

beauté peut-être plutôt chez le sexe masculin et il n'en faut pas chercher bien loin la cause. Car à la grâce il faut que l'édifice du corps contribue autant que le caractère, celui-là par sa flexibilité à accueillir des impressions et à se laisser mettre en jeu, celui-ci par l'harmonie morale des sentiments. Et dans les deux cas la nature s'est montrée plus favorable à la femme qu'à l'homme.

Le délicat édifice de la femme reçoit toute impression plus promptement et la laisse aussi plus promptement disparaître. Au contraire il faut un violent assaut pour mettre en mouvement des constitutions solides, et lorsque des muscles puissants sont bandés, ils ne peuvent plus manifester cette légèreté que la grâce réclame. Ce qui dans un visage féminin est encore une belle sensibilité [morale] (*Empfindsamkeit*) exprimerait déjà, dans un visage masculin, la souffrance. La tendre fibre de la femme plie comme un mince roseau sous la plus douce brise de l'affect. En ondes légères et charmantes, l'âme glisse sur ce visage parlant, qui ne tarde pas à s'égaliser de nouveau comme un miroir tranquille.

De même la contribution que doit apporter l'âme à la grâce peut être plus facilement acquittée chez la femme que chez l'homme. Rarement le caractère féminin s'élèvera jusqu'à la plus haute idée de la pureté éthique, rarement il ira plus loin que des actions *affectionnées* (*affectioniert*)³³. Souvent il s'opposera à la sensibilité avec une force héroïque, mais il ne s'y opposera jamais que *par* la sensibilité. Or comme la vie éthique (*Sittlichkeit*) de la femme se tient d'habitude du côté de l'inclination, elle se manifestera dans le phénomène exactement comme si l'inclination se trouvait du côté de la vie éthique. Ainsi donc, la grâce sera l'expression de la vertu féminine, expression qui devrait manquer très souvent à la vertu masculine.

II La dignité

De même que la grâce est l'expression d'une belle âme, de même la *dignité* est l'expression d'une disposition [morale] sublime.

Sans doute il a été donné pour tâche à l'homme de fonder un accord intime entre ses deux natures, d'être toujours un tout harmonieux et d'agir avec son humanité entière et unanime. Mais cette beauté de caractère, le fruit le plus mûr de son humanité, est simplement une idée, à laquelle il peut sans doute aspirer à devenir conforme avec une constante vigilance, mais qu'il ne saurait, malgré tous ses efforts, atteindre complètement.

Et la raison de cette impossibilité, c'est l'organisation immuable de sa nature; ce sont les conditions physiques de son existence même qui l'en empêchent.

En effet, pour assurer son existence dans le monde sensible, qui est dépendante de conditions naturelles, l'homme, comme il a, en tant qu'être capable de se transformer par libre arbitre, à prendre soin lui-même de sa conservation, devait être nécessairement déterminé à des actions par lesquelles ces conditions physiques de son existence fussent remplies, ou reconstituées au cas où elles seraient détruites. Mais quoique la nature ait dû lui remettre ce soin dont pourtant elle se charge complètement dans ses productions végétatives, elle ne pouvait cependant confier à son discernement incertain la satisfaction d'un besoin si urgent que celui où il y va de la perpétuation de son existence et de celle de son espèce. Par suite cette circonstance qui, quant au *contenu*, appartient à son domaine, elle l'y fit également

entrer quant à la *forme*, en mettant de la nécessité dans les déterminations du libre arbitre. Et ainsi prit naissance l'impulsion naturelle, qui n'est rien d'autre qu'une nécessité naturelle s'exprimant à travers le médium de la sensation.

L'impulsion naturelle affecte le pouvoir de sentir grâce aux deux puissances de la souffrance et du plaisir; par la souffrance, lorsqu'il réclame satisfaction, par le plaisir, lorsqu'il la trouve.

Comme on ne marchandait pas avec une nécessité naturelle, il faut aussi que l'homme, sans préjudice pour sa liberté, ressente ce que la nature veut lui faire ressentir, et, selon que cette sensation est souffrance ou plaisir, qu'il s'ensuive tout aussi immuablement chez lui de la répulsion ou du désir. Sur ce point, il est tout à fait sur le même rang que l'animal, et le stoïcien le plus héroïque ressent aussi vivement la faim et ne la craint pas moins que ne fait le ver qui rampe à ses pieds.

Mais c'est alors que commence la grande différence. Car chez l'animal l'action suit du désir ou de la répulsion tout aussi nécessairement que le désir a suivi de la sensation, et celle-ci de l'impression externe. Une chaîne ininterrompue se déroule ici, où chaque maillon est nécessairement solidaire du précédent. Mais dans l'homme il existe une instance de plus, à savoir la *volonté* qui, en tant que pouvoir suprasensible, n'est pas soumise à ce point à la loi de la nature ou à celle de la raison qu'elle ne garde la capacité de choisir de manière parfaitement libre l'une ou l'autre direction. L'animal *doit* nécessairement s'efforcer d'échapper à la douleur, l'homme peut se résoudre à l'endurer.

La volonté humaine est un concept sublime, même abstraction faite de son usage moral. Déjà la *simple* volonté suffit à élever l'homme au-dessus de l'animalité, tandis que la volonté *morale* l'élève jusqu'à la divinité. Mais il lui faut avoir abandonné celle-là pour pouvoir s'approcher de celle-ci; par conséquent ce n'est pas faire un médiocre pas vers la liberté morale du vouloir que d'exercer la *simple* volonté, même dans des choses indifférentes, en brisant la nécessité naturelle en soi.

La législation de la nature s'étend jusqu'à la volonté, mais c'est là qu'elle prend fin et que commence la législation morale. La volonté se tient donc entre deux juridictions, et il dépend entièrement d'elle de décider de laquelle des deux elle voudra prendre la loi; toutefois, elle n'entretient pas le même rapport avec l'une et l'autre. En tant que faculté naturelle, elle est libre à l'égard des deux, ce qui signifie qu'elle n'est *contrainte* à embrasser aucun des deux partis; mais elle n'est pas libre en tant que faculté *morale*, ce qui signifie qu'elle *doit* (*soll*) obéir à la juridiction rationnelle. Elle n'est *liée* à aucune, mais elle est *obligée* envers la loi de la raison. Par conséquent, elle fait un usage réel de sa liberté même si elle agit contre la raison, mais elle en use alors indignement, parce que malgré sa liberté elle demeure seulement à l'intérieur de la nature, et n'ajoute aucune réalité nouvelle à l'opération de la simple impulsion; car vouloir par désir, ce n'est rien d'autre que désirer de façon plus circonstanciée ^(a).

La législation de la nature, qui s'exerce par les impulsions, peut entrer en conflit avec celle de la raison, qui s'exerce par des principes, et c'est lorsque l'impulsion exige pour sa satisfaction une action qui répugne au principe moral. Dans ce cas,

(a) Voir à ce sujet la théorie tout à fait remarquable de la volonté donnée par Reinhold dans la seconde partie de ses *Lettres* ²⁴.

c'est pour la volonté un devoir infrangible que de subordonner l'exigence de la nature à la sentence de la raison, puisque des lois naturelles ne lient que conditionnellement, des lois rationnelles, au contraire, inconditionnellement et absolument.

Mais la nature affirme ses droits avec insistance, et comme elle ne réclame jamais arbitrairement, elle ne retire non plus, lorsque celle-ci n'est pas satisfaite, aucune de ses exigences. Comme tout en elle est d'une rigoureuse nécessité, depuis la première cause qui la met en mouvement jusqu'à la volonté où sa législation prend fin, elle ne peut *reculer* et céder, mais doit *avancer* et faire pression sur la volonté dont dépend la satisfaction de son besoin. Sans doute on a parfois l'impression qu'elle abrège ses voies et que, sans présenter d'abord sa requête devant la volonté, elle produit par une causalité immédiate l'action propre à soulager son besoin. Dans un tel cas, où l'homme ne *laisserait* pas seulement libre cours à l'impulsion, mais où ce serait l'impulsion qui *prendrait* elle-même ce cours, l'homme *ne* serait encore *qu'*animal; mais l'on peut sérieusement douter que tel puisse jamais être le cas, et, s'il advenait réellement, se demander si cette puissance aveugle de l'impulsion n'est pas une faute de sa volonté.

Le pouvoir de désirer cherche donc la satisfaction, et la volonté est requise de la lui procurer. Mais la volonté doit recevoir ses motifs de la raison, et se résoudre seulement d'après ce que celle-ci permet ou prescrit. Or si elle se tourne réellement vers la raison avant d'agréer la requête de l'impulsion, elle agit moralement; si au contraire elle décide immédiatement, elle agit sensiblement (a).

Aussi souvent, donc, que la nature élève une exigence et tente de surprendre la volonté par la violence aveugle de l'affect, il revient à celle-ci de lui imposer silence jusqu'à ce que la raison ait parlé. La sentence de la raison sera-t-elle *favorable* ou *contraire* à l'intérêt de la sensibilité, cela, la volonté ne peut encore le savoir, mais c'est justement pour cela qu'elle doit (*muss*) considérer indifféremment cette opération en tout affect, et refuser la causalité immédiate à la nature dans tous les cas où celle-ci a l'*initiative*. C'est seulement en brisant la violence du désir qui se précipite vers sa satisfaction et préférerait éluder complètement l'instance de la volonté que l'homme manifeste son autonomie et s'atteste comme un être moral qui ne doit jamais simplement désirer ou simplement fuir quelque chose, mais toujours *vouloir* sa répulsion ou son désir.

Mais déjà le simple fait de consulter la volonté porte préjudice à la nature, qui est un juge compétent dans ses propres affaires et ne veut voir ses prétentions soumises à aucune instance nouvelle et étrangère. L'acte par lequel la volonté saisit le tribunal éthique des affaires du pouvoir de désirer est donc, au sens propre, *contraire à la nature*, puisqu'il rend de nouveau contingente la nécessité et confie aux lois de la raison le soin de trancher une cause où seules peuvent parler et ont déjà effectivement parlé les lois de la nature. Car aussi peu la raison pure, dans sa législation morale, prend en considération la manière dont le sens accueillerait ses verdicts, aussi peu la nature, dans sa législation à elle, se règle sur la manière dont elle pourrait faire droit à une pure raison. En chacune des deux vaut une nécessité différente, qui cependant n'en serait point une s'il était permis à l'une

(a) Toutefois il ne faut pas confondre *cette* question adressée par la volonté à la raison avec celle où la raison a à connaître des *moyens* de satisfaction d'un désir. Dans le cas présent, ce qui est demandé, ce n'est pas *comment obtenir* la satisfaction, mais si elle est *permise*. Seul ce dernier point appartient au domaine de la moralité, tandis que le premier appartient au domaine de la prudence.

d'introduire des modifications arbitraires dans l'autre. C'est pourquoi même l'esprit le plus vaillant, quelque résistance qu'il oppose à la sensibilité, ne saurait réprimer la sensation elle-même, le désir, mais seulement lui refuser son influence sur les déterminations de la volonté; il peut *désarmer* l'impulsion par des moyens moraux, mais il ne peut la *calmer* que par des moyens naturels. Il peut bien empêcher par sa puissance autonome que des lois naturelles ne deviennent contraignantes pour sa volonté, mais à ces lois mêmes il ne peut absolument rien changer.

Donc, dans des affects « où la nature (l'impulsion) agit *d'abord* et cherche ou bien à *circonvenir* complètement la volonté ou bien à l'attirer par *violence* de son côté, la moralité du caractère ne peut se révéler autrement que par *résistance*, et elle ne peut aussi empêcher que l'impulsion ne restreigne la liberté du vouloir qu'en restreignant l'impulsion elle-même. » L'accord avec la loi rationnelle n'est donc possible pour l'affect qu'au prix d'une contradiction avec les exigences de la nature. Et comme la nature ne retire jamais ses exigences pour des raisons morales, comme donc de son côté tout demeure identique de quelque façon que la volonté se comporte vis-à-vis d'elle, aucun accord entre inclination et devoir, entre raison et sensibilité n'est ici possible, et l'homme ne peut ici agir avec toute sa nature harmonieuse, mais exclusivement avec sa nature rationnelle. Dans ces cas-là, il n'agit donc pas non plus de façon *moralement belle*, puisqu'à la beauté de l'action il faut aussi et nécessairement que l'inclination participe, alors qu'ici elle répugne. Mais il agit de façon *moralement grande*, parce qu'est grand tout ce qui, et seulement ce qui donne témoignage d'une supériorité du pouvoir plus élevé sur le pouvoir sensible.

Ainsi la *belle* âme doit se transformer, du point de vue de l'affect (*im Affekt*), en âme *sublime*, et c'est là l'infaillible pierre de touche qui permet de la distinguer du *bon cœur* (*gutes Herz*) ou de la *vertu de tempérament*³⁵. Si chez un homme l'inclination ne se trouve du côté de la justice que parce que la justice, par chance, se trouve elle-même du côté de l'inclination, l'impulsion naturelle de l'affect exercera un pouvoir total de contrainte sur la volonté et, là où un sacrifice sera nécessaire, c'est la moralité et non pas la sensibilité qui le fera. Si au contraire, c'est la raison elle-même qui, comme c'est le cas chez un beau caractère, a *déféré aux requêtes* des inclinations et a *seulement confié* le gouvernail à la sensibilité, elle le reprendra au moment même où l'impulsion voudra mésuser de sa toute-puissance. En son affect, la vertu de tempérament se dégrade donc en simple produit naturel, tandis que la belle âme devient héroïque et s'élève au rang d'une intelligence pure.

La maîtrise des impulsions par force morale s'appelle *liberté spirituelle* et son expression dans le phénomène est *dignité*.

En toute rigueur, la force morale en l'homme n'est pas susceptible de présentation, puisque le suprasensible ne peut jamais être rendu sensible. Mais médiatement elle peut être représentée à l'entendement par des signes sensibles, comme c'est effectivement le cas avec la dignité de la formation humaine.

Tout comme le cœur dans ses émotions morales, l'impulsion naturelle, lorsqu'elle s'excite, est accompagnée de mouvements du corps, qui, pour une part, préviennent la volonté, et, pour une autre part, en tant que simplement sympathiques, ne sont absolument pas soumis à sa domination. Car comme ni la sensation, ni le désir et la répulsion ne dépendent du libre-arbitre de l'homme, il ne peut avoir à

commander aux mouvements qui sont en connexion immédiate avec eux. Cependant l'impulsion n'en reste pas au stade du simple désir ; pressée et pressante elle s'efforce de réaliser son objet, et, si l'esprit en son autonomie ne lui oppose point expressément de résistance, elle ira jusqu'à *anticiper* des actions dont la volonté seule devrait avoir à décider. Car l'impulsion de conservation lutte sans relâche pour le pouvoir législatif dans le domaine de la volonté, et tout son effort vise à disposer aussi entièrement de l'homme que de l'animal.

Dans tout affect allumé par l'impulsion de conservation dans l'homme, on trouve par conséquent des mouvements de deux sortes et de deux origines : d'abord ceux qui procèdent immédiatement de la sensation et sont donc tout à fait involontaires, ensuite ceux qui, spécifiquement, devraient et pourraient être volontaires, mais dont l'aveugle impulsion naturelle dépossède la liberté. Les premiers se rapportent à l'affect lui-même et lui sont donc liés nécessairement, les seconds correspondent plutôt à la cause et à l'objet de l'affect, et c'est pourquoi ils sont aussi contingents et changeants, et ne peuvent être considérés comme ses sûrs indices. Mais comme les uns et les autres, dès que l'objet est déterminé, sont également nécessaires à l'impulsion naturelle, ils contribuent à faire de l'expression de l'affect un tout parfait et accordé (a).

Or si la volonté possède assez d'autonomie pour mettre des bornes aux empiètements de l'impulsion naturelle et affirmer sa légitimité contre sa puissance impétueuse, alors sans doute demeurent en vigueur (*in Kraft*) tous les phénomènes produits dans son domaine propre par l'impulsion naturelle lorsqu'elle est excitée, mais manqueront au contraire tous ceux que, de son propre chef, elle avait voulu soustraire à une juridiction étrangère et tirer à elle. Les phénomènes ne sont donc plus en accord, mais c'est précisément dans leur contradiction que se trouve l'expression de la force morale.

Supposons que nous remarquions chez un homme les signes d'un affect particulièrement douloureux ³⁶, pris dans la catégorie de ces premiers mouvements tout à fait involontaires. Pourtant, tandis que ses veines se gonflent, que ses muscles se tendent convulsivement, que sa voix s'éteint, que sa poitrine se soulève, que son ventre se contracte, ses mouvements volontaires restent doux, les traits de son visage libres, son œil et son front sereins. Si l'homme n'était qu'un être sensible, tous ses traits, ayant une même source commune, demeureraient en accord mutuel, donc, dans le cas présent, ils devraient tous exprimer indifféremment sa douleur. Mais comme il se mêle des traits calmes à ceux de la souffrance, et qu'une cause unique ne saurait avoir d'effets opposés, cette contradiction des traits prouve l'existence et l'influence d'une force qui est indépendante de la douleur et supérieure aux impressions auxquelles nous voyons succomber l'élément sensible. Et de cette manière, le *calme dans la douleur*, en quoi consiste proprement la dignité, devient, bien que seulement de façon médiate et à travers un raisonnement, la présentation de l'intelligence dans l'homme et l'expression de sa liberté morale (b).

(a) Si l'on rencontre les mouvements de la seconde espèce sans ceux de la première, cela indique que la personne veut l'affect et que la nature le refuse. Si l'on rencontre les mouvements de la première espèce sans ceux de la seconde, cela prouve que la nature est effectivement située (*versetzt*) dans l'affect, mais que la personne refuse celui-ci. Le premier cas s'observe tous les jours chez les personnes affectées et les mauvais comédiens, le second, d'autant plus rarement, chez les seules âmes fortes.

(b) Il est traité plus en détail de ce point dans une recherche ³⁷ sur les présentations pathétiques (*Thalia*, 3^e partie).

Mais ce n'est pas seulement dans la douleur au sens étroit (où ce terme signifie seulement des affections pénibles), mais aussi en général à chaque fois que le pouvoir de désirer manifeste un puissant intérêt, que l'esprit doit prouver sa liberté, et que la dignité doit donc être son expression. L'affect agréable ne la requiert pas moins que l'affect pénible, parce que la nature, dans les deux cas, voudrait bien tenir le rôle de maîtresse alors qu'elle doit être tenue en bride par la volonté. La dignité se rapporte à la *forme*, non au *contenu* de l'affect, et c'est pourquoi il peut arriver que souvent des affects louables quant au contenu, si l'homme s'y abandonne aveuglément, retombent dans la médiocrité et la bassesse par manque de dignité, alors qu'il n'est pas rare au contraire que des affects méprisables s'élèvent jusqu'au sublime pour peu qu'ils manifestent dans leur forme la souveraineté de l'esprit sur ses sensations.

Dans la dignité, l'esprit se comporte donc en *maître* de son corps, car il lui faut ici affirmer son autonomie à l'égard de l'impérieuse impulsion qui travaille sans lui et voudrait bien se soustraire à son joug. Dans la grâce, au contraire, il gouverne avec *libéralité*, parce que c'est alors *lui* qui met la nature en action sans trouver de résistance à y vaincre. L'obéissance demande simplement une surveillance, la *rebellion* seule justifie la rigueur.

La grâce consiste donc dans la *liberté des mouvements volontaires*, la dignité dans la *maîtrise des mouvements involontaires*. La grâce laisse à la nature, lorsque celle-ci exécute les commandements de l'esprit, un semblant de spontanéité (*Freiwilligkeit*) ; la dignité, au contraire, la soumet à l'esprit lorsqu'elle veut régner. Partout où l'impulsion commence à agir et se permet d'empiéter sur l'office de la volonté, celle-ci n'a pas le droit de faire preuve d'*indulgence*, mais doit manifester son autonomie par la résistance la plus nette. Là où inversement la volonté a l'*initiative* et où la sensibilité la *suit*, elle n'a pas le droit de faire preuve de rigueur, mais doit se montrer indulgente. Telle est en peu de mots la loi qui doit gouverner le rapport des deux natures en l'homme, telle qu'elle se présente dans le phénomène.

La dignité est donc plutôt requise dans la *douleur* [*le pàtir*] (*pathos*), la grâce plutôt dans la *conduite* [*l'agir: das Betragen*] (*èthos*³⁸) : car c'est seulement dans le pàtir que peut se révéler la liberté de l'esprit, et seulement dans l'agir que peut se révéler la liberté du corps.

Comme la dignité est une expression de la résistance qu'oppose l'autonomie de l'esprit à l'impulsion naturelle, et que celle-ci doit par conséquent être considérée comme une violence rendant cette résistance nécessaire, elle devient ridicule là où il n'y a aucune violence de cette sorte à combattre, et même méprisable là où il ne *devrait* plus y en avoir. On se moque d'un comédien (de quelque état et dignité qu'il soit par ailleurs) qui affecte une certaine dignité même dans les actions les plus indifférentes. On méprise l'âme mesquine qui se fait payer en dignité l'accomplissement d'un devoir courant, qui souvent ne consistait qu'en l'omission d'une bassesse.

D'une façon générale ce n'est point à proprement parler la dignité, mais la grâce que l'on attend de la vertu. La dignité s'offre d'elle-même dans la vertu, puisque celle-ci, quant au contenu, présuppose déjà la maîtrise de l'homme sur ses impulsions. Dans l'accomplissement de devoirs moraux, c'est bien plutôt la sensibilité qui se trouvera dans un état de contrainte et d'oppression, surtout

lorsqu'il lui faut faire un douloureux sacrifice. Mais comme l'idéal de l'humanité parfaite exige non un conflit, mais un accord entre l'éthique et le sensible, il est peu compatible avec la dignité qui, comme expression de ce conflit entre eux, rend visibles soit les limites particulières du sujet soit les limites générales de l'humanité³⁹.

Dans le premier de ces deux cas, c'est-à-dire si c'est simplement l'impuissance du sujet qui explique le désaccord entre inclination et devoir dans une action, cette action perdra toujours autant de valeur morale qu'il entre de lutte dans son accomplissement, donc de dignité dans sa présentation. Car notre jugement moral soumet tout individu aux critères du genre, et l'on ne pardonne point à l'homme d'autres limites que celle de l'humanité.

Mais dans le second cas, c'est-à-dire lorsqu'une action conforme au devoir ne peut être mise en harmonie avec les exigences de la nature sans supprimer le concept de la nature⁴⁰ humaine, alors la résistance de l'inclination est nécessaire, et c'est seulement la vue du combat qui peut nous convaincre de la possibilité de la victoire. Nous attendons donc ici une expression du conflit dans le phénomène et nous ne nous laisserons jamais persuader de croire qu'il y a de la vertu là où nous ne voyons même pas d'humanité. Là où le devoir moral ordonne une action qui fasse nécessairement souffrir le sensible, là il y a du sérieux et point de jeu, et de la légèreté dans l'exécution nous indignerait beaucoup plus qu'elle ne nous satisferait; là, par conséquent, l'expression ne peut être grâce, elle doit être dignité, et, de façon générale, la loi vaut selon laquelle l'homme doit nécessairement faire avec grâce ce qu'il peut accomplir à l'intérieur de son humanité, et avec dignité tout ce qu'il ne peut accomplir qu'en dépassant son humanité.

De même que nous exigeons la grâce de la vertu, de même nous exigeons la dignité de l'inclination. La grâce est aussi naturelle à l'inclination que la dignité à la vertu, puisqu'elle est déjà sensible quant au contenu, favorable à la liberté de la nature et hostile à toute tension. Même l'homme fruste ne manque pas d'un certain degré de grâce lorsque l'âme l'amour ou un affect de cette sorte, et du reste où trouve-t-on plus de grâce que chez les enfants qui pourtant sont entièrement soumis à la direction du sensible? Bien plus il y a danger que l'inclination ne finisse par donner la souveraineté à l'état de souffrance, qu'elle étouffe l'auto-activité de l'esprit et provoque un relâchement général. Pour inspirer à un sentiment noble ce respect que peut seule lui attirer une origine *morale*, il faut donc que l'inclination ne cesse de s'assortir de dignité. C'est pourquoi l'amant exige de la dignité de la part de l'objet de sa passion. La dignité seule lui garantit qu'on l'a *choisi par liberté*, non sous *l'empire du besoin* — qu'on ne le *désire pas comme chose*, mais qu'on *l'estime comme personne*.

Bref on exige la grâce de celui qui oblige et la dignité de celui qui est obligé. Le premier, pour renoncer à une prérogative offensante sur l'autre, doit, par la part qu'il y laisse prendre à l'inclination, abaisser au rang d'action *affectionnée* l'acte de sa décision désintéressée, et se donner ainsi l'apparence de la partie gagnante. Le second, pour ne point déshonorer en sa personne, par la dépendance où il s'engage, l'humanité dont la liberté est le palladium sacré, doit élever le simple *élan* de l'impulsion au rang d'acte de sa volonté, et ainsi témoigner d'une faveur lors même qu'il en reçoit une.

L'on doit blâmer une faute avec grâce, et la confesser avec dignité. Dans le cas

contraire, on donnera l'impression de ressentir trop son avantage, ou trop peu son inconvénient.

Si une âme forte veut être aimée, elle peut atténuer sa supériorité par la grâce. Si une âme faible veut être respectée, elle peut porter secours à son impuissance par la dignité. On pense d'ordinaire que c'est sur le trône que la dignité est à sa place, et il est connu que ceux qui y sont assis apprécient la grâce chez leurs conseillers, leurs confesseurs et leurs parlementaires. Mais ce qui peut être bon et louable dans un régime politique ne l'est pas toujours dans le règne du goût. Le roi lui aussi y pénètre dès qu'il descend de son trône (car les trônes ont leurs privilèges), et même le courtisan rampant, dès qu'il se relève comme homme, goûte à la sainte liberté qui y règne. Cependant, il serait à conseiller au premier de compenser son manque grâce à l'excès de l'autre, et de lui consentir autant de dignité que lui-même a besoin de grâce.

Comme dignité et grâce ont leurs domaines distincts de manifestation, elles ne s'excluent point dans la même personne, voire dans un seul et même état de la même personne; bien plutôt est-ce de la grâce seule que la dignité tient son crédit, et de la dignité seule que la grâce tient sa valeur ⁴¹.

Sans doute la dignité prise isolément atteste partout où nous la rencontrons une certaine restriction des désirs et des inclinations. Mais ce que nous prenons pour de la maîtrise n'est-il pas plutôt une insuffisance du pouvoir de sentir (une dureté)? Est-ce véritablement une auto-activité morale, et non pas plutôt la prépondérance d'un autre affect, donc une application intentionnelle, qui tient en bride l'explosion de l'affect présent? Il n'y a, pour lever toutes ces doutes, que la grâce qui y est liée. Car la grâce témoigne d'une âme paisible, harmonique, et d'un cœur sensible.

De la même manière, la grâce prise isolément atteste une réceptivité du pouvoir de sentir et un accord des sensations. Mais n'est-ce point un relâchement de l'esprit qui laisse tant de liberté au sens et ouvre le cœur à chaque impression? Est-ce bien la moralité qui a porté les sensations à un tel accord? Une fois encore, cela, seule la dignité qui y est liée peut nous le garantir. Dans la dignité, en effet, le sujet se légitime comme force autonome, et tandis que la volonté *dompte* la *licence* des mouvements involontaires, elle donne à comprendre du même coup qu'elle *laisse* simplement leur *liberté* aux volontaires.

Que la grâce et la dignité — celle-là soutenue encore par la beauté architectonique, celle-ci par la force — soient *unies* dans la même personne, et l'expression de l'humanité en celle-ci sera accomplie : elle se dressera là, présente, justifiée dans le monde des esprits et affranchie dans celui du phénomène. Les deux législations se touchent ici de si près que leurs frontières s'unissent. Avec un éclat tempéré la *liberté rationnelle* apparaît dans le sourire de la bouche, dans la douce vie du regard, dans la sérénité du front, tandis que la *nécessité naturelle*, dans un sublime adieu, disparaît dans la noble majesté du visage. C'est sur cet idéal humain de beauté que les antiques sont formés, et on le reconnaît aussi bien dans la figure divine d'une Niobé ou dans l'Apollon du Belvédère que dans le génie ailé de la Villa Borghese ou dans la Muse du Palais Barberini ^(a). Là où s'unissent

(a) ⁴² Avec la fine et noble sensibilité qui le caractérise, Winckelmann, dans son *Histoire de l'art* (1^{re} partie, p. 480 sq. de l'Ed. de Vienne) a su saisir et décrire cette beauté élevée qui naît de l'union de la grâce avec la dignité. Mais ce qu'il a trouvé ainsi uni, il l'a aussi cru et donné pour unique, et il en est resté à ce que lui enseignait le simple sens sans

grâce et dignité, nous sommes alternativement attirés et repoussés; attirés en tant qu'esprits, repoussés en tant que natures sensibles.

Dans la dignité, en effet, nous est présenté un exemple de subordination du sensible à l'éthique dont l'imitation est pour nous un impératif, mais excessif pour notre pouvoir physique. Le conflit entre le besoin de la nature et l'exigence de l'esprit, dont nous ne contestons point la validité, crée une tension de la sensibilité et éveille le sentiment, inséparable de la dignité, que nous appelons le *respect*.

Dans la grâce, au contraire, comme dans la beauté en général, la raison voit son exigence remplie dans la sensibilité; surprise, elle voit l'une de ses idées venir à sa rencontre dans le phénomène. Cette consonance inattendue de la contingence de la nature et de la nécessité de la raison suscite un joyeux assentiment, une *complaisance* qui relâche (*auflösend*) le sens, mais anime et intéresse l'esprit, et il doit s'ensuire une attraction de l'objet sensible. Cette attraction, nous l'appelons bienveillance, *amour* — sentiment inséparable de la grâce et de la beauté.

Dans l'attrait (non point le charme amoureux (*Liebreiz*), mais le [simple] attrait voluptueux, *stimulus*), un matériau sensible est proposé au sens, qui lui promet le soulagement d'un besoin, c'est-à-dire le plaisir. Le sens s'efforce donc de s'unir au sensible, et il en naît un *désir*, sentiment qui excite le sens, mais au contraire affaiblit l'esprit.

Du respect, on peut dire qu'il *s'incline devant* son objet, de l'amour qu'il *inclina vers* le sien, du désir qu'il *se jette sur* le sien. Dans le respect, l'objet est la raison et le sujet la nature sensible (a), dans l'amour, l'objet est sensible, et le sujet est la nature morale, dans le désir, objet et sujet sont sensibles.

examiner si peut-être il n'était pas nécessaire de distinguer plus avant. Winckelmann brouille le concept de grâce, en y incluant des traits qui ne reviennent manifestement qu'à la dignité. Mais grâce et dignité sont essentiellement différentes, et l'on a tort de réduire à une *propriété* de la grâce ce qui en est plutôt une *restriction*. Ce que l'auteur appelle la haute grâce, la grâce céleste n'est rien d'autre qu'une beauté ou une grâce avec prédominance de la dignité. « La grâce céleste, écrit-il, semble se suffire totalement à elle-même, elle ne s'offre point, mais veut être cherchée; elle est trop sublime pour se rendre très sensible. Elle renferme (*verschliesst*) en elle les mouvements de l'âme et s'approche de la paix bienheureuse de la nature divine. » « Par elle, ajoute-t-il ailleurs, l'artiste de Niobé s'est aventuré dans le royaume des idées incorporelles, et il a trouvé le secret de *lier l'angoisse de la mort avec la suprême beauté* » (il serait malaisé d'attribuer un sens à ces formules s'il ne sautait aux yeux que c'est la dignité qu'elles visent), « il devint un créateur de purs esprits, qui n'éveillent aucun désir sensible, car ils ne semblent point avoir été formés pour la passion, mais seulement avoir accepté celle-ci ». — Ailleurs encore il est dit que « l'âme ne s'est manifestée que sous une mince surface d'eau, et qu'elle n'a jamais surgi impétueusement. Dans la représentation de la douleur, la plus grande peine est renfermée (*verschlossen*) et, sur le visage de Leucothée, la joie erre comme une douce brise qui émeut à peine le feuillage ».

Tous ces traits appartiennent à la dignité, non à la grâce, s'il est vrai que la grâce ne se « renferme » pas, mais vient à notre rencontre, qu'elle se rend sensible et qu'elle n'est point sublime, mais belle. C'est au contraire la dignité qui retient la nature dans ses manifestations, et qui ordonne le calme aux traits, même dans la crainte de la mort et dans les plus amères souffrances d'un Laocoon.

Home commet la même erreur, ce qui toutefois est moins étonnant de la part de cet écrivain. Lui aussi inclut dans la grâce des traits de la dignité, même s'il distingue expressément les deux notions. Ses observations sont d'ordinaire correctes, et les *premières* règles qu'il en tire sont vraies; mais on ne peut le suivre plus loin. Voir *Grundsätze der Kritik*, II^e partie, « Grâce et dignité ».

(a) Il ne faut pas confondre *respect* et *considération* (Hochachtung). Le respect, suivant son concept pur ne concerne que le rapport de la nature sensible aux exigences de la raison pure pratique en général, sans égard à un remplissement effectif. « Le sentiment d'une inadéquation à l'atteinte d'une idée qui est pour nous loi s'appelle respect », dit Kant dans la *Critique de la faculté de juger* ⁴³. Par suite le respect est une sensation non pas agréable, mais plutôt oppressive (*drückend*). C'est le sentiment d'une distance de la volonté empirique par rapport à la volonté pure. — L'on ne s'étonnera donc pas non plus que je fasse de la nature sensible le sujet du respect, bien que celui-ci ne s'adresse qu'à la *raison pure*; car l'inadéquation à l'atteinte de la loi ne peut se trouver que dans la sensibilité.

La considération, au contraire, concerne déjà l'accomplissement effectif de la loi, et elle n'est pas ressentie pour la loi, mais pour la personne qui agit conformément à elle. C'est pourquoi elle a quelque chose de réjouissant, s'il est vrai que le remplissement de la loi doit réjouir des êtres rationnels. Le respect est contrainte, la considération est déjà un sentiment plus libre. Mais cela provient de l'amour, qui constitue un ingrédient de la considération. L'homme indigne doit nécessairement aussi avoir du respect pour le bien, mais pour considérer celui qui l'a fait, il lui faudrait cesser d'être indigne.

L'amour seul est donc un sentiment libre, car sa pure source jaillit du siège même de la liberté, de notre nature divine. Ce n'est point ici le petit et le bas qui se mesurent au grand et à l'élevé, ce n'est plus le sens qui, saisi de vertige, lève les yeux vers la loi rationnelle, mais c'est *l'absolument grand* lui-même qui se trouve imité dans la grâce et la beauté et satisfait dans la moralité, c'est le législateur lui-même, le *dieu* en nous qui joue avec sa propre image dans le monde sensible. Aussi l'esprit est-il détendu dans l'amour alors qu'il était tendu dans le respect; car il n'y a plus rien ici qui lui pose des bornes, puisque l'absolument grand n'a rien au-dessus de lui, et que la sensibilité, d'où seulement une restriction pourrait ici venir, s'accorde dans la grâce et la beauté avec les idées de l'esprit. L'amour est une redescente, tandis que le respect est une ascension, et c'est pourquoi l'homme mauvais ne peut rien aimer quoiqu'il doive beaucoup respecter, tandis que l'homme bon est incapable de beaucoup respecter ce qu'il n'embrasse point en même temps avec amour. L'esprit pur peut seulement aimer, non respecter⁴⁴, le sens ne peut que respecter, mais non pas aimer.

Si l'homme conscient d'une faute vit dans la terreur constante de rencontrer son législateur intérieur dans le monde sensible, et voit son ennemi dans tout ce qui est grand, beau et parfait, la belle âme ne connaît point de bonheur plus doux que de voir imitée ou réalisée hors d'elle sa sainteté intérieure, et d'embrasser dans le monde sensible son immortel ami. L'amour est à la fois ce qu'il y a dans la nature de plus généreux et de plus égoïste; généreux, car il ne reçoit rien de son objet, mais lui donne tout, puisque le pur esprit peut seulement donner, non pas recevoir; égoïste, car ce n'est jamais que son propre Soi qu'il cherche et estime dans son objet.

Mais justement comme l'amant reçoit seulement de l'aimé ce qu'il lui a lui-même donné, il lui arrive assez souvent de lui donner ce qu'il n'a pas reçu de lui. Le sens externe croit voir ce que seul le sens interne intuitionne, le souhait enflammé devient foi et la propre surabondance de l'amour cache la pauvreté de l'aimé. C'est pourquoi l'amour est si aisément exposé à l'illusion, ce qui advient au contraire rarement au respect et au désir. Aussi longtemps que le sens interne exalte le sens externe, aussi longtemps dure l'enchantement bienheureux de l'amour platonicien, à qui justement, pour jouir des délices de l'immortalité, il ne manque que la durée. Mais dès que le sens interne ne suggère plus ses intuitions au sens externe, celui-ci reprend ses droits et exige ce qui lui revient, à savoir le *matériel*. Le feu qu'alluma la Vénus céleste est utilisé par la Vénus terrestre, et il n'est pas rare que l'impulsion naturelle se venge d'avoir été si longtemps négligée en exerçant une domination d'autant plus effrénée. Comme le sens n'est jamais trompé, il fait valoir cet avantage avec une grossière arrogance contre son rival plus noble, et il est même assez hardi pour prétendre qu'il a tenu les promesses auxquelles l'enthousiasme a failli.

La dignité empêche l'amour de devenir désir. La grâce veille à ce que le respect ne devienne point crainte.

La véritable beauté, la véritable grâce ne doivent jamais susciter le désir. Que le désir s'y mêle, et il faut qu'il manque à l'objet de la dignité, ou au contemplateur la moralité dans les sensations.

La véritable grandeur ne doit jamais susciter la crainte. Là où celle-ci apparaît on peut être certain qu'il manque à l'objet de la saveur ou de

la grâce, ou au contemplateur le témoignage favorable de sa conscience.

L'attrait, la grâce, ces deux mots sont sans doute utilisés couramment comme synonymes; mais ils ne le sont pas, ou du moins ne devraient pas l'être, s'il est vrai que le concept qu'ils expriment est susceptible de plusieurs déterminations, qui méritent à leur tour une désignation différente.

Il y a une grâce *animatrice* et une grâce *apaisante*. La première est voisine de l'attrait des sens, et le plaisir qu'on y prend, s'il n'est retenu par la dignité, peut aisément dégénérer en désir. C'est elle que l'on peut appeler *attrait*. Un homme détendu ne peut pas se mettre en mouvement par sa force intérieure, il doit recevoir une matière de l'extérieur et chercher à reconstituer sa vitalité perdue par des exercices faciles de l'imagination, et des transitions rapides du sentir à l'agir. Ce qu'il réussira grâce au commerce d'une personne *attirante*, dont la conversation et l'aspect soulèveront la mer stagnante de son imagination.

Quant à la grâce apaisante, elle est plus proche de la dignité, puisqu'elle se manifeste en modérant des mouvements agités. C'est vers elle que se tourne l'homme trop tendu, et la sauvage tempête de l'esprit se calme contre son sein au souffle paisible. Voilà ce que l'on peut appeler [au sens strict] la *grâce*. A l'attrait se lie volontiers la plaisanterie, le rire, et la piqure de la moquerie; à la grâce la compassion et l'amour. Soliman finit par languir énérvé dans les chaînes d'une Roxelane⁴⁵, tandis que l'esprit bouillonnant d'un Othello se berce et s'apaise contre la douce poitrine d'une Desdémone.

La dignité elle aussi a ses degrés divers, lorsqu'elle se rapproche de la grâce et de la beauté, elle devient *noblesse*, lorsqu'elle confine au terrible elle devient *hautesse* (*Hoheit*).

Le plus haut degré de la grâce est l'*enchantement*, le plus haut degré de la dignité est la *majesté*. Dans l'enchantement, nous nous perdons pour ainsi dire nous-mêmes, nous nous écoupons dans l'objet. La jouissance suprême de la liberté confine à sa perte complète, et l'ivresse de l'esprit au délire de la volupté sensible. La majesté, au contraire, nous présente une loi qui nous oblige à regarder en nous-mêmes. En présence du Dieu, nous baissions les yeux, nous oublions tout ce qui nous entoure, et n'éprouvons plus rien que la lourde charge de notre propre existence.

Seul le sacré a de la majesté. Si un homme peut nous représenter le sacré, il a de la majesté, et, même si nos genoux ne plient à sa suite, notre esprit se prosterner devant lui. Mais vite il se relèvera pour peu que soit apparue dans l'objet de son adoration la moindre trace de *culpabilité humaine*; car rien de ce qui n'est que *comparativement* grand n'a le droit de subjuguier notre âme.

La simple puissance, si terrible et immense soit-elle, ne peut jamais conférer la majesté. La puissance n'en impose qu'aux êtres sensibles, la majesté doit ravir sa liberté à l'esprit. Un homme qui peut me condamner à mort n'a pas pour autant de majesté à mes yeux dès l'instant que je suis moi-même ce que je dois être. Mais devant celui qui me représente en sa personne la volonté pure je m'inclinerai encore, si possible, dans des mondes futurs.

Grâce et dignité sont trop précieuses pour ne point inspirer à la vanité et la folie l'envie de les imiter. Mais il n'est pour cela qu'un moyen, et c'est d'imiter les dispositions morales dont elles sont l'expression. Tout autre est la *singerie*, qui ne tardera pas à se trahir par son exagération même.

De même que l'affectation du sublime donne l'*enflure*, et l'affectation de la noblesse la *préciosité*, de même une affectation de grâce produit le *maniérisme* (*Ziererei*) et une affectation de dignité la *solemnité* et la *gravité*.

La grâce véritable se borne à *céder*, à venir au devant, la fausse grâce, au contraire, *se défait*. La grâce véritable *ménage* simplement les instruments des mouvements volontaires, et ne cherche point à se rapprocher inutilement de la liberté de la nature; la fausse grâce n'a même pas le cœur d'utiliser comme il faut les instruments de la volonté, et, pour ne point dégénérer en dureté et en lourdeur, elle préfère *sacrifier* quelque chose du but du mouvement, ou cherche à l'atteindre par des *détours*. Si le danseur *maladroit*, dans un menuet, dépense autant de force que s'il avait à entraîner un moulin, et découpe avec ses mains et ses pieds des angles aussi nets que s'il s'agissait d'exactitude géométrique, le danseur *affecté* s'y prendra aussi mollement que s'il avait peur du sol, et il ne décrira avec ses mains et ses pieds que des lignes serpentine, même si celles-ci ne doivent pas le faire bouger de place. Quant à l'autre sexe, celui qui est spécialement en possession de la grâce véritable, c'est aussi celui qui se rend le plus souvent coupable de la fausse; mais celle-ci n'offense jamais tant que lorsqu'elle sert d'appât au désir. Le sourire de la vraie grâce devient alors la plus repoussante des grimaces, le beau jeu du regard, si enchanteur lorsqu'une sensation vraie s'y exprime, un roulement d'yeux, la voix aux modulations fondantes, si irrésistibles dans une bouche sincère, un son étudié et trémulant, et toute la musique des attraits féminins une cosmétique trompeuse.

Si l'on a l'occasion, dans des théâtres et des salles de bal, d'observer la grâce affectée, on peut étudier souvent la fausse dignité dans les cabinets des ministres et dans les salles d'étude des savants (des universitaires, surtout). Tandis que la vraie dignité se contente de faire obstacle à la maîtrise de l'affect, et ne met de bornes à l'impulsion naturelle que là où elle veut jouer la souveraine, c'est-à-dire dans les mouvements involontaires, la fausse dignité gouverne également les volontaires avec un sceptre de fer, elle réprime les mouvements moraux, qui sont pourtant saints aux yeux de la dignité véritable, autant que les mouvements sensibles, et elle éteint dans les traits du visage tout le jeu mimique de l'âme. Elle n'est pas seulement sévère à l'égard de la nature rebelle, mais aussi dure envers la nature soumise, et elle trouve une ridicule grandeur à la subjuguier ou, lorsqu'elle n'y parvient pas, à la dissimuler. Comme si elle avait voué à tout ce qui s'appelle nature une haine inexpiable, elle cache le corps dans d'amples vêtements qui masquent toute la structure de l'homme, elle limite l'usage des membres en les chargeant de tout un appareil d'ornements inutiles et coupe même les cheveux, afin de remplacer le don de la nature par un ouvrage de l'artifice. Tandis que la vraie dignité, qui jamais n'a honte de la nature comme telle, mais seulement de la nature grossière, demeure toujours libre et ouverte même lorsqu'elle se contient, tandis que la sensation brille dans ses yeux et que l'esprit repose calme et serein sur son front éloquent, la *gravité* drap le sien dans des plis, elle est dissimulée, mystérieuse et, comme un comédien, surveille scrupuleusement ses traits. Tous les muscles de son visage sont tendus, toute vraie expression naturelle en disparaît et tout l'homme devient comme une lettre scellée. Mais la fausse dignité n'a pas toujours tort de tenir le jeu mimique de ses traits sous une discipline aussi sévère, s'il est vrai qu'il pourrait parfois en dire plus qu'on ne veut

avouer — mais c'est là une circonspection dont la dignité véritable n'a évidemment pas besoin. Celle-ci maîtrisera seulement la nature, jamais elle ne la cachera, alors que dans la fausse dignité la nature règne d'autant plus violemment à l'intérieur qu'elle est plus contrainte à l'extérieur (a).

(a) Il existe cependant aussi une *solemnité* au bon sens du terme, dont l'art peut faire usage. Elle n'a pas pour origine la prétention à se rendre important, mais vise à *préparer* l'âme à quelque chose d'important. Là où doit survenir une puissante et profonde impression et où le poète veut que rien ne s'en perde, il dispose d'avance l'âme à la recevoir, éloigne toute distraction et met l'imagination dans un état d'attente anxieuse. Or le *solennel* est tout à fait propre à obtenir cet effet lorsqu'il consiste en une accumulation de nombreux dispositifs dont on ne voit pas la finalité, et en un retardement intentionnel du progrès là où l'impatience voudrait l'accélérer. En musique, la *solemnité* est produite par une *lente* suite uniforme de sons puissants : leur force éveille et tend l'esprit, tandis que leur lenteur retarde la satisfaction et que l'uniformité du rythme empêche l'impatience d'en pressentir le terme.

Le *solennel* apporte donc un remarquable soutien à l'impression du grand et du sublime, et c'est pourquoi les rites religieux et les mystères en usent avec un tel succès. On sait l'effet des cloches, de la musique chorale, de l'orgue ; mais il existe aussi une *solemnité* pour l'œil, et c'est la *somptuosité* (*Pracht*), qui est souvent associée au terrible, ainsi dans les cérémonies funèbres et dans tous les cortèges publics, qui observent un grand silence et un rythme lent.

NOTES

1. *Iliade*, XIV, 214-223.

2. Par cette idée audacieuse, Sch. s'écarte aussitôt de Sulzer, sa « source » de départ : il a trouvé à l'art. « Attrait » (« *Reiz* ») de son *Allgemeine Theorie der schönen Künste* une interprétation allégorique (rationnaliste) de Vénus et des Grâces (*N. A.*, t. XXI, p. 219, et, pour l'ensemble des sources, p. 216-218).

3. Cf. Schiller, *Die Künstler*, v. 42-65.

4. Le *Reiz*, l'attrait, synonyme de grâce, était déjà ainsi défini chez Shaftesbury, Home, Lessing et Mendelssohn.

5. Désaveu massif de la Critique kantienne du jugement esthétique. (J'ai rappelé les principaux textes dans *Malévitch et la philosophie*, Lausanne, 1977, p. 181 sq.). On sait que c'est l'entreprise même des *Kallias-Briefe* que de donner une théorie objective du beau.

6. *Moralisch*, ici plus large qu'« éthique », a le sens général de spirituel. Le français *moral* convient donc très bien.

7. Les guillemets, ici et plus loin, servent simplement à souligner.

8. C'est-à-dire pour la « finalité perceptible au seul entendement », comme dit très bien K. Berghahn (v. n. suiv.).

9. On a donc deux plans complètement distincts : celui de la perfection technique, objet d'un jugement logique de l'entendement, et celui de la beauté architectonique, objet d'un jugement esthétique ; autrement dit, il n'est laissé aucune place au jugement téléologique kantien (mais la lecture schillérienne de la

troisième *Critique*, si l'on en juge par les *marginalia*, n'a pas dépassé la première partie, ou à peine), qui, faut-il le rappeler, n'est nullement un simple « jugement logique », comme dit lapidairement Schiller. Assurément Kant écrit (*Kr. d. U.*, intr., § VIII) que « nous les jugeons (*scil.* les fins naturelles) par l'entendement et par la raison (logiquement, d'après des concepts) », mais encore faudrait-il distinguer — ce que Schiller ne fait pas — entre jugements déterminant et réfléchissant. Schiller réduit la finalité objective à la finalité intentionnelle ; se laissant peut-être trop porter par le mot « technique » (ainsi que par le mot « perfection »), il croit, ou feint de croire (mais voir les n. 11 et 23) que nous jugeons de la finalité de la nature comme on ferait de la finalité d'un produit de l'art (j'entends de l'art mécanique) ; ce que Kant nie expressément en plusieurs endroits, notamment dans la première introduction à la *Kr.d.U.*, tr. L. Guillermit, 1968, p. 61, 64-65, 69 et 84, ainsi que *Kr.d.U.*, §§ 68 et 75. Il eut donc sans doute considéré le concept schillérien de la finalité comme « transcendant » : pour l'auteur de la *Kr. d.U.*, la finalité objective de la nature peut très bien « apparaître », et même le *doit*. Il demeure que Kant, à la différence d'Aristote, ne propose pas lui-même de *phénoménologie* de la finalité comme « légalité du contingent » (§ 76), et que Schiller, de son côté, n'a pas besoin ici de statuer sur elle en toute rigueur transcendantale : l'un et l'autre recourent, quoiqu'en des sens différents, à un *als ob*

(cf. la dernière phrase du même § 76).

10. Cette expression « propriété objective » est importante : elle marque bien que l'entreprise de *Kallias* (cf. notice) n'a point été abandonnée. A cet égard, il ne faut pas se laisser tromper par la phrase : « On a parfaitement raison de restreindre objectivement le beau à de pures conditions naturelles », qui s'explique simplement par une fidélité verbale à l'idée kantienne de la subjectivité du jugement de goût. Quoi qu'il en soit, on remarquera aussi et surtout que c'est ici que Schiller se détourne du concept de la beauté pour se consacrer exclusivement, sous l'invocation de la morale de Kant (à laquelle il doit être entendu qu'il reste fondamentalement fidèle — cf. note 44), à la question de l'homme. La suite de l'essai constitue-t-elle par ailleurs une préparation à un retour au sens objectif du beau? Telle est sans doute la question majeure que pose *G. D.*, et qui n'est autre que celle de son rapport aux *Lettres* de 1794-1795. Cf. aussi n. 25.

11. « Là-derrrière agit, quoique secrètement, la question de l'harmonie préétablie du monde objectif et de la liberté spirituelle de l'homme. L'influence de la *Theosophie des Julius* se maintient ici aussi » (*N. A.*, t. XXI, p. 223). Cf. notes 9 et 23.

12. *Zufällig*, c'est-à-dire, ici, « libre ».

13. Ayant besoin d'« âme » pour *Seele*, nous égalisons *Gemüth* et *Geist* par « esprit », sans risque de confusion. Cf. n. 19.

14. Henry Home (1696-1782), moraliste et esthéticien écossais. Schiller cite la traduction de ses *Elements of Criticism* de 1762.

15. Sur Schiller et la physiognomie, voir *N. A.*, t. XXI, p. 131.

16. All. « *ih*r *Versümmis hereinbringen* », verbe qui semble signifier « rétablir une retenue dans un compte ».

17. Mendelssohn, *Ueber die Empfindungen*, 1756. Sur les lignes serpentine, v. *Kallias*, 23 février 1793.

18. A propos de cette « *moralische Empfindung* », la *N. A.*, *ad loc.* emploie l'expression d'« inconscient ». Peut-être serait-il plus juste de parler de *Leiblichkeit*. Quant à *Gesinnung*, on sait que ce terme désigne une disposition d'esprit en général ou, en particulier, une disposition « éthique », c'est-à-dire une *intention* proprement dite (Kant).

19. « Ein Zustand im Gemüt » : ce dernier terme est ici au plus près de la *Leiblichkeit*. Mais ce serait sans doute forcer le texte que de traduire autrement que nous ne faisons. D'ailleurs *Gemüth* revient dans la phrase suivante avec un sens, semble-t-il, tout à fait différent, ce qui ne contribue pas à éclaircir cet

alinéa : le *Gemüth* est à la fois actif et passif.

20. Noter cette curieuse coupure entre « disposition » et « décision », qui les rend quasi-hétérogènes, comme si la personne était moins présente à son acte qu'à son état. Cf. aussi, à la fin de l'alinéa suivant, l'équation disposition = forme, étonnante adaptation du « formalisme » kantien.

21. Personnage principal de *Die Zwillinge* de Klingler (1776), drame du *Sturm und Drang*.

22. « Cela » : le langage des gestes ; « ceci » : la rougeur du visage.

23. « La nature [cf. n. 40] donne la destination » : cette thèse ne reçoit, nous semble-t-il, aucune justification dans l'ensemble du texte. Peut-être faut-il la rapporter à l'inspiration dont nous parlions note 11.

24. Goethe s'est probablement senti visé par cette note, qui cependant fait plutôt allusion, selon la *N. A.*, *ad loc.*, à des génies comme Heinse et Bürger.

25. Schiller se borne donc à *postuler* ici le principe de solution de l'antinomie. Cf. note 10.

26. *Gunst* : le mot vient de la *Kr.d.U.*, §§ 5 et 67, note. Mais ce second emploi du mot par Schiller nous paraît moins important (plus métaphorique) que le premier, signalé dans notre notice.

27. Cf. *La Religion* à l'endroit où Kant, dans la deuxième édition, ajoutera en note sa réponse au présent essai de Schiller. Sur Schiller et Kant, v. par exemple l'éd. Vorländer de la *Religion*, introduction, p. LIX sq., qui cite les lettres échangées et le *Nachlass* du philosophe.

28. Alors que pour Kant — qui aura quelque peine à maintenir et à définir de concept —, la vertu est essentiellement *virtus* « romaine », *fortitudo moralis*, courage, « force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de son devoir ». Cf. surtout *Doctrine de la vertu*, tr. A. Philonenko, 1968, p. 50, 66 et 77, et aussi, dans l'introduction du traducteur, les p. 35 sq., sur le plaisir moral chez Kant. M. Philonenko, qui déclare « la doctrine de Schiller facile à réfuter », ne se réfère pas à *G. D.*

29. *S.e.* : des Wolffiens.

30. Au sens religieux du mot ordre, par allusion aux francs-maçons et aux illuminés.

31. Selon la *N. A.*, *ad loc.*, cette expression vient plutôt du droit romain (*filii familias*) que de l'Écriture.

32. L'expression, dit la *N. A.*, *ad loc.* « se lit déjà chez des piétistes comme Zinzendorf et provient probablement de la littérature religieuse espagnole du xvii^e siècle (...) ». « L'influence de Wieland sur Schiller a été

jusqu'à maintenant sous-estimée. Toutefois le simple équilibre aimable entre entendement et sensibilité qu'établissait Wieland dans sa *Philosophie des Grâces* ne peut plus suffire à Schiller (...) « Dans la belle âme de Schiller se cache la nostalgie d'un paradis perdu compris de façon terrestre. Sans doute elle se meut de façon active dans le monde impur de l'existence terrestre et sensible, mais elle garde le droit de préserver, sans effort, comme en un jeu, l'intégrité de son existence éthique (*sittlich*) ».

33. Cf. *Kallias*, 23 février 1793, *in fine* : (...) « Des actions simplement affectonnées nous plaisent souvent plus que des actions purement morales, parce qu'elles font preuve de spontanéité, parce qu'elles sont accomplies contre l'intérêt de la nature par la nature même [cf. note 40] et non pas par la raison impérative (*gebietend*). Peut-être cela explique-t-il que les vertus douces nous plaisent plus que les vertus héroïques [cf. note 28], le féminin souvent plus que le masculin; car le caractère féminin, même le plus parfait, ne peut jamais agir autrement que par inclination ».

34. Cf. C. F. Reinhold (1758-1823), *Briefe über die ekantische Philosophie*, 1786..., réédité en volume en 1790-1792.

35. Ces deux expressions soulignées se lisaient déjà dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* de Kant, 1764, indique la *N. A.*, *ad loc.* Cf. en effet *Akad. Ausg.*, t. II, p. 217 sq., où toutefois la seconde ne se trouve pas littéralement. Kant distingue « vertu authentique » et « vertus adoptives », et précise ensuite (p. 231) : « La vertu des femmes est une *belle vertu*. Celle du sexe masculin doit être une *vertu noble* » (...). « J'ai peine à croire que le beau sexe soit capable de principes, et j'espère, ce disant, ne point l'offenser, car ceux-ci sont aussi extrêmement rares chez le sexe masculin ». — Sur la différence du grand et du sublime, cf. Schiller, *Vom Erhabenen*.

36. Schiller s'inspire de la description du Laocoon par Winckelmann, qu'il avait longuement citée dans *Ueber das Pathetische*.

37. Il s'agit de *Vom Erhabenen*.

38. « On voit partout chez vous l'éthos et le pathos », disait (élogieusement) Vadius à Trissotin. On sait que ces concepts, désignant respectivement le « caractère » (caractère réel de l'auditeur ou caractère « apparent » de l'orateur) et la disposition (cf. la définition des *pathè* en II, 1, 1378 a 19-22), remontent à l'institution aristotélicienne de la *Rhétorique*. Mais l'opposition établie entre eux par Schiller (et qui semble se recouvrir avec celle du pâtre

et de l'agir) ne saurait être reconduite à Aristote lui-même. Ce recours au grec fait un peu *lucus a non lucendo*, et trahit un certain flou « anthropologique », au sens kantien du mot, de notre essai. Mais il faut aussi se souvenir qu'Aristote ne définissait nulle part le mot *ethos*.

39. Une certaine primauté semble ici s'attacher à la grâce, qui se lie « synthétiquement » à la vertu. Mais en réalité, c'est l'inverse qui va se produire dans la suite, où Schiller, introduisant une notion de l'amour tout à fait opposée à l'*érôs* grec, va rejeter la grâce — dite « animatrice » — du côté du désir ou de l'attrait, ne retenant qu'une grâce « apaisante », c'est-à-dire essentiellement une grâce digne. L'équilibre n'est atteint qu'au niveau de notre n. 41.

40. Nous traduisons littéralement, mais il paraît difficile de donner le même sens à l'une et l'autre occurrences du mot nature dans la phrase. Cf. notes 23 et 33, où nous relevions déjà l'indétermination du terme. Supprimer = *aufheben*.

41. Peut-être l'alinéa le plus important de l'essai, posant l'identité des deux concepts. La *N.A.*, t. XXI, p. 230, dit ici excellemment : « Il ne saurait être question de supposer que dans la belle âme l'éthique se borne à se masquer esthétiquement et inversement, dans la dignité, l'esthétique à se masquer éthiquement. C'est bien plutôt la possibilité de l'homme d'atteindre à la dignité qui seule rend en général la grâce déterminable comme grâce, permettant de distinguer la forme authentique du phénomène de la forme inauthentique. Un monde où il n'y aurait que de la grâce serait certes un paradis, mais où ne pourrait se manifester la destination de l'homme à la liberté; un monde où il n'y aurait que de la dignité serait un monde non racheté (*unerlöst*), un monde sans réconciliation. Grâce et dignité s'exigent donc mutuellement, même si leur union dans un homme ne peut jamais que rester un idéal ».

42. Schiller va citer l'édition de 1776 de l'*Histoire de l'art dans l'Antiquité* de Winckelmann. Cf. la 15^e des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, *in fine*.

43. Kant dit exactement (*Kr.d.U.*, § 27) : « Le sentiment de l'inadéquation de notre pouvoir, etc... ».

44. Dans cette liquidation explicite du sentiment de respect culmine sans doute l'infidélité *littérale* à Kant. Sur l'essence du respect kantien, v. les admirables pages de Heidegger dans sa *Gesamtausgabe*, t. XXIV, p. 185 sq.

45. Personnages de *Soliman II* de Favart, discutés par Lessing dans sa *Dramaturgie de Hambourg*.