de mettre au jour l'orientation funeste du caractère contemporain et quelles en étaient les sources ») (R 26).

48. Voir R. 18 : « *Die moralische Möglichkeit fehlt [...]* » (« Les dispositions morales font défaut [...] »).

là l'amollissement [...]»<sup>49</sup> – rechute dans la sauvagerie du côté du peuple, déliquescence des mœurs dans les classes supérieures.

Même mépris envers la pseudo-civilisation des «classes civilisées» que chez Kant, à la fin de la quatrième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle*, encore que Kant n'ait visé que les formes extérieures et superficielles de la bienséance et de la politesse, tandis que Schiller va plus loin et, au-delà de la «décence affectée», semble dénoncer aussi une anti-morale issue du progrès des Lumières dans les esprits, une morale qui «confirme la déchéance par des maximes», une morale «matérialiste», dit-il encore (R 19). On pense à Sade. C'est aussi une dialectique entre la nature et la société; elle commence par la négation de la nature mais débouche sur une société dans laquelle se réaffirment les penchants naturels : l'égoïsme, l'«orgueilleuse suffisance»<sup>50</sup>, de sorte que le progrès engendre non pas une société plus sociable (*gesellig*) et plus ouverte, cosmopolitique<sup>51</sup>, mais une société de plus en plus étriquée et asociale dont la rechute dans la nature est en même temps contre-nature<sup>52</sup>. Car, ajoute Schiller, chez l'homme naturel encore brut («*in dem rohen Naturmenschen*») la sensibilité était encore sentiment (*Empfindsamkeit*) et comportait une part de «sympathie». La sixième lettre pousse très loin cette attaque en règle de l'état d'esprit ambiant en se refusant à toute opposition simpliste de l'entendement et de la sensibilité. Les effets «luxurieux» de l'imagination ne sont pas moins néfastes que ceux de l'esprit d'abstraction (R 23).

On touche là à une structure de pensée essentielle, qu'on retrouvera aussi dans la réciprocité (*Wechselwirkung*) entre les instincts, dont doit procéder la solution. C'est aussi la structure de pensée qu'on retrouvera chez Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, dans *La dialectique de la raison (Dialektik der Aufklärung)*. Schiller, cependant, n'est pas encore capable de penser le problème de façon vraiment dialectique et il s'en tire en réservant un sens positif de la raison par la dénonciation – traditionnelle dans la *Popularphilosophie* – de la *Vernünfteli*, de l'abstraction, de la tyrannie de la morale, etc. Il distingue «*Aufklärung des Verstandes*», une culture rationnelle qui ne s'adresse qu'à l'esprit, et des Lumières qui s'adresseraient aussi au cœur, qui éduqueraient la sensibilité («*Ausbildung des Empfindungsvermögens*») et formeraient le «caractère» (lettre 8). Il est important de noter au passage le concept de «caractère» qui s'oppose au simple «tempérament», car il ne s'agit pas non plus de sacrifier les Lumières à la sensibilité. De là à penser qu'il faut lui reconnaître une

---

49. «Hier Verwilderung, dort Erschlaffung [...]» (*ibid.*).

50. «Egoism» (R 19), «stolze Selbstgenügsamkeit» (R 20).

51. Voir R 20 : «das Herz des Weltmanns».

52. *Ibid.* : «zwischen Unnatur und bloßer Natur».

validité idéal-typique dans l'histoire de la *Kulturkritik*, il n'y a évidemment qu'un pas<sup>53</sup>. Peut-être peut-on en franchir un de plus en émettant l'hypothèse que c'est seulement avec cet idéal-type de pensée « dialectique » que le topos rhétorique de la décadence est véritablement enfin surmonté. Au point où on en était, après la guerre de Trente Ans, il n'avait guère comme alternative face à lui que la vision baroque de l'histoire. C'est un tout autre rapport à l'histoire qui se met en place, et ce nouveau cadre conceptuel congédie la rhétorique au profit de l'émergence d'une véritable rationalité historique. Ce pas est déjà observable, de façon décisive, chez Kant.

Il reste que la « dialectique » de la civilisation ne prend encore, chez Schiller, que la forme d'un bilan ambivalent. Ce dernier concède au passage que, s'il a fait ressortir les pertes, il ne nie pas les progrès, malgré le prix auquel ils ont été obtenus :

— Il était dans la logique de ma démarche de dévoiler l'orientation funeste de l'esprit du temps et d'en révéler les origines, non pas de montrer les avantages au moyen desquels la nature les compense. Je vous confesserai bien volontiers que si les individus ne peuvent guère tirer profit de cette fragmentation de leur être, l'espèce n'aurait toutefois pas pu faire de progrès en procédant autrement. (R 26)

Les civilisations atteignent le maximum de l'épanouissement qui leur est possible dans un équilibre provisoire et précaire. Cela vaut pour les Grecs comme pour nous. Mais vouloir s'arrêter à l'équilibre atteint reviendrait à condamner le progrès.

Le bilan des Lumières que dresse Schiller est donc balancé. Le siècle ne manque pas de lumière, mais de chaleur, comme il le dit dans la lettre au prince du 13 juillet 1793 (R 142). Les lettres au prince diagnostiquent une double menace – la barbarie et la brutalité d'une part, la dépravation des mœurs par la mollesse ou le libertinage d'autre part :

— D'un côté la plus révoltante sauvagerie, de l'autre son opposé extrême, l'avachissement (*Erschlaffung*) : voilà, réunis dans une même époque, les deux déplorables errements dans lesquels peuvent sombrer les hommes. [...] Et nous voyons donc l'esprit du temps balancer entre la barbarie et la mollesse, le libertinage et la superstition, la brutalité et l'affectation ; ce qui maintient encore le tout, c'est l'équilibre des vices. (R 138 et suiv.)

---

53. Un pas qui est franchi par Georg Bollenbeck, cité ici en introduction, dans ses différents ouvrages sur la *Kulturkritik*, notamment *Eine Geschichte der Kulturkritik? Von Rousseau bis Günther Anders*, Munich, Beck, 2007.

La brutalité prend cependant deux formes symétriques : la sauvagerie (*Wildheit*), qui est rechute dans la bestialité, et la barbarie (*Barbarei*), qui est provoquée par la civilisation elle-même<sup>54</sup>. Elle caractérise notamment l'exigence démesurée de la raison, la « violence avec laquelle la raison opprime la nature » (« *Gewaltsamkeit der vernünftigen Naturunterdrückung* »). Dans la lettre au prince du 13 juillet 1793, la perversion de l'homme moralement exigeant est même qualifiée de diabolique (*teuflich*) ; on ne peut manquer de penser à nouveau ici aux *Brigands* : « L'homme des sens ne peut pas tomber plus bas que la bête ; si l'homme éclairé chute, en revanche il ira jusqu'au diabolique » (R 139). L'influence du thème rousseauiste de la « corruption des mœurs » est évidente, mais le thème de l'équilibre est plus important encore ; il est en effet le signe de l'état de nature, de l'état physique. L'enjeu est de transformer l'équilibre en dynamique historique, comme chez Kant.

---

54. Voir Quatrième lettre, R 17.