La culture : modèle, formation, exercice ?

Comment faciliter l'acquisition de belles mœurs ?

Par Christian Ruby

Une lecture actualisée des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, publiées par Friedrich von Schiller (1759-1805) en 1795.



Un jugement moral étroit ne cesse de condamner la culture contemporaine parce qu'elle n'engendrerait que des lieux communs. Il voue aux gémonies l'absence de véritable culture chez nos contemporains. Dans la bouche de ces imprécateurs, la déploration et le ressentiment à l'égard des pratiques et des institutions culturelles passent pour des sentiments positifs. Avec ces jugements, la théorie contemporaine de la culture s'enferme dans l'idéologie régressive d'une « fin de la culture », dans une angoisse de décadence attelée à défendre un idéal de culture désormais absent. Mais, chacun le constate, une telle fin de partie est décidément interminable, les affaires culturelles persévèrent et prolifèrent – et pas nécessairement en mal -, même si beaucoup attendent un sauveur. Peu d'entre ces « philistins de la culture » sont prêts à reconnaître

qu'ils ne jugent l'état de la culture de cette manière qu'en érigeant un monument à « la » culture, en reconstruisant un passé mythique, à l'aune duquel ils se permettent de soutenir : « c'était mieux avant ! » Ce passé mythique si souvent célébré n'a pourtant d'autre réalité qu'une *culture modèle*, articulée à une théorie de la transmission (et non de la formation) selon laquelle il importe de transmettre des contenus, fixés une fois pour toutes, auxquels s'identifier, hors de quoi tout sombre dans l'insignifiance.

Afin de nous extraire de cette atmosphère, il faut bien le dire, pesante, il convient d'élaborer les moyens d'une prise de distance avec notre présent et ses discours, et par conséquent de recourir à des études précises susceptibles d'éclairer à la fois les nostalgies les plus grossières et quelques projets sur lesquels nous pourrions rebondir. À cette fin, nous voudrions proposer ci-dessous une brève analyse, décalée, d'une des figures historiques de l'homme cultivé. Celle qui fut élaborée, pour l'humanité moderne, par Friedrich von Schiller (1759-1805), dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794)[1]. Encore faut-il insister sur le fait que, si elle nous intéresse, ce n'est pas à titre de référence sacrée ou patrimoniale. C'est plutôt au regard de l'une de ses contradictions. Si, selon Schiller, la culture (*Bildung*, le mouvement de se dépasser ou d'élever le sensible à l'universel ; et *Kultur*, le devenir des moeurs) a une incidence indirecte sur les mœurs – en tant qu'intermédiaire, elle réalise l'harmonie intérieure du sujet moderne cultivé, en calmant ses violences potentielles, puis lui procure de l'énergie en direction de l'éducation morale et de la liberté -, c'est parce qu'elle a le statut d'une *culture formation*. Mais son ancrage dans une anthropologie spécifique et une certaine conception de l'État finit par la dissoudre dans une *culture modèle*.

Le travail de confrontation entre ces deux manières de concevoir la culture constitue ici l'élément clef du rebond que nous souhaitons organiser. Nous allons donc relever ceci : d'une part, les imprécateurs jouent sur cette contradiction de la modernité (la culture : modèle et/ou fin). D'autre part, le choc entre une conception de la culture modèle et une conception de la culture formation laisse une place pour une autre conception de la culture : une *culture exercice*. Voilà qui revient à affirmer, simultanément, ceci : si on dénoue les liens noués par Schiller entre (son) anthropologie et (sa théorie de la) culture, puis entre culture

et politique, on se donne sans doute les moyens de redéfinir complètement l'homme cultivé.

La tâche de la culture.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler, tout d'abord, quelle place la culture occupe dans cette pensée et quelle tâche (*Die Aufgabe der Kultur*, L. 13, 23) est à sa charge. Le Prologue de son auteur au drame du Camp de Wallenstein (1799) est sans équivoque à cet égard. À l'occasion de la rénovation de la salle de spectacle de la ville de Weimar, Schiller précise que la question de la culture demeure centrale dans son projet d'éducation esthétique de l'homme (qui vise autant à épurer l'art qu'à ennoblir l'existence), si tant est qu'on soit capable d'en examiner les ressorts aussi bien au niveau de l'institution (le cadre qui dispose l'esprit), qu'à celui des auteurs, des œuvres et enfin du public. C'est grâce à la réunion de ces quatre éléments que la culture peut ébranler le spectateur de la Trilogie Wallenstein tant dans sa nature sensible que dans son être raisonnable. Bref, la culture éduque.

Sous réserve d'admettre une identification de la culture à l'esthétique, nous allons y revenir, on entrevoit parfaitement, ici, la ligne générale d'un projet dans lequel la culture définit ce qu'il y a de plus spécifiquement humain (l'éducation), et une œuvre (*Geschäft*) des plus audacieuses dans les voies si nécessaires de l'écart avec la nature. Car, au fond même du problème de la culture, Schiller nous fait voir un abîme creusé par lui, et d'ailleurs par toute la systématique anthropologique de son époque, l'affleurement toujours possible de la nature dans chaque être humain, individuellement, quand il ne s'agit pas d'une humanité qui pourrait n'être encore que nature (L. 6, 10, 26). L'artifice culturel circonscrit véritablement une existence, individuelle ou collective, qui demeure assiégée par son opposé (la nature, *Die Tierheit, Die Leiter der Natur*, L. 3).

Qu'on soit un individu ou une cité, finalement, le problème demeure identique, à l'échelle près. L'existence individuelle n'est pas donnée, elle est à élaborer à partir d'un donné, la nature. Elle requiert un effort d'éducation, la culture ; l'effort de se mettre, grâce à des changements imposés à la nature, en harmonie avec soi-même. L'existence ne saurait s'enfermer dans une quelconque satisfaction

immédiate naturelle. Elle doit opérer l'unification (c'est le mode de la raison, la réconciliation, z*usammenfallen*, L. 4) du multiple (c'est celui de la nature, de son arbitraire, de son égoïsme). Dans ce dessein, elle peut s'appuyer sur la culture qui lui donne les moyens de réunir les opposés (l'un et le multiple). De même, dans la cité (L. 4, c'est un parallélisme, repris L. 27), la constitution n'a pas d'autre rôle que de déterminer les moyens de l'harmonie du corps politique divisé et de réaliser une totalité organique. La culture d'État, c'est-à-dire la constitution, démêle les combinaisons inappropriées et déploie l'accord (*Die Übereinstimmung*, L. 4) qui permet de surmonter la division rigoureuse des classes (*Die Absonderung der Stände*, L. 6). En somme, nonobstant le changement d'échelle, la quête de l'harmonie, de la grâce et de la réconciliation, par la culture, est le véritable but, puisque ces dernières fournissent la souplesse nécessaire au développement de la moralité et de la liberté.

Que l'on puisse rédiger toute une œuvre autour de la question de l'unité du sujet humain grâce à la culture (*mit sich einig sein*, L. 4), telle est l'originalité de Schiller. Son parti pris mérite d'autant plus d'attention. Car, pour autant, l'éducation procurée par la culture n'est pas une fin en soi. Elle ouvre, en revanche, fort bien, sur une problématique de l'homme complet encore à réaliser. La culture se borne à placer l'homme au seuil de l'infini (du divin), c'est-à-dire au seuil de l'idée de son humanité achevée (L. 11, 14, 21, 22). Ce n'est pas son moindre effet de participer à la constitution de l'homme du monde (*Der Gesellschafter*, L. 10) ou du citoyen du monde (autonome), à partir de la médiation réciproque de l'homme des besoins ou homme physique (*Der physische Mensch*, L. 3) et de l'homme moral (*der sittliche Mensch*) et politique. Mais elle ne réalise pas elle-même l'infini.

Qu'est-ce qu'un homme cultivé ?

Concentrons-nous alors sur cette question si délicate de l'homme cultivé (*Der gebildete Mensch*, L. 4) et du goût cultivé (*Der gebildete Geschmack*, L. 10), c'est-à-dire du sujet unifié, au cœur de la modernité. Quels que soient les moyens utilisés pour la formation qui y correspond, nous y reviendrons, l'homme cultivé est un homme actif vis-à-vis de soi. Il n'attend rien d'une transcendance (culture séculière). Il acquiert par lui-même un caractère noble qui le prépare à la

moralité et à la liberté. S'il n'est pas un homme sublime, acteur de l'histoire (au sens hégélien), il a toutefois du caractère, il déploie le « bon ton » dans lequel s'allient les sens et la raison, l'inclination et le devoir. Il est autonome, en vérité, presque libre, si la liberté dépendait (entièrement) de la culture.

C'est ici que les choses prennent un tour spécifique. La situation de la culture risque de devenir une énigme si on n'examine pas cette anthropologie qui en dicte ou soutient le rôle. Rien de moins surprenant que de constater d'ailleurs que cette anthropologie nous livre une des versions possibles des théories de l'unité de la nature humaine ou de l'opposition nature-culture.

L'homme cultivé ne se livre qu'au terme d'une éducation au cours de laquelle les deux pulsions (*Der Trieb*) opposées, constitutives de la nature humaine, sont réciproquement déterminées et réconciliées : l'une, la pulsion de la nécessité, du besoin, en sa multiplicité même, et l'autre, la pulsion rationnelle unifiante (*Der künstliche Mensch*). La première dessine en l'homme un caractère sentimental naturel, violent, égoïste, et, pour ne pas demeurer telle, requiert une formation du sentiment (*Eine Aussbildung des Empfindungsvermögens*, L. 8). La seconde mène à des réussites rationnelles qui risquent toujours d'épuiser l'existence, en la rendant uniforme, si elle n'est pas assouplie. Et l'une et l'autre se font obstacle, puisque l'homme « sauvage » (*ungebildet*) naît de l'hégémonie des sentiments sur les principes (c'est l'exemple de l'homme d'affaire, L. 6), tandis que l'homme « barbare » se manifeste lorsque les principes ruinent les sentiments (c'est le cas du penseur abstrait).

De l'homme cultivé, que dire de plus, sinon qu'il est l'individu en lequel la réconciliation des pulsions s'est accomplie. Il devient sujet. Et cette réconciliation n'est certes pas donnée d'avance. Nul ne naît homme cultivé ou sujet. Il convient de déployer des efforts intenses pour le devenir. Apaiser et réfréner les pulsions en lui, voilà ce que l'humain doit réaliser, afin de devenir un homme cultivé. Devenir « majeur », écrivait déjà Immanuel Kant (et les allusions à Kant sont constantes et assumées dans les Lettres), ennoblir les pulsions, écrit Schiller, dans tous les cas, il faut agir, agir sur soi. Pourquoi ne dirait-on pas : apprendre à « se modeler » ? Voilà qui justifierait la suggestion de Schiller : l'homme cultivé doit se façonner soi-même comme œuvre d'art, puisqu'il se travaille soi-même,

devenant à lui-même sa propre matière, apprenant à se déterminer (L. 4).

Toutefois, si nous considérons avec beaucoup d'attention la figure prêtée à cet homme cultivé, nous ne pouvons oublier, répétons-le, que cette formation ne constitue qu'une étape dans un cours plus vaste. L'exercice de culture n'est pas une fin en soi. Il rend l'humain disponible pour la morale et la politique, car l'homme cultivé n'est encore ni l'homme moral ni l'homme politique. En sorte que l'éducation esthétique de l'homme se place au-dessus de l'éducation physique et sensible (esthésique2) mais en dessous de l'éducation morale et politique. Schiller n'est pas pour rien contemporain de la Révolution française, qui l'oblige, contre Kant, à rappeler la fonction incontournable de l'homme politique, celui pour qui l'histoire n'est pas un spectacle qui se déroule devant lui afin de lui inspirer un enthousiasme pour le progrès moral de l'humanité, mais un champ d'affrontement dans lequel il convient éventuellement d'intervenir pour en modifier le cours.

Comment devient-on un homme cultivé ?

Nul autre problème, finalement, que celui de l'éducation (*Ausbildung*, L. 6), celui du chemin qui conduit de l'arbitraire (*Die Willkür*) et la sécheresse à la délicatesse (*Die Delikatesse*) et à la générosité (*Die Gosszügigkheit*, L. 10). Nous venons de voir que la nature humaine est composée de deux pulsions, ses seules forces motrices essentielles, lesquelles ont d'ailleurs été explorées, par Schiller, à des titres divers et selon des problématiques divergentes, dans son théâtre (Les Brigands, la trilogie Wallenstein, Guillaume Tell). Par la conscience qu'il prend de sa constitution et des effets de ces forces, l'être humain comprend qu'il doit entrer en accord avec soi-même. Et comment mieux y procéder qu'en utilisant les dispositions natives et en les faisant jouer les unes contre les autres ?

Néanmoins, ce problème de l'éducation est conçu en termes d'élévation (*sich erheben*, L. 3, 4). Voyons, en premier lieu, dans cette conception un avantage évident : Schiller tente par tous les moyens de ne pas tomber dans l'ancien piège d'une thèse sacrificielle (*Die Aufopferung*, L. 3, 4, 6), selon laquelle l'éducation de l'homme s'apparenterait exactement à la correction d'une faute.

La nécessité de s'appuyer sur la violence pédagogique est le point vulnérable d'une telle thèse (sacrifice, aveu, péché, coercition). Aussi, Schiller en préfère une autre, esquissée déjà dans l'idée d'ennoblissement (*veredeln*, L. 9) réciproque des pulsions. Certes, cette autre thèse substitue une métaphysique de la nature à une métaphysique de la faute, mais elle offre provisoirement les moyens de penser concrètement la maturation humaine, dont Schiller attend qu'elle enlève au caractère naturel son arbitraire et au caractère rationnel son abstraction.

Autrement dit, Schiller relie son anthropologie et sa perspective politique grâce à cette éducation-élévation promue par la culture, dont résulte en premier lieu un système de distinction. C'est, en effet, en observant les deux manières de refuser d'être un homme cultivé, tantôt l'homme sauvage (sensible, égoïste, violent, aveugle), tantôt l'homme rationnel (logique, abstrait), qu'il se consacre à la recherche des moyens de dissolution de ces attitudes unilatérales. L'homme qui est capable de tant de violence, l'homme qui est capable de tant d'abstraction, se perd, fût-ce avec délices, dans une délectation vaine. Au milieu d'eux, l'homme cultivé se consacrera donc à trouver un accord entre les deux pulsions contraires. Dans l'incompatibilité ordinaire, il cherchera la voie d'un troisième caractère.

Ce caractère, frappé au sceau de la réconciliation des antagonismes de la pulsion de la nature et de la pulsion de la raison (*Dieser Antagonism der Kräfte ist das grosse Instrument der Kultur*, L. 6, 7, 13) forge un esprit de l'ordre le plus relevé. L'amour de la limitation réciproque, la passion pour la forme vivante, attachent la culture à l'exercice de la plasticité, des modulations morphologiques, et de l'équilibre des puissances dans le jeu (L. 14) des contraires. À ce titre, la culture n'est pas force mais forme, elle engendre des rapports et requiert des exercices constants.

Le contenu de la culture.

Sans doute n'est-il pas téméraire de voir que l'homme cultivé, l'homme par conséquent de la *Bildung* schillerienne, tient à une idée de l'humanité. Schiller est profondément pénétré du sentiment d'une harmonie envisageable de

l'humanité pour peu que chacun fasse l'effort de se cultiver.

Au cœur de cette culture, il n'exclut pas totalement qu'on puisse faire quelque chose avec les sciences (encore, celles-ci sont-elles trop divisées, L. 6, 9), mais il fait directement honneur au bel art (*Die Schöne Kunst*, L. 9), parce qu'il lui offre les moyens d'approfondir cette question de la plasticité et du jeu qui fait le fond de sa thèse. L'idée de supposer en l'homme une troisième puissance, sans contenu, mais animée (ludique, vivante, combinant le lien et l'écart), est de celles qui témoignent de la cohérence du propos, puisque le couple nature-culture exclut tout supplément. En revanche, Schiller donne un exemple net des difficultés auxquelles cette pensée s'expose. Toujours est-il que la culture consiste donc (*Seine Kultur wird also darin bestehen*, L. 13) en une double série d'exercices d'assouplissement et d'accord, qui doivent rendre effective la limitation réciproque des pulsions, développer les virtualités humaines, la mobilité, la personnalité de chacun, en vue de l'autonomie et de la liberté.

Schiller professe en un premier temps le déploiement d'une culture esthésique, d'une *physische Bildung* (contrôle de la violence), et d'une éducation des sens (du cercle de la vie sensible, L. 24), dont le mérite doit être de donner sa juste place à la sensibilité, cette faculté réceptrice grâce à laquelle nous pouvons faire du monde un objet pour nous (et éviter de nous perdre dans le monde) et saisir de la permanence dans le temps (L 12, 23, 24). Des exercices décisifs s'imposent à la sensation, afin de lui donner des moyens, afin de l'empêcher de tomber dans l'impuissance de réaliser des buts. On en attend modération et amplification (L. 13), tout autant qu'une mise en œuvre d'une force active déterminée capable d'appréhender toutes choses dans l'espace et le temps (L. 19). Cette culture esthésique est circonscrite par quelques traits : la maîtrise progressive des apparences (habits), le goût de la toilette (L. 26), puis les essais de présentation de soi, l'intériorisation des règles par harmonie dans les gestes et les paroles, et le penchant à l'imitation artistique. Elle est destinée à faire soupçonner progressivement qu'existe un idéal plus élevé que la simple réalité immédiate.

Dans un deuxième temps, reprenant le problème exactement à ce point de développement de la pulsion artistique, Schiller fait droit à une tout autre

composition qui donne pleinement son sens au titre de son ouvrage. Il s'agit de la culture esthétique, dont il convient de préciser tout de suite qu'elle n'est pas immédiatement identifiable à la culture artistique (L. 27, sur le goût rudimentaire). La culture esthétique (*Die schöne Kultur*, L. 10) correspond à une éducation progressive de l'imagination et du jugement qui commande l'accès à l'harmonie de soi. Cette *Aesthetische Bildung* (L. 8), ou ce goût cultivé (L. 10, 27), a pour tâche d'abolir et de conserver tout à la fois les déterminations déjà prêtes, c'est-à-dire qu'elle a pour tâche de forger en l'homme cette disposition intermédiaire entre les pulsions, dans laquelle sensibilité et raison restent simultanément actives, mais par leur limitation réciproque s'ouvrent sur une déterminabilité réelle et active. En résultent la « grâce de la parole », la délicatesse et la générosité dans la conduite, la capacité à être agréable, la danse et la mélodie (L. 10, 27).

Bien sûr, contribuent ensuite à cette éducation esthétique, à la formation de cette pulsion de jeu, les œuvres d'art qui peuvent maintenant entrer en scène. L'homme, en se confrontant aux œuvres d'art, sous le mode classique du face-à-face, devient actif, sans que soient suscitées en lui des considérations morales ou politiques. Il est mobilisé, et ému en quelque sorte par la découverte, à l'occasion de la rencontre avec l'œuvre, du sentiment d'être (un) humain (L. 15). Cette phase de l'éducation culturelle est particulièrement vivante. Schiller la détaille longuement dans la Lettre vingt-deux, travaillant en particulier sur la question des effets de l'œuvre sur le spectateur (*ein so grosser Effekt*, L. 10) : tension et détente. En relisant cette Lettre, le lecteur s'avisera aisément du lien entre la pulsion de jeu et la plasticité de l'œuvre. La puissance de l'art, de la beauté, la force de la forme, ou la forme donnée à la force, contribuent, selon cette doctrine, à rendre le spectateur actif, du point de vue esthétique.

Voilà donc en quoi consiste la culture, pour autant qu'elle réalise en chacun la « suprême plénitude d'existence » (L. 13), avant d'ouvrir la voie à l'étape suivante : l'éducation morale et politique (*Der moralische Bildung*, L. 10).

Les fins de la culture.

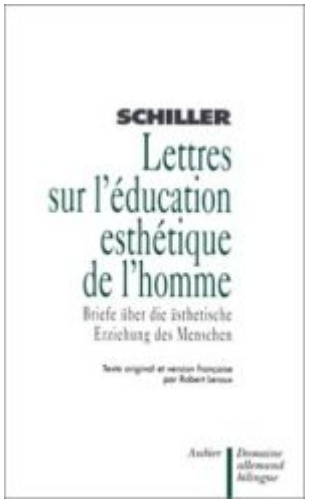
Cette éducation schillerienne est donc une éducation particulière, même si elle ne se départit pas de traits assez classiques. La reconstitution que nous venons d'opérer a tenté toutefois d'en restituer les singularités. Achevons donc ce parcours, avant d'insister sur quelques points critiques.

Toute l'éducation et la culture sont concentrées dans l'activité de réalisation d'une harmonie, dans la mise en forme (*Die Bildung*) de celle-ci. Mais il y en a, en vérité, deux réalisations possibles, nécessaires et successives. Une réalisation individuelle, dans laquelle la culture se donne pour intermédiaire entre la nature et la morale (*Der ethischen Mensch*) ou la politique. Une réalisation collective, dans laquelle la culture se donne comme exercice essentiel favorisant la réalisation d'un État harmonieux, en l'occurrence esthétique.

La première fin, en effet, de la culture, est à considérer dans toute son ampleur. La culture préside à la genèse d'un état esthétique en chaque individu. Là où les deux pulsions antagonistes font obstacle à l'humanité de l'homme, chacune poussant ses limites au-delà de son champ et envahissant le domaine de l'autre, la culture s'exerce à les lier, à les accorder, à aménager par conséquent une transition vers la liberté. La culture esthétique fait de l'homme un être humain, en état de décider librement ce qu'il veut devenir (L. 20). En tentant d'être soi-même par soi-même, en s'exerçant constamment (en jouant), l'homme acquiert l'autonomie (*Selbständigkeit*, L. 13). Il s'unifie sans détruire ce que lui donne la nature, il ne sacrifie rien, mais il s'élève à la grandeur que manifeste en lui l'Idée de l'humanité. La fin de la culture est donc, en premier lieu, un état esthétique, l'harmonie et l'unité vivantes, la totalité harmonieuse en soi.

La seconde fin de la culture nous porte vers un autre registre. Elle ouvre sur le politique. L'homme cultivé peut désormais songer à réaliser une cité sur le modèle d'une totalité harmonieuse, à proposer de réconcilier (*Zusammenfallen*, L. 4) les puissances antagonistes de la cité. D'un mot, s'il sait se faire législateur de soi, s'il a eu accès au concept d'humanité, il peut prétendre légiférer pour la cité, et lui garantir un État durable. Totalité et perfection changent d'horizon. Il s'agit maintenant du monde politique (*Der politischen Welt*, L. 8), de la législation du « tout de la collectivité » (L. 7), et de la réalisation d'un tout organique, l'État, réalisation en l'absence de laquelle l'État demeure mécanique, extérieur aux

citoyens (L. 6).



Le recueil des Lettres de Schiller s'achève ici. La société politique fait valoir son droit là où s'achève le processus de culture esthétique de l'être humain, parce que ce dernier en est la condition (L. 4, 7). Il a élevé l'individu de la brutalité jusqu'à l'ordre du devoir et de la liberté, il l'a unifié. Il a imposé la réconciliation des pulsions de la nature humaine par l'introduction du jeu en l'homme, préalable au dessein de l'État. L'homme est devenu sujet de soi-même. L'esthésique, l'esthétique et l'artistique peuvent donc laisser place à la morale et à la politique. La législation intérieure fait place à et fonde la législation extérieure. Mais le règne nouveau de la politique, de l'État, correspond aussi à la réalisation d'un édifice d'enchantement qui clôt définitivement le raisonnement schillerien.

Une autre éducation esthétique?

Poussons maintenant un peu plus loin la question. Nous savons ce que Schiller veut nous enseigner. Nous savons que la question de la culture demeure actuelle. Mais nous voyons d'autant mieux quelle distance sépare ces deux âges culturels extrêmes. D'autant que les industries culturelles, l'école et, en France, le ministère de la culture, introduisent des éléments supplémentaires dans le débat portant sur la culture et la définition de l'homme cultivé : la fragmentation, l'inachèvement, le mélange.

Permettez-moi donc pour terminer de situer clairement les points sur lesquels il nous appartient de rebondir, surtout si nous souhaitons redéfinir pour notre époque la figure de l'homme cultivé. En procédant à ce dernier relevé, nous comprendrons d'autant mieux que les discussions portant sur la culture n'ont de sens que si on pose la question de ce qu'est la culture. Cela revient simultanément à mettre en discussion les frontières qui séparent ce qui est considéré comme culture et ce qui n'est pas considéré ainsi. Et cela oblige à remettre en mouvement un ensemble de notions permettant d'envisager la co-élaboration d'un nouvel édifice culturel.

La perspective de Schiller nous a servi d'amer pour la réflexion. Mais, nous ne pouvons plus maintenir les liens noués par lui entre son anthropologie et sa théorie de la culture, puis entre cette théorie et sa conception de l'État. Car, sa théorie de la nature humaine, relue après le déploiement des sciences sociales, n'est plus convaincante. Elle mène à une opposition simpliste (nature = violence = inhumain versus culture = accord = humain). Telle est d'ailleurs la conception qu'on se fait habituellement de l'homme, dans une théorie dualiste de la nature humaine, qu'elle se perd dans des distinctions qui ont un ressort social plutôt que pédagogique. De surcroît, la culture n'y a qu'un rôle médiateur, tandis que le style de sa politique n'est pas sans nous installer dans une sorte de fin de l'histoire : la culture formation se dissout ainsi dans la culture modèle. Sur ce dernier plan, Schiller n'a pu se résoudre à dépasser la contradiction moderne qui met en tension une visée processuelle et la conception d'un absolu.

D'une certaine façon, ce premier constat revient à affirmer que toute théorie de la culture repose sur une anthropologie et que nos conceptions de la politique sont largement bridées par les modèles : civilité-incivilité, transmission-séparation, dissolution-unité ou déchirement-unité.

Évidemment, nous ne sous-estimons pas l'apport de Schiller (pas plus que celui de tant d'autres). Il a travaillé à transférer sur terre l'idéal que les anciens plaquaient au ciel (L. 8, 24). Son couple nature-culture passe outre la référence à Dieu. Mais ce n'est pas sans aboutir à la définition d'un sujet cultivé législateur de soi, mais législateur tout seul, et bridé par une fin. C'est d'ailleurs encore de cette perspective que s'inspirent les tenants actuels d'une théorie du sublime (ou

du symbole héroïque) en matière de formation et de culture.

Néanmoins, il peut en être autrement. D'abord, nous savons que nous existons sur terre, sans tension vers le ciel. Nous savons qu'il n'y a rien d'autre que la terre. Nous savons non-moins que le couple nature-culture n'est pas pertinent, puisque seul l'humain peut devenir inhumain. C'est donc dans la culture qu'il faut chercher à la fois les sources d'un dépassement (et non d'une élévation) et les sources de l'inhumanité de l'humain.

Il en résulte que la culture serait bien mieux définie si on en restait systématiquement à des caractéristiques dynamiques. La culture consiste en une formation des femmes et des hommes à la capacité à demeurer debout en toutes circonstances. Elle déploie des règles qui multiplient la puissance de leur existence. Elle favorise l'attention aux œuvres humaines (toutes œuvres et toutes activités), dans leur proximité comme dans leur altérité. La culture est une tâche infinie, puisqu'elle n'a d'autre objet que de susciter l'enthousiasme pour des mondes à construire, cet enthousiasme fût-il accompagné par le doute, mais si possible, jamais, par le ressentiment. Autrement dit, en référence à des œuvres, on dira que la culture, c'est toute œuvre, discours ou pratique qui interroge les règles établies, met le sujet à l'épreuve des autres pour mieux sortir de soi. La culture est essai perpétuel qui met perpétuellement en danger des règles à refaire.

La culture est donc exercice, exercice de soi, soulevé par les autres. Et l'homme cultivé, c'est celui qui sait se mettre en quête de la règle qui a pour foyer la nécessité de son recommencement. La culture esquisse en permanence des espaces de débat critique, au sein desquels il devient impossible de parler de la culture en en ruminant pauvrement les variantes mécaniques possibles (médias, modèles, etc). Misère de ces philosophies qui enferment la culture, au lieu de la rendre aux exercices grâce auxquels nous réapprenons sans cesse à nous libérer de nous-mêmes !

Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1996.

Résumé

Un jugement moral étroit ne cesse de condamner la culture contemporaine parce qu'elle n'engendrerait que des lieux communs. Il voue aux gémonies l'absence de véritable culture chez nos contemporains. Dans la bouche de ces imprécateurs, la déploration et le ressentiment à l'égard des pratiques et des institutions culturelles passent pour des sentiments positifs. Avec ces ...

Notes

1 L'ouvrage de Friedrich von Schiller que nous commentons, est lu et référé dans l'édition française bilingue : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992. Les renvois s'organisent ainsi : L suivi d'un chiffre indique le numéro de la Lettre en question. Les termes allemands originaux sont donnés entre parenthèses pour faciliter le repérage dans le texte.

2 Sur ce terme, voir Christian Ruby, *A la recherche d'une éducation esthésique*, Cerfee, N°17, 2001, Montpellier.

Bibliographie

Franck Fischbach, « Schiller », in *Kairos*, n°13 (1999), p. 45 *sq*.

Aron Gurewitsch, *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie des sittlichen Gefühle*, Würzburg, 1987.

Victor Hell, *Friedrich von Schiller*, Paris, Aubier, 1974.

Axel Honneth et Urs Jaeggi, *Arbeit, Handlung, Normativität*, Francfort-am-Main, 1980.

Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1985.

Herbert Kuhn, *Die Vollendung der klassischen deutschen Asthetik durch Hegel*, Berlin, 1931

Jean-François Lyotard, *Au Juste* (titre repris d'une ode de Schiller), Paris, Galilée, 1997.

Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1996.

Friedrich von Schiller, *Textes esthétiques, Grâce et dignité*, Paris, Vrin, 1998.

Friedrich von Schiller, *Wilhelm Tell*, Berlin, Bibliothek der Erstausgaben, 1998.