



HAL
open science

R.H. LOTZE: Sur le concept de beauté (1845)

R.H. Lotze, Charlotte Morel

► **To cite this version:**

R.H. Lotze, Charlotte Morel. R.H. LOTZE: Sur le concept de beauté (1845). Boccaccini, Federico. Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XXe siècle., Peter Lang, 2015, 978-2-87574-278-0. hal-01224608

HAL Id: hal-01224608

<https://hal.science/hal-01224608>

Submitted on 10 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

R. H. LOTZE – *SUR LE CONCEPT DE BEAUTE* 1845

Note de traduction

Certains passages de ce texte, originellement publié dans les *Göttinger Studien* (1845, 2, p. 67-125), n'ont pas été traduits ici : l'indication en est donnée entre crochets avec le résumé du passage et la pagination de la reprise ultérieure du texte dans les *Kleine Schriften* de Lotze (vol. 1, Leipzig, Hirzel, 1885, p. 291-341).

La même pagination est indiquée entre crochets dans le cours même du texte traduit.

Certains termes allemands sont indiqués entre parenthèses à leur première occurrence dans la traduction, lorsque celle-ci pose une valeur conceptuelle structurante, pose éventuellement un problème terminologique spécifique ou encore fait écho à d'autres termes – afin que le lecteur germaniste ait alors la ressource du texte original. Quelques notes spécifiquement tournées vers des points de traduction signalent la récurrence de certains termes ou encore les variations au sein d'un réseau de termes.

Cette traduction a été publiée dans le volume *Lotze et son héritage* (dir. Federico Boccaccini, Peter Lang, 2015), mais avec un problème d'édition dans la présentation du texte qui nécessite une version corrigée pour le lecteur (le résumé des passages non traduits y apparaît comme s'il s'agissait au contraire du titre de ce qui suit). Je restitue ici aussi les autres corrections qui n'ont pas pu être prises en compte avant la parution.

Ch. Morel
CNRS, UMR 5037

I.

[P. 291-293 : la « considération scientifique du beau » s'effectue à partir de l'art plutôt que du beau naturel]

Toutefois, même dans les tout premiers moments de son instruction, le genre humain ne manqua pas de se forger sa propre façon d'interpréter la beauté de la nature. Et ceci, à ses yeux, ne pouvait se limiter à ce qui semble devoir constituer la base de l'approche scientifique de notre temps : énoncer sous la forme (*Gestalt*)¹ de concepts élémentaires et

¹ Même terme en I, [295], [297], [298], [299] (« formes de la transition, de l'amalgame et des oppositions »), [300] (« formes spatiales », « figure chère »), [301], [302], [303] sauf indication contraire, [304] ; II, [305] (1^{re} occurrence), [307] (« forme et conformation », *Gestalt und Einrichtung*), [308], [310] ; III, [312], [313], [315] ; IV, [319], [320], [321], [322], [331], [333] ; en français dans la traduction, « forme » peut aussi renvoyer à *Form* – par exemple I, [293] pour « formes inertes », IV, [324] pour

dépouillés le fondement du beau, du sublime, de l'effroyable, tous susceptibles de bouleverser notre âme et sa sensibilité (*Gemüt*)² à travers la variation des phénomènes. Bien loin de telles aspirations dont elle était d'ailleurs incapable, cette époque interprétait le donné [293] en recréant à neuf ce dont l'interprétation était en son pouvoir. Elle ne détachait pas l'intimité vivante du sentiment, issue de l'impression exercée par le beau, des formes inertes de l'objet qui s'était avéré capable de le³ produire en nous ; bien au contraire, saturant toute l'extériorité d'une vitalité d'emprunt, elle pouvait transférer la douleur, la félicité de l'esprit sujet de la jouissance (*Genuss*) sur le monde qui fait l'objet de cette jouissance. L'objet beau n'était beau que pour une seule raison : parce que, vivifié par l'âme (*beseelt*), il pouvait jouir en lui-même de ces mouvements que sa contemplation devait faire résonner dans la sensibilité d'autres âmes. C'est ainsi, créatrice à même ses interprétations, que l'ancienne pensée mythologique échappait aux doutes affectant l'approche scientifique ; elle aussi, bien sûr, aimerait pouvoir reporter⁴ conjointement sur le bel objet tout l'émerveillement du sentiment que ce dernier suscite en lui : mais elle doit pourtant s'avouer à elle-même que dans cette signification qui est la sienne, le beau ne peut résider que dans l'esprit sujet de la jouissance, non dans les rapports objectifs dont il jouit – rapports qui donnent comme innocemment, et sans qu'aucun mérite ne puisse leur en revenir, l'impulsion propre à engendrer plaisir et félicité. Et nous constatons dès lors ceci : même à l'époque la plus récente, un enthousiasme vivant dans l'approche du beau n'a le plus souvent de cesse que de doter tout élément de l'extériorité d'une vitalité qui le pénétrera tout entier⁵. Sans ce dernier trait il semblerait impossible de retrouver hors de nous encore, dans les objets, cela même qui recevrait du beau seul la dignité de se voir conférer une validité (*Gültigkeit*) sans limites⁶. De telles aspirations (*Bestrebungen*) auront toujours pour effet, particulièrement fructueux, d'aiguiser notre sens de la compréhension des beautés particulières. Car la signification et la valeur des mouvements affectifs (*Regungen*) qui animent notre intériorité, le cercle d'actions et de manifestations extérieures dans lequel, pour rejoindre la danse d'amour et de haine, de désir, de manque (*Sehnsucht*) et de satisfaction, se pressent d'entrer jusqu'aux traits les plus fins du

« forme extrinsèque » –, ou encore traduire une expression non conceptuelle. Le verbe « former » n'est pas corrélé non plus à *Gestalt* ou *gestalten* dans la traduction.

² Toute combinaison, dans la traduction, de « âme » et « sensible » rendra le terme allemand *Gemüt*, tandis que *Seele* est rendu par « âme » seule.

³ C'est-à-dire le sentiment.

⁴ Lotze utilise trois termes dans ce registre du « déplacement » : ici, *verlegen*. S'y ajoutent *übertragen* (ci-dessous ainsi qu'en [315], « transférer ») et *versetzen*, « transposer » : [303], [307]. On pourra se reporter à la note 21 sur le caractère central de l'empathie, que Lotze souligne d'ailleurs explicitement en II, [307]. Le vocabulaire du transfert affectif en est bien entendu partie prenante. On peut noter qu'il offre d'ailleurs une nuance différente que le vocabulaire construit autour du préfixe *mit-* : ce dernier pointe une activité commune, comme spontanément en place, en tout cas vécue comme telle, alors que les verbes du « transfert » analysent au contraire un point d'origine et un point d'arrivée dans ce résultat commun. Le préfixe *nach-* employé en une occasion dans le terme *nachgeniessen* (II, 307) donne encore une nuance : c'est l'objet qui apparaît à l'origine du transfert affectif qu'il suscite ; et c'est alors ici qu'on sera donc le plus près de la théorie de l'« *Einführung* » à laquelle il serait intéressant d'évaluer plus précisément la contribution de Lotze.

⁵ *durchdringend* : même terme en I, [303], II, [307], [310], IV, [332]. Dans la première de ces autres occurrences il est rendu par « partout prévalent ».

⁶ *übergreifend*. Terme également présent en II, [308] et [310].

phénomène (*Erscheinung*)⁷ en sa totalité, et dans laquelle apparaît comme au grand jour toute l'intimité de l'âme sensible – tout cela est tout à fait compréhensible à un esprit non prévenu.

[P. 293-294 : conséquences sur l'approche de la mythologie]

Sans doute, même les sensations (*Empfindungen der Sinnlichkeit*)⁸ les plus simples, l'éclat de la lumière et la luxuriance des couleurs, ne sont rien qui puisse s'attacher aux choses mêmes en tournant le dos à la conscience – au contraire il s'agit de phénomènes qui se trouvent placés sous la dépendance d'événements internes et externes, sans nous amener à une représentation de ces événements eux-mêmes. Mais de façon immédiate nous ne savons rien des ondes constitutives du flux lumineux, rien des états corporels internes qu'elles engendrent ; nous ne sommes pas en mesure de comparer l'objet tel qu'il se donnerait indépendamment de toute sensibilité, à la manifestation sensible que nous lui connaissons dans le phénomène ; dans cet univers, en définitive, nous sentons que nous ne pouvons que nous abandonner à cette nécessité innée qui est celle de notre nature. Toutes ces raisons expliquent que, du point de vue de l'appréhension immédiate, tout élément sensible est bien plus étroitement rattaché à l'objet – il est alors compté au nombre de ses qualités premières (*anhängende Eigenschaften*)⁹ – que ne peuvent l'être la beauté ou la laideur. Car à travers celles-ci l'objet ne nous est pas donné, mais son contenu, déjà posé sans aucune ambiguïté, se voit amplifié par le biais du jugement de goût dans lequel s'originent les valeurs (*werthgebend*)¹⁰ – et ce dans la mesure seulement où il reçoit l'énergie nécessaire à provoquer un état de plaisir spécifique, au hasard de ses rencontres avec une âme réceptive et sensible. Ici non plus, il est vrai, nous n'aurons rien de manifeste dans ce dont la médiation doit venir fonder la succession du plaisir et de l'impression, mais tout au contraire, ce qui en ressort pour notre ravissement paraît errer seul, à la dérive sur le miroir de la conscience. Toutefois nous croyons entrevoir (*ahnen*) que l'impression produite par le beau n'affecte pas seulement en nous une conformation intérieure permanente à laquelle nous n'avons aucun accès, [295] mais encore des tendances psychiques (*Strebungen*) et des mouvements affectifs de l'esprit qui est véritablement nôtre, et qui sont elles plus ou moins susceptibles d'atteindre à une conscience de soi distincte. En fait nous croyons entrevoir que tout ce à quoi la conscience a pour vocation de conférer une valeur ne doit pas trouver l'âme à l'état de repos, mais

⁷ *Erscheinung* sera rendu tantôt par « phénomène » (surtout au pluriel), souvent par une conjonction de l'idée de « phénomène » et de celle de « manifestation ».

⁸ Le terme *Empfindung*, *empfinden* garde en allemand une ambiguïté entre sentiment et sensation. Présent seul, je le traduirai par « ressenti » (-r) ; mais, comme ici, par « sensation » lorsqu'il est lié à *sinnlich* ou *Sinnlichkeit*.

⁹ Je traduis à la manière cartésienne cette expression que je n'ai pas trouvée répertoriée en tant que telle. Le terme *anhängend* est celui qui qualifie les « beautés adhérentes » selon la traduction reçue de ce concept kantien. *Anhaftend*, plus loin, sera du même coup traduit par « intrinsèque » (II, [305], [308]).

¹⁰ Même terme en I, 303 (*Werthgebung*), III, 315 et IV, 332. Lotze utilisera aussi l'adjectif *werthsetzend* : je n'ai pas conservé le parallèle des deux termes, mais réservé au second l'idée plus générale d'une « dimension axiologique » (II, 308).

d'élan¹¹, animé ou contenu. C'est là un point commun du beau et de l'agréable, et Kant déjà – lui à qui, s'agissant d'un examen du beau qui prétende vraiment au nom de pensée, on doit plus qu'on n'a coutume de le reconnaître aujourd'hui – voyait dans la beauté une adéquation entre les rapports inhérents à l'objet et le jeu de nos facultés de connaître. Alors que ce qui se contente de se conformer aux lois nécessaires de notre entendement ne s'attirera de notre part aucune reconnaissance particulière, nous devons considérer comme une faveur librement consentie par le destin les occasions dans lesquelles le donné présente de surcroît un ensemble de corrélations (*Zusammenhang*) qui viendront au-devant de notre désir (*Wunsch*) en se récapitulant en un petit nombre de pensées d'ordre supérieur. Il pourrait exister un monde où on ne pourrait identifier aucune espèce, en tant que formes propres à dominer la diversité, mais où tous les individus se côtoieraient sans pouvoir en rien se comparer ; or que ce qui existe soit non pas ce monde, qui semblera bien ingrat à la réflexion du penseur, mais au contraire celui qui se ramasse et s'unifie lui-même pour atteindre à de plus hautes réussites : voilà ce qui peut être l'objet même du plaisir désintéressé, qui se mue dans le sentiment du beau par sa relation au singulier et au divers. Ce n'est donc pas dans la concordance (*Zusammenstimmen*) entre l'impression et le cours encore en lui-même indifférent que prend notre faculté de connaître, que Kant faisait consister le beau – mais dans l'harmonie qui s'instaure avec une connaissance s'élançant vers son but.

Mais cessons de supposer des facultés de l'âme, et nous verrons disparaître avec elles l'idée d'une continuité et d'une autonomie dans le cours qui serait le leur ; désormais, ce avec quoi l'impression nouvelle qui viendra nous frapper devra concorder, ce ne sera plus cette activité déroulant éternellement d'elle-même son propre jeu, mais plutôt une série évolutive de représentations, sentiments ou tendances psychiques, ainsi surtout que leur structure et leur organisation. Pourtant cette conception me semble devoir rejoindre ce qui a été tenté, sinon accompli dans la doctrine kantienne. C'est ici, incontestablement, qu'on placera les frontières séparant [296] le beau de l'agréable. S'il suffisait, pour qu'un objet soit beau, que l'impression produite sur nous puisse se fondre sans résistance à n'importe quelle série représentative, et étant donné que la beauté peut se rapporter à des séries représentatives indiciblement dissemblables, dont l'apparition ne peut en outre avoir une quelconque pertinence que pour l'esprit singulier qui en accueille le développement : d'une part donc, cette beauté se verrait parfois attribuée à l'objet, parfois non, et d'autre part elle n'existerait jamais que pour tel esprit, et tel esprit seulement. Or nous prêtons à la beauté constance et continuité, ainsi, selon notre point de vue, qu'une validité (*Geltung*)¹² qu'elle ne doit qu'à elle seule ; en revanche les traits précédents caractérisent aussi bien l'agréable que l'utile. Ce dernier se structure comme un assemblage de séries représentatives et de séries de sentiments, purement rattachées aux circonstances, lesquelles certes trouvent leurs conditions suffisantes dans l'âme sensible singulière, mais en revanche, en aucun trait de leur essence, ne rejoignent la détermination générale de

¹¹ *streben, Streben, strebend* : la traduction essaie de rester autour du terme d' « élan ». *Strebung* quant à elle utilisera l'idée la tension, de tendre vers. S'y ajoute *Bestrebung* déjà mentionné.

¹² Il n'y a que peu d'occurrences du terme *Geltung*, que je signalons ici ainsi que p. suivante ; le texte utilise davantage le terme *Gültigkeit*. Faute d'avoir trouvé une distinction pertinente en français, j'ai dû me résoudre à traduire les deux termes de la même manière. Sans indication particulière ci-dessous « validité » traduit donc *Gültigkeit*.

l'esprit : il ne trouvera jamais qu'une norme entièrement variable, et le plaisir de l'harmonie passera lui-même aussi fugitivement que la situation de l'esprit avec lequel s'est instaurée une relation et un accord. En soulignant nettement pour notre jugement de goût la prétention à une validité (*Geltung*) universelle, qui doit lui conférer sa nécessité, Kant a parfaitement vu que le but auquel il nous faut rapporter le beau ne saurait se trouver dans un événement contingent – auquel, certes, rien ne fait obstacle dans les lois universelles régissant les opérations de l'âme, mais qui ne se voit pas non plus commandé par ces mêmes lois ; le modèle commun qu'il s'est proposé pour procéder à la comparaison s'est avéré solide, c'est celui du jeu d'une faculté de connaître, insufflé à tout esprit singulier par ce que sa nature a d'universel. Mais autant il n'a cessé de souligner cette prétention à la validité (*Geltung*) universelle, autant il eût dû considérer aussi combien elle s'est vue, non moins constamment, contrecarrée dans son aboutissement. Si les conditions réelles de l'acte par lequel nous jugeons et apprécions le beau (*Beurtheilung*)¹³ impliquent nécessairement en cela un aspect toujours différent, toujours divers, et si tout jugement en général prétend néanmoins valoir comme un acte auquel on reconnaîtra universellement une valeur, alors trouver en nous (*vorhanden*)¹⁴ une conformation propre à notre essence spirituelle, donnée comme réellement inébranlable, ne peut plus être le miroir qui renverrait le rayonnement émané de l'objet. On devrait trouver ici aussi, à l'identique, l'universalité que nous conférons aux lois du penser ; ou bien le beau devrait être lié à une impression donnée de façon aussi inaltérable [297] que ce qui se produit lorsque, pour une même structure des organes sensoriels, la même onde lumineuse produit partout la même sensation colorée. Or le jugement d'appréciation que nous portons sur le beau fluctue bien davantage que celui auquel donne lieu, le plus souvent, l'agrément sensible : précisément parce que celui-ci se rapporte à tout le domaine que détournent¹⁵ l'activité et les besoins corporels (et ce domaine est alors remarquablement étendu), on est en droit d'espérer trouver en chaque individu des conditions identiques qui le prépareront à l'accueillir. En conséquence de quoi il n'existe effectivement aucune disposition à ressentir le beau, et ce ressenti ne doit pas se rattacher dans l'esprit à des processus purement singuliers, afin de ne pas se voir indûment ramené à l'agréable – lequel flatte en nous des besoins parfaitement égoïstes ; comment mieux rendre compte de cela qu'en posant cette idée générale : en ce qui concerne nos tendances psychiques, le beau se rapporte à un état qui n'est pas universellement présent (*vorhanden*) en nous, mais doit pourtant l'être – un état qui ne passe dans la réalité effective (*sich verwirklicht*)¹⁶ que sous forme de fragments isolés, quand bien même toute âme sensible singulière sait faire d'elle un modèle à atteindre ? Mais si cette pensée permet d'éviter la confusion du beau et de l'agréable, elle semblera aussi le déporter excessivement du côté du bien ; quoique, à y

¹³ *Beurteilung* seul sera rendu par *jugement d'appréciation* ou expressions proches, ainsi distingué de *Urteil*, jugement.

¹⁴ Cf. note 27.

¹⁵ *Umriss* : plusieurs occurrences, rendues le plus souvent par « tracé » (notamment en I, [300]- [301], en association avec *Gestalt*), ou encore « contour » (IV, [324]).

¹⁶ Ce terme et celui de *Verwirklichung* seront toujours traduits par une conjonction de « réalité »/ « réalisation » et « effective » ; *Erfüllung*, *erfüllen* par « réaliser », « réalisation ». *Wirken* et *wirkend* garderont la nuance de l'effectuation (*wirkend* : efficient) mais *wirklich* et *Wirklichkeit* correspondront simplement à « réel, réalité ».

regarder mieux, ce soit non pas le beau mais l'esprit qui en jouit qui paraisse être, du fait même que celui-là l'en rapproche, en étroite parenté avec le bien.

Le déroulement de nos représentations est incontestablement subordonné à des lois universelles – planant impassibles au-dessus de toute forme qui en incarnera une réussite particulière ; mais même cette forme ultime (*Endgestalt*) qui met fin à tous les méandres dans lesquels s'engage ce déroulement psychique, la vitesse du flux qui l'entraîne et la direction vers laquelle les représentations et tendances psychiques singulières viennent s'appeler ou s'empêcher – tout cela ne peut dépendre que de la valeur que nous conférons à certaines d'entre elles, d'où elles tirent en premier lieu cette puissance et cette opposition, et grâce à laquelle elles pourront ensuite entamer ce jeu qui les amène à se repousser ou à s'attirer selon une légalité universelle. Nous n'avons pas vraiment besoin d'examiner ici quelles peuvent être les sources de cette distribution des valeurs (*Werthvertheilung*) ; il se peut que pour partie elles tiennent elles-mêmes à des facteurs corporels, mais elles tiennent plus encore à la teneur originellement morale de l'esprit – qu'au contraire nous ne devons pas dériver d'un dédale de représentations à la formation seulement contingente ; enfin, [298] en soi-même, elles tiendront déjà au domaine de la beauté libre, à une certaine tonalité (*Färbung*) et une certaine inclination attachées aux activités – une inclination qui sans doute par sa présence pourra constituer dans l'essence de l'âme un germe destiné à se développer dans toute sa conséquence à chaque impulsion ultérieure qui lui parviendra en provenance de l'extérieur. Voilà les motifs qui en eux-mêmes engageront l'esprit à trouver beau d'abord ce qu'il jugera lui être analogue ; dans l'ensemble de corrélations où entrent ces choses, il percevra la même douceur, ou la même rigueur, un caractère fugitif ou au contraire une réminiscence (*Erinnerung*) qui lui permet de faire retour à son intériorité ; la même précipitation ou la même hésitation dans le déploiement des transitions qui caractérisent en propre le cours de ses propres représentations, de ses sentiments et aspirations. Et de fait, jusque dans les âmes à la sensibilité la plus cultivée, les conditions réelles de l'acte par lequel nous jugeons et apprécions le beau, le goût tel que nous le déployons dans les arts trahiront toujours l'influence de tels facteurs dans la préférence idiosyncrasique marquée dans bien des cas à l'égard de tel ou tel genre donné de la représentation artistique (*Darstellung*)¹⁷ ; voire bien plus, les développements idiosyncrasiques de l'art dans les différents peuples s'adosseront à ces fondements donnés à même les us et coutumes en vigueur et les manières d'envisager les choses lorsqu'elles sont passées elles aussi dans les mœurs.

Ce qui va au-devant de préjugés aussi idiosyncrasiques du goût, issus d'une disposition affective (*Stimmung*)¹⁸ innée à notre âme sensible, pour s'y couler avec conformisme, ne peut généralement valoir que pour quelque chose d'agréable. C'est seulement en prenant soin d'introduire une multiplicité de degrés que nous serons ensuite habilités à conférer à ces dispositions affectives elles-mêmes une valeur ; et si nous acceptons finalement volontiers que, dans bien des cas, une préférence marquée à l'égard de jouissances artistiques particulières repose sur une inclination seulement contingente de notre âme sensible – une inclination peut-être même mal dirigée –, nous sentons aussi que dans d'autres cas c'est encore un élan bien plus général et tourné vers une valeur bien supérieure, exigeant de se voir reconnue de façon inconditionnée, qui fait entendre sa voix

¹⁷ Terme le plus souvent rendu par « figuration ».

¹⁸ Traduire *Stimmung*. « Disposition » seule correspond à l'allemand *Anlage*.

dans le jugement d'appréciation que nous portons sur le beau. Et de cette manière, tandis que les mouvements coutumiers à notre âme sensible se rapprochent toujours de cette forme, de cette ordonnance impérieuse (*Fügung*)¹⁹ dans laquelle ils pourront servir la destination suprême de l'esprit, une destination sainte dans la plus large signification du terme, progressivement c'est alors aussi la valeur de l'objet qui nous paraîtra se hausser de l'agrément le plus commun jusqu'à la dignité de la suprême beauté inconditionnée, lorsque l'impression que cet objet occasionne relaie en nous le cours pris par ces événements intérieurs.

[299] De cette manière, nous rejoignons l'une des pensées que l'étude de l'art avait jadis déjà su faire sienne : tout le beau tient sa valeur et son essence de l'élément moral, du bien ; mais ce faisant cette proposition ne doit pourtant valoir ni seulement dans sa signification restreinte, ni dans l'indétermination où on la laisse ordinairement. Le beau, tel l'éclair qui instantanément nous illumine, ne s'attache ordinairement qu'à des rapports temporels et spatiaux auxquels on ne peut conférer aucune signification déterminée ou porteuse d'exemplarité : comment peut-il finalement être corrélé à l'intention et l'état d'esprit (*Gesinnung*), puis à l'acte qui déterminent l'âme dans sa sensibilité morale ?

Partons, en premier lieu, du bien, à quoi notre réflexion nous a conduits tout d'abord : alors on n'ira pas nier que le développement plus ou moins régulier des perfections morales dont l'âme sensible singulière est susceptible peut s'accompagner aussi une s correspondantes dans le déroulement de nos représentations et dans la variation de nos sentiments et tendances psychiques. Peut-être même peut-on dire que moins les circonstances extérieures de la vie fournissent l'occasion de déployer une disposition si particulière et d'exercer la jouissance qu'elle aura d'elle-même, plus profondément l'âme sensible pourra s'aventurer dans le règne de l'arbitraire artistique pour éprouver la puissance de sa disposition affective et de sa contenance intérieure à même les cercles de facteurs qu'elle se sera créés elle-même, et les produire en elle à l'intuition. Et en retour c'est aussi ce qui permet, où qu'ils se présentent, que les phénomènes dans lesquels se manifeste toute forme d'une vive activité (*Regsamkeit*), celle du flux continu des altérations ou celle d'une rupture soudaine, suivie de l'élan tumultueux d'un nouveau commencement – bref toutes les formes de la transition, de l'amalgame et des oppositions qui prennent place dans tous les arts comme les moyens essentiels et communs à la figuration (*Darstellung*) – réveillent en nous la réminiscence d'un des états singuliers que nous pouvons occuper du point de vue moral, et de la valeur qui s'y attache. Toutefois la violence de ces tendances psychiques dominantes ne touche pas seulement le cours des représentations et des sentiments ; elle se montre aussi à travers la nécessité innée présente dans certains mouvements corporels externes qui jettent un pont entre la valeur spirituelle de la pensée et la figuration sensible (*sinnliche Darstellung*). À vrai dire, même indépendamment de cela, des dessins tracés dans l'espace, tout en restant d'une rigoureuse simplicité, sans signification en eux-mêmes et par la seule influence bienfaisante qu'induit l'alternance de tension et de repos pour l'œil qui les parcourt, trahiraient déjà les premiers indices [300] d'une beauté – celle qui encore consiste dans le jeu ; mais qui a une fois senti sa propre voix brisée sous l'effet de la douleur, ses membres vibrants trembler d'une colère contenue – pour lui ce qui se donne dans l'intuition sensible est devenu parlant, et ce qu'il était contraint de manifester lui-même extérieurement, désormais il présupera le

¹⁹ « Destin », plus usuel, traduira *Schicksal*.

retrouver dans tout phénomène qui se présentera à lui sous des dehors étrangers, mais en même temps similaires à lui. Il est permis de croire que c'est sur de telles expériences, de tels vécus que repose en plus grande partie le jugement permettant d'apprécier la beauté spatiale de certains tracés. Nos efforts pour assigner à cela des facteurs scientifiquement mesurables sont toujours restés vains, et cela tient à ce que le tracé ne produit pas son effet par lui-même mais par l'intermédiaire des réminiscences qui sont les nôtres. Qui aura vu une figure chère courbée sous le poids du tourment, sombrer dans la lassitude extrême de la mélancolie, lira désormais une infinité de formes spatiales de façon prédéterminée par le tracé de cette inclinaison, de cette courbure qui flottent devant son œil intérieur – et c'est en vain qu'il se demandera comment le dessin, avec d'aussi simples traits, peut lui inspirer des sentiments aussi intimes. Dans le labyrinthe des sonorités entrelacées chacun retrouve son âme, sa sensibilité, et peut contempler d'un regard les mouvements qui l'agitent. Ce qui serait bien en peine d'arriver si nous n'étions pas poussés par notre conformation corporelle, qui nous prédestine à conférer à nos sentiments, grâce aux modulations de la voix, une expression extérieure – alors qu'en elle-même, celle-ci n'aurait rien que d'inutile. À la valse des sonorités se lie ainsi la réminiscence des transitions qu'observent nos tendances psychiques et nos sentiments aussi bien sous le rapport de leur intensité que de leur nature, lorsque, sous leur impulsion, nous émettons les mêmes modulations vocales. Et même, c'est bien le fait d'aller chercher dans sa mémoire le ressouvenir de la mesure, de la tension propre à l'activité corporelle lorsque nous produisons les sons qui nous enseigne à chercher, dans ces sons mêmes, ainsi que leur hauteur relative, la préfiguration allusive (*Andeutung*)²⁰ d'une énergie plus ou moins intense, d'un élan pris à tous les degrés de hardiesse ou de relâchement. Les proportions architecturales données à l'espace, l'élan des piliers et l'étalement des charges qu'ils permettent ne nous resteraient qu'à-demi compréhensibles si nous ne possédions nous-mêmes une puissance motrice et, dans la réminiscence des charges et des résistances que nous avons pu ressentir, si nous ne savions évaluer aussi, dans ces forces qui au sein de l'édifice trouvent leur expression dans la réciprocité du porter et de l'être-porté, à la fois l'intensité, la valeur, et le sentiment de soi qui s'y trouve contenu, quoiqu'assoupi. C'est ainsi que la vie corporelle, [301] poussant avec nécessité à exprimer ce qui nous est intérieur au moyen de phénomènes extérieurs, nous fait progressivement accéder à une plus grande compréhension des formes et tracés sensibles ; et même l'élément moral, en déterminant d'abord un équilibre des tendances psychiques puis en prescrivant au cours des événements intérieurs un certain progrès, pourra découvrir en ces images sensibles quelque chose d'apparenté, de similaire à lui.

[P. 301-302 : articulation du beau et de la moralité, l'universel articulé au particulier dans la vie éthique].

Or, si maintenant nous voulons faire valoir cette perspective élargie sur l'élément moral, nous verrons clairement que ce qui nous paraît beau, ce ne sont pas seulement les

²⁰ Pour unifier toutes les occurrences *Andeutung*, *andeuten* sera toujours traduit en référence à l'idée d'allusion, même si « préfiguration » aurait pu dans certains contextes constituer la meilleure traduction.

choses qui, par leur forme propre, éveillent en nous les réminiscences des actions et de leur teneur morale ; mais celles aussi qui figurent (*darstellen*), sans effort apparent, [303] le règne partout prévalent des forces naturelles et un développement authentiquement conforme à des lois supérieures, ou à sa nature propre. L'agir à lui seul ne comble pas la destination qui est celle de l'homme : la connaissance peut elle aussi s'élaner à méditer l'un de ces archétypes où la diversité du donné est réunie dans un réseau de relations, sur lequel tombe au moins la lueur oblique du processus dans lequel s'origine la valeur (*Werthgebung*) morale, même dans le jugement d'appréciation ordinaire. Ainsi la pensée de l'unité est-elle l'un de ces concepts qui pour nous est indissociable d'une certaine valeur ; peut-être celle-ci, à vrai dire, ne lui est-elle pas plus consubstantielle qu'à d'autres parties de la connaissance, mais projette plutôt le simple reflet d'une signification supérieure. L'unité en elle-même est pourtant, en soi, un concept vide et sans application qui ne tire son sens que du fait d'indiquer soit la totalité, soit la relation, la fin ou bien encore l'origine, à qui il revient d'unifier le dissemblable. Or voici précisément la nature du beau : ne rien dire du contenu déterminé à partir duquel une valeur éminente a pu se transmettre à un grand nombre de formes (*Gestalten*) et de modes de liaison et, souvent en s'appuyant sur le seul jeu des formes (*Formen*), nous engager insensiblement à leur attribuer la teneur et la dignité même de cela dont elles suscitent en nous la réminiscence. Art et nature doivent donc aussi certains de leurs attraits à des vecteurs qui en eux-mêmes paraissent ne relever que de la connaissance : l'enchaînement du divers en des unités de perspective (*durchblickend*), le fait que les lois s'appliquent à l'individu malgré sa caducité, le développement naturel serein et spontané de chaque germe ; et alors il se pourra bien que souvent, dans sa méditation, l'entendement ne trouve plus dans le bel objet de quoi fonder le plaisir qu'il éprouve ; souvent, aussi, c'est un pressentiment empathique (*ahnendes Mitgefühl*)²¹ qui se transpose dans ces pulsions de développement : celles-ci nous conduisent à faire nôtre cet événement étranger qu'il ne peut plus ne pas ignorer, dans lequel il ne peut plus ne pas s'impliquer²².

Si ce qui caractérise le beau en propre est bien cette activité de jouer avec des formes qui relèvent d'un contenu supérieur, qui est celui du bien en soi, sa condition apparaît plus modeste en comparaison du bien lui-même et de la gravité qui l'empreint. Le beau invite seulement à la jouissance : les archétypes du bien somment la conscience de se rendre à leurs exigences. Et pourtant la félicité que le beau nous fait connaître n'a rien d'égoïste ; mais [304] elle s'apparente davantage à ce qui est saint qu'à ce qui est bon. Le bien, qui se déploie jusqu'au bout dans des actions singulières, a effectivement sa valeur en lui-même s'agissant de l'état d'esprit et de l'intention dont il procède ; mais il apparaît et se manifeste toujours en rapport avec une situation singulière, et le profit que l'on peut attendre de cette bonne action qui s'accomplit, pour l'existence dans son intégralité, repose sur le fait de réussir à maintenir ou au contraire modifier cette situation. Le beau, lui, doit

²¹ Le vocabulaire de l'« empathie » reviendra à la fin de l'essai, avec toute une série de termes structurés par la forme du préfixe *mit-* : *mitfühlend* (II, 307, IV, 325, 333), *Mitgefühl* (p. 307) *mitempfinden* (II, 307), *mitgeniessen* (IV, 325), *mitgedenken* (IV, 324), et on peut même sans doute y adjoindre *mit... verlegen* présent dès I, 293, ainsi que *nachgeniessen* (II, 307). Même si le terme d'empathie lui-même peut être trop indéterminé en français quant au phénomène de participation affective qu'il désigne, je l'ai retenu ici pour unifier l'ensemble de ce vocabulaire.

²² Ce terme de *Teilnahme* (I, 303, II, 310, 311 et 312 : *teilnahmslos*) rentre alors lui aussi dans la constellation du vocabulaire de la participation affective (cf. note ci-dessus, et note 4).

tenir à distance ce qui sera simple circonstance secondaire ; il ne se rapporte à aucune fin : l'accomplissement d'une telle fin, quelle que soit la bonté de l'intention qu'on ait eu à l'esprit, paraîtrait souvent trop insignifiante en regard du tout que forme le monde et du sens de l'ordre cosmique, et sa tâche se borne justement à figurer cette intention et cet état d'esprit, à la fois dans le mouvement d'une âme sensible et dans les formes de l'étant qui sont parvenues à atteindre le repos. La plus ancienne période de l'art grec représentait les Dieux, majestueux en toute leur essence et en toute leur existence, absorbés en eux-mêmes, loin de tout le fracas qu'engendre ces relations par lesquelles à la fois nous nous élançons vers le reste du monde et cherchons à nous y exprimer (*strebender, ausdrucksvoller Beziehungen*) : le beau lui non plus, dans sa plus haute forme, ne s'amalgame pas avec le bien et les combats qu'il doit mener, le bien toujours engagé dans les luttes propres aux actes singuliers – mais avec ce qui est saint et en repos et dont l'éternel déploiement, bien au-delà de toute fin singulière, ne développe que la plénitude de sa propre essence, tout à sa félicité. C'est pourquoi le beau ne connaît pas la torture de ce que c'est que devoir ni des fins à atteindre, et si son jeu peut d'un côté nous rappeler les actions dans lesquelles notre vertu combattante doit se mettre à l'épreuve, de l'autre il est ce bien subsistant qui jamais ne vient à disparaître du monde : et ce quand bien même les oppositions qui traversent ce dernier peuvent engendrer une résistance profonde à l'omniprésence de sa manifestation phénoménale.

II.

Nous avons pu jusqu'ici soustraire le beau au caractère versatile de nos dispositions affectives toujours fuyantes, à l'inconstance d'événements passagers qui ébranlent l'âme et la sensibilité de tout un chacun avec toute la contingence qui les caractérisent ; mais notre besoin de séparer ainsi le beau et l'agréable nous entraîne désormais encore plus loin, jusqu'à ne plus trouver aucune satisfaction à cette première réponse. Si toute la félicité, toute la jouissance et la valeur que l'on peut lier au beau sont à placer dans l'esprit qui en effet [305] jouit de tout cela, que reste-t-il donc à l'objet beau ? Une éventualité seulement, se trouver involontairement au départ de toute série de sentiments de par sa confrontation avec l'esprit – confrontation pourtant en soi fortuite. Ce n'est plus l'objet qui sera « beau », au sens où c'est à lui qu'on pourrait imputer, avec toute la ferveur qui s'y attache, la valeur que notre sentiment associe à ce terme même ; tout au contraire son essence est formée de propriétés totalement indifférentes, tant en elles-mêmes qu'au regard de l'entendement purement connaissant (et ceci vaut aussi des rapports qu'entretiennent entre elles ces mêmes propriétés) – et il faudrait encore l'éventualité d'un destin extérieur qui mette tous ces points indifférents en contact avec l'esprit vivant pour que celui-ci, sous le coup de l'excitation, se prêtât à l'illusion en étendant la chaleur de son sentiment à la froide clarté dispensée par cette forme évocatrice. Ici deux points nous blessent, quoiqu'à des titres différents. Tout d'abord, en effet, on évoque souvent l'idée qu'une moindre dignité s'attache à tout ce qui n'a d'existence que dans l'esprit ; à peine consent-on encore à prendre en compte cette forme d'existence dans l'état de fait que représente le donné. Toutefois, si nous sommes bien incapables de conférer à nos représentations la même fermeté, la même indépendance dans l'existence, ce n'est pas

parce que le lieu de son existence est la conscience que le pensé tombe à l'extérieur du tout de l'univers – et ceci quoique d'autres raisons font aussi qu'on a l'habitude d'opposer la conscience au monde qui l'inclut en son sein. De sorte que, si nous désirons que notre représentation de la beauté puisse atteindre une forme de validité, il n'est nul besoin de vouloir lui faire violence en prétendant y voir une propriété inhérente à la réalité des choses ; mais ce qu'exprime un tel désir, ce dont il est si légitime de réclamer la satisfaction, c'est le besoin de voir le beau s'émanciper des événements contingents qui marquent notre réalité singulière, de pouvoir le ramener à un rapport dégagé du cours des choses, et doté d'une valeur en soi et pour soi. Et si l'esprit qui jouit du beau se sent porté intérieurement à cette jouissance elle-même par un destin universellement commun à tous les esprits – qui rehaussera en lui la façon dont ce plaisir désintéressé, ce sentiment de félicité se manifeste au niveau des phénomènes, la validité qu'atteindra cette beauté n'a pas une moindre valeur que si on la cherchait dans une configuration réelle et factuelle du monde extérieur. De telles façons de voir, méconnaissant la valeur de toute intériorité, reposent sur cette révérence idolâtre [306] que beaucoup témoignent au concept de la vérité, pourtant sans valeur intrinsèque – au lieu de la témoigner au contenu de vérité ; et une telle révérence est aussi ce qui rend pensable une vérité dernière, au fondement de toutes choses, dont l'énoncé est néanmoins absolument dépourvu de dignité et de signification ; on ne tire plus plaisir que de son caractère factuel et immuable. Des débuts aussi confus peuvent nous amener à former une hypothèse qui semblera même aller de soi : que tout connaître ait pour destination de traquer la vérité ou l'essence des choses ; proposition qui reste exacte du moment que vérité et essence désignent ce noyau de réalité, déjà doté de valeur en lui-même, seul à nous permettre de concevoir toute la structure du monde : mais qui devient absurde lorsqu'elle commande que ce quelque chose, là, qui pense, doive considérer comme son but d'être un miroir pour ces choses qui ne pensent pas. Si bien que deux points de vue différents régiront tous les jugements d'appréciation que nous pouvons porter en général : le premier consiste à chercher la valeur de toutes les pensées non pas dans leur contenu mais dans la certitude qu'elles nous donnent une réplique (*Nachahmung*) fidèle d'un autre contenu encore ; le second ne se préoccupe pas de savoir si les concepts jouissent encore, outre leur existence vivante dans l'esprit, de la présence inerte qui est celle de la réalité, et trouve plaisir à leur contenu et à leur sens pour comprendre comment ils entrent dans la constitution d'une série pleinement signifiante pour la connaissance vivante de tous les esprits. C'est ainsi que le naturaliste peut toujours nous contester l'existence des couleurs en les dérivant de la réalité externe, et les situer dans l'œil qui ressent : notre sensibilité ne rougira pas de l'illusion qui est la sienne ; assurément, c'est elle qui, à partir des mouvements ondulatoires de la lumière extérieure, réengendre entièrement toute la splendeur des couleurs – mais avec la conviction que son jeu propre et l'harmonie qu'il réussit à instaurer lui font atteindre à quelque chose de plus haut que les mouvements qui traversent hors de nous l'immensité de l'espace. Et de ce fait, aussi indifférents, aussi dissemblables que soient les rapports propres à l'objet quant à l'impression qu'il produit sur nous, il y aura pourtant une vérité et une légitimité propres à la beauté dont ils nous font jouir, en tant que celle-ci est aussi envisagée comme pur événement de l'esprit. C'est par un fondement différent et mieux établi que s'impose à nous l'incertitude relative au second point. Le plaisir pris à la beauté, la représentation que nous nous en formons ne sont-ils pas de nature à pouvoir faire tomber l'ensemble de notre

vision du monde [307] dans une confusion sans remède, si nous ne pouvions regarder ce plaisir, cette représentation que comme un événement prenant place en nous, et non comme établis de façon prédestinée dans les choses en leur essence ? Pouvons-nous retirer au reste du monde la félicité qui s'attache à une telle jouissance, et quel but propre, doté par lui-même de valeur, pourrait bien poursuivre l'étant si, indifférent à toute beauté, il n'y atteignait que de manière éphémère au hasard de ses rencontres avec l'esprit sentant – au risque d'en rester seulement à une pure apparence ? Une chose est bien certaine, si c'est en rêveurs impénitents que nous nous attachons à la pensée de la beauté, c'est que nous pensons saisir en elle ce qui pénètre tout l'étant, le noyau même qui l'anime en lui prêtant la vie, et si elle ne possédait cette omniprésence, ce n'est pas elle seulement qui en souffrirait quant à sa valeur [propre], mais bien aussi le monde des choses – qui heurte notre sentiment s'il fallait l'imaginer orphelin de toute beauté et de l'activité propre à ses mouvements intérieurs.

Ici encore, apparaît un phénomène que nous avons déjà remarqué et sur lequel nous aurons encore à revenir. Pour nous n'a de valeur vraie, constante et efficace, que ce en quoi nous pouvons nous transposer, dont nous pourrions éprouver l'existence par empathie (*mitfühlend*), de façon à jouir d'elle à sa suite (*nachgeniessen*). Il y a un tel lien entre notre concept de beauté et l'idée d'un sentiment empathique (*Mitgefühl*) qui nous permet d'entrevoir le développement d'une chose étrangère, et de l'aimer déjà, qu'un monde nous apparaîtrait comme un non-sens si, en lui-même sec et dénué de signification, il était seulement comparable aux menées pleines d'artifice qui se trament derrière les cloisons de la scène, et que nous devons prendre grand soin de nous masquer à nous-même pour créer une illusion fugitive – à laquelle nous nous empresserons néanmoins d'adhérer. Et pourtant même cette façon d'envisager le monde prêterait davantage à l'étant que celle qui consisterait à porter sur tels ou tels rapports envisagés comme états de fait, sans autre forme de déduction, des jugements favorables ou défavorables – alors qu'aucune connaissance ne peut justifier sa prétention à porter une telle appréciation sur cette base. Au moins nous ne contenterions nous pas de conférer aux choses une ombre de beauté en nous appuyant seulement sur le hasard de leur rencontre avec l'esprit, sans aucun lien essentiel à leur nature : d'emblée leur forme, leur conformation seraient conçues pour servir au moins de moyen impliqué dans une réussite [téléologique] dont elles ne sauront ressentir la félicité par empathie (*mitempfinden*)²³. Et toutefois une telle collusion des choses et de la beauté ne procure qu'une demi-satisfaction ; car si l'esprit et ses pensées [308] restaient suspendus au-dessus de ces moyens inertes, ils leur seraient toujours étrangers, ce qu'ils arriveraient à obtenir ne procéderait pas librement de leur nature, et ils échoueraient alors à s'attirer cette tendre implication que manifeste l'âme sensible et qui la fait s'attarder si volontiers sur l'objet du sentiment esthétique (*schönen Gefühls*).

Nous exigeons au contraire deux choses. D'abord que, dans la mesure où l'objet tient ses belles proportions de certaines forces, celles-ci valent comme ses activités propres,

²³ Je comprends *Erfolg* comme la forme vivante, « réussite » téléologique à laquelle contribuent « forme et conformation » ; il devient alors plus compréhensible de lui attribuer la « félicité » dans la relative. L'adjectif « téléologique » entre crochet est un ajout à des fins de clarification, rien n'y renvoie dans le texte original. Toute cette traduction est donc dépendante ici de l'interprétation opérée. Il me semble aussi que pour comprendre l'idée d'ensemble il faut rapporter toute la phrase au cas évoqué immédiatement auparavant (« même cette façon d'envisager le monde... »).

déterminant son existence, son essence et l'évolution qu'il connaîtra ; mais aussi que la beauté, qui apparaît tout aussi diverse elle-même dans la diversité infinie des choses, soit pourtant considérée comme chose Une, qui les animerait toutes ; de façon que des points de convergence entre les choses et nous ne restent pas disséminés, ce qui ne produirait alors que des beautés tout aussi isolées, comme c'est le cas si l'on considère l'utilité des objets : celle-ci répugne en effet à se voir unifiée dans un concept commun puisqu'elle ne se fonde précisément que sur des relations contingentes et sporadiques.

Il semblerait alors que la meilleure façon de satisfaire à ces requêtes, qui soit aussi la plus simple, fût le concept obscur de quelque Éternel ou Inconditionné. Ce concept semblera réunir en lui tout à la fois, pour ce qui concerne la connaissance, les caractères définitoires (*Merkmale*) d'une existence qui se répartit équitablement entre pensée et réalité, ignorant leurs limites (*übergreifend*) ; de l'unité maintenue sans rupture entre les manifestations phénoménales les plus diverses ; et pour ce qui concerne le sentiment et sa dimension axiologique (*werthsetzend*)²⁴, la marque d'une suprême dignité. Ainsi la beauté apparaîtrait comme l'un des traits par lesquels cet inconditionné s'exprimerait sans se perdre lui-même en se disséminant en tous sens, adoptant néanmoins des formes (*Gestaltung*) d'une infinie diversité – et ce qu'il faut à cette pensée, avant tout, c'est fonder sa possible validité et écarter les difficultés que la connaissance formule à l'encontre d'un concept de ce genre. Toutefois il n'est pas nécessaire de mentionner ici toutes ces difficultés, car il apparaît aussitôt que cet inconditionné, en tant que rapporté à la beauté, ne pourrait être conçu ni comme un étant infini qui aurait adopté une forme matérielle, ni comme une propriété intrinsèque, et pas même comme une force agissante et vivifiante. Partout, le beau se montre non comme advenir (*Geschehen*)²⁵ en lui-même, mais comme la forme d'un advenir, à moins que ce ne soit l'événement lui-même qui surgisse sous nos yeux, encore en son devenir même, ou qu'en les saisissant nous ramenions à une série temporelle en mouvement un ensemble de rapports [309] parvenus à leur point d'équilibre et de repos, ou que ces mêmes rapports nous engagent à retracer en pensée les strates dont le déroulement a laissé ses vestiges sur le miroir paisible de la manifestation des phénomènes²⁶. Cette idée atténue les difficultés de notre tâche. Cet

²⁴ Cf. note 10.

²⁵ Le terme est assez récurrent, de même qu'*Ereignis* (« événement »). « Devenir » : *Werden*.

²⁶ Sur le beau comme « événement », thèse centrale ici : on peut renvoyer à la *Logique* de 1874 et à la distinction des quatre sens ou plans de « réalité » (ou désormais : « effectivité » : *Wirklichkeit*) distingués dans le chapitre III. 2 (« le monde des Idées »), puisque le second de ces plans est justement celui de l'*Ereignis*, de ce qui « advient » (*geschieht*) : cf. *Logik*. Leipzig : Hirzel (1874), § 316, p. 499. Cf. note 29 pour prolonger ce point. Dans ce texte de 1845, attribuer à la beauté le statut d'événement paraît se faire en un sens qui peut être métaphysique (la beauté permet d'appréhender « l'être » « comme » événement ; ou bien, du côté du sujet, sur le plan où est plus précisément en jeu la *phénoménalisation* même de l'être pour la conscience. De 1845 à 1874 l'évolution est toutefois profonde du côté du statut fait à l'*Ereignis*. La différence faite par exemple entre ce qui « advient » et « vaut » (*geschieht/ gilt*), soit le second et le quatrième plan de « réalité », recoupe finalement le problème du psychologisme : ainsi ce qui « advient », c'est notamment la pensée en tant qu'elle est *l'acte de se représenter* l'idée, et non le contenu de significatif idéal « visé » par cet acte (*Geltung*) : cf. *Logik, ibid.*, § 316, suite, p. 500 : « *den Vorstellungen, sofern wir sie haben und fassen, gebührt die Wirklichkeit in dem Sinne eines Ereignisses, sie geschehen in uns, denn als Äusserungen einer vorstellenden Tätigkeit sind sie nie ein ruhendes Sein, sondern ein dauerndes Werden ; ihr Inhalt aber, sofern wir sie abgesondert betrachten von der vorstellenden Tätigkeit, die wir auf ihn richten, geschieht dann nicht mehr, aber er ist auch nicht so wie*

archétype unique du beau, cette beauté même, éternellement identique à elle-même quoiqu'infiniment dissemblable dans la diversité qui peut être celle du bel objet, ne sera elle-même ni un objet, pas plus qu'une propriété, une force : mais un événement ou un destin qui peut affecter de manière extrêmement dissemblable ce qui est lui-même dissemblable, sans pourtant jamais se voir altéré en ce qui fait sa nature propre, dans son sens et dans la signification qui lui échoit dans la série des événements. Dans la nature les substances les plus variées sont toutes soumises aux mêmes lois communes du mouvement sans que cela vienne contredire leur essence propre : c'est de la même façon que cette beauté Une peut couvrir la variété illimitée de choses qu'aucune similitude ni dans les caractères définitoires ni dans les rapports de proportion ne nous permet pourtant de confronter directement – et ce sans être entendue comme un destin, un destin qui consisterait à garder et protéger en son sein les contradictions qui restent irrémédiablement attachées à toute autre configuration. Si donc on cherche à rapprocher l'essence de la beauté de la perspective de la connaissance, on doit songer que cette essence réside dans sa signification. C'est pourquoi il n'y en aura aucun concept qui présenterait par des caractères définitoires, et leurs enchaînements, une loi infaillible de description (*Verzeichnung*) : car les caractères définitoires sont pour elle indifférents ; on n'en aura aucune représentation qui continuerait à faire d'elle une configuration factuelle inaltérable, à la façon dont d'autres représentations subsistent elles aussi immuablement, par exemple celles des couleurs sensibles : car tout arrière-plan qui sert à sa manifestation lui est indifférent ; on ne la trouvera pas elle-même dans l'intuition d'un rapport, car elle défie tous les rapports calculables. Elle ne peut être saisie que comme *pensée* ; par ce nom, la langue allemande désigne, mieux que par le nom d'*idée* qu'elle a emprunté au-dehors, un contenu dont le seul noyau cohésif (*zusammenhaltend*) consiste dans le sens, la signification ou la valeur qui peuvent être amenés à s'exprimer dans des phénomènes infiniment variés, qu'à nouveau [310] rien dans leur aspect extérieur ou dans leur genèse ne permet de rapprocher ; un contenu qui en outre n'est pas une existence en repos, non plus qu'une relation établie avec un état de fait inaltérable, mais un destin ou un événement dont l'essence propre fait la valeur intrinsèque sans recevoir sa signification de l'élément qu'il rencontre. C'est ainsi que nous-mêmes pouvons séparer la pensée de Dieu de son concept : dans la pensée de Dieu nous récapitulons le sens, la valeur et la signification des motifs qui peuvent faire que notre cœur s'élançe vers l'instance suprême pour la saisir en sa présence réelle (*Gegenwart*)²⁷, qui pénètre tout, et dans la valeur de sa

Dinge sind, er gilt nur noch ». Par rapport à cette phrase de 1874, il me frappe que dans le texte de 1845, de nombreuses expressions se ramènent au fait que le beauté n'est pas « *ein ruhendes Sein* », mais un « *dauerndes Werden* ». Par ailleurs, bien qu'elle ne soit pas elle-même directement un « contenu » (*Inhalt* : terme récurrent aussi dans le texte de 1845, avec *Gehalt*), mais plutôt un *mode de phénoménalisation* de ce contenu, qui assure ainsi de façon privilégiée son lien avec la conscience, on comprend en même temps que « l'*Ereignis* » en question est lui-même sur un autre plan qu'en 1874 : « l'événement » de pensée de 1874 représente en quelque sorte l'advenir empirique de la pensée dans l'esprit, en tant qu'activité représentative, or l'*Ereignis* de 1845 serait plutôt du côté de ce qui 1) fonde cette activité 2) et la fonde par ailleurs *en tant qu'elle offre une intersection avec l'être même*.

²⁷ En ce qui concerne l'idée de présence le texte joue sur le double registre de *Gegenwart* et *Vorhandenheit*. Je rends le premier par « présence réelle ». *Vorhanden*, *Vorhandenheit* évoquent eux une présence purement factuelle (par exemple II, 306 : *totden Vorhandensein*, « présence inerte »), ce que j'ai rendu par plusieurs solutions différentes (toutes signalées dans le texte).

signification ; tandis que dans le concept de Dieu il s'agit d'étayer ce qui en fait la teneur par les ressources propres à la connaissance, de façon à faire émerger le genre de réalité qui est le sien et le tout solidement établi des propriétés inaltérables dans lequel il consiste.

Ce qui a donné lieu à ces réflexions était le besoin d'assurer à la beauté une réalité plus large que celle dont elle jouit en tant que phénomène dans l'esprit d'un individu. Nous ne pouvons chercher un Beau en soi, ou la beauté même, sous la forme d'un donné hors de nous : tout au contraire cet Un qui ne se perd jamais dans l'infinité du divers ne pouvait être que le sens d'un advenir, une pensée. À cette esquisse encore vide de contenu, propre seulement à repousser les présupposés trop étrangers au sujet, il nous faut maintenant ajouter la recherche de ce qui en fait la teneur spécifique. L'événement placé au fondement de la beauté ne peut être indifférent : il doit s'agir d'un événement dont la pensée même occupe une place pleinement signifiante parmi les archétypes de tout advenir qui forment l'ultime et suprême degré de toute notre connaissance²⁸. Cherchons à montrer comment les formes, les épisodes que l'on dit beaux et belles ont pour vocation de porter à leur accomplissement l'une de ces fins cosmiques (*der ganzen Welt gestellt*) et qu'ainsi le beau et le bon peuvent former collusion d'une autre manière encore qu'on ne l'a fait jusqu'ici : dans cette signification cosmique (*für das Ganze der Welt*), le beau possédera cette réalité et cette validité sans limites qu'une existence extérieure et séparée n'aurait pas suffi à lui assurer.

²⁸ Par rapport au contenu de la note 26, on peut ajouter ici que, dans notre texte, les deux niveaux d'*Ereignis* et *Geltung*, devenus distincts en 1874, se recouvrent encore dans le domaine spécifique du beau – ou même plus généralement de ces idées et « contenus » qui portent aussi des « valeurs » (*Werte*) : ainsi ici juste un peu plus haut, « un contenu qui en outre n'est pas une existence en repos, non plus qu'une relation établie avec un état de fait inaltérable, mais un destin ou un événement ». Comme je l'ai dit plus haut, c'est l'*Ereignis* lui-même qui semble changer totalement de portée entre ces deux ouvrages. Quels sont ici ces « archétypes de tout advenir » au sein desquels la beauté comme « événement » occupe une place « signifiante » ? Les lignes suivantes nous livrent un fil directeur en évoquant les « fins cosmiques » que l'on peut replacer dans une perspective critique, celui du système visé par la raison à partir de ses « idées », et notamment de « la fin et la forme du tout qui concorde avec elle » dans l'Architectonique kantienne, soit encore selon le « rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine » : le concept de la philosophie qui correspond à ce rapport est bien celui que Kant dénomme « cosmique » (*Critique de la raison pure*, trad. Trémesaygues et Pacaud, Paris : Vrin, Quadrige, 1993, p. 559 et 562). Ou plutôt, ce passage inviterait inversement à relire la perspective des idées directrices de la raison comme ces contenus particuliers qui 1) auront pour l'esprit leur « valeur absolue » en fonction de ces exigences transcendantales et téléologiques de la raison 2) à ce titre peuvent être présentées comme *Ereignis* (et non « essences » : cf. « dans cette signification cosmique, le beau possédera cette réalité et cette validité sans limites qu'une existence extérieure et séparée n'aurait pas suffi à lui assurer »), précisément parce que le contenu n'est plus indépendant de l'exigence même de l'esprit comme mouvement – c'est-à-dire ici en mouvement vers la réalisation idéale de ce qui est sa « fin essentielle ». On notera enfin qu'il s'agit bien ici de l'esprit fini de la philosophie transcendantale : le « mouvement de l'esprit » dont il s'agit dans cet « advenir » n'a en ce sens rien d'hegelien. Voir émerger une philosophie des valeurs, ou l'idée même de valeur comme concept supérieur de la philosophie, implique que la philosophie se place du point de vue du fini qui ne peut qu'anticiper téléologiquement (et du même coup idéalement) sa fin.

III.

[311] En un temps qui comme le nôtre, nourri des conceptions de l'Antiquité et s'élevant lui-même par la puissance de son propre développement artistique, est aussi entièrement pénétré de l'effort scientifique pour appréhender la signification de la beauté, les réflexions esthétiques nécessitent une double indulgence. D'une part n'attendons pas qu'elles nous ouvrent une contrée aux trésors encore insoupçonnés : sur un chemin qu'une fréquentation assidue nous aura déjà fait apprécier par ailleurs, elles doivent au contraire se contenter de ménager sur l'objet une perspective neuve, une perspective qui toutefois ne pourra s'ouvrir qu'à ceux qui voient déjà. Car voici le second point qu'un examen scientifique du beau nous demande encore d'accorder : qu'on ne confonde pas sa tâche et sa fonction avec celles de l'art même. Toutes les tentatives faites pour déterminer un concept de beauté atteindront leur but lorsqu'elles permettront de conduire, d'envisager de nous diriger, de toutes sortes de côtés différents, vers cette position surplombante d'où pourra se découvrir d'un seul coup d'œil la signification propre à la beauté. Mais ces concepts ne renferment en aucune manière ce qui fait la valeur tout intérieure de la beauté, puisque cette valeur même outrepassé tout concept : exactement comme, pour ce qui de son côté reste placé sous un concept – par exemple l'intuition sensible des couleurs –, ce n'est pas seulement en dénombrant la série des conditions de phénoménalisation que nous sommes en mesure d'explicité ce concept même – en sorte qu'autrui soit aussi en position de réengendrer dans sa propre intuition interne ce qui resterait sans cela de l'ordre de l'incommunicable.

Si notre réflexion se tourne maintenant vers la façon dont l'étant peut tenir sa beauté de son implication dans une unique et universelle impulsion appelant à des destins cosmiques (*weltbeherrschend*), l'étant lui-même est semble-t-il renvoyé à une question antérieure, celle d'une corrélation des choses (*Zusammenhang der Dinge*), et du contenu d'un tel destin. Et ici nous partons alors de la conviction suivante : il est impossible de concevoir avec une pleine conséquence un étant qui ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même (*einem Seiende schlechthin*), ou bien une pluralité d'essences réelles (*wirklicher Wesen*)²⁹ dont la nature, dès lors qu'elle nous serait présente (*vorhanden*), suffirait à

²⁹ « *einem schlechthin Seienden* », et « *wirklicher Wesen* » : j'ai essayé d'éclairer l'un par l'autre dans une traduction qui nécessite une interprétation de l'ontologie lotzénne sous-jacente à ce passage. Max Wentscher, commentant la première expression, l'interprète comme « donné sur le mode d'un *fatum* ». Plus précisément, l'opposition commune des *Seiende schlechthin* et *wirklicher Wesen* à ce qui satisfait les conditions d'une « réalité inconditionnée » énoncées immédiatement après fait comprendre que 1°/ l'étant ne peut être détaché d'un plan de transcendance (donc ne peut pas être *schlechthin*) 2°/ celle-ci ne peut pourtant pas non plus se ramener non plus à un doublet de la phénoménalité (*wirklicher Wesen*), ce qui écraserait cette fois la dimension par laquelle le phénomène ne peut pas se réduire à l'expression de l'essence. En d'autres termes l'étant (mieux que le phénomène) reste à la fois indépendant et pourtant corrélié au plan de transcendance. C'est aussi la raison pour laquelle Lotze substitue le *sens* à l'*essence* pour ce plan de transcendance. On peut penser que cette conception de 1845 est une prémisse, certes

expliquer tous les phénomènes (qui n'en seraient alors que de simples suites) ; bien plutôt on ne sera en droit de conférer la dignité d'une position (*Setzung*) et d'une réalité inconditionnée qu'à ce qui satisfait conjointement ces deux exigences : se trouver face à nous, [312] indépendant de nous, comme étant ; mais aussi voir cette position précédée d'une pensée qui possédera une valeur en soi, en tant qu'intermédiaire indispensable de son passage à la réalité effective. Étant donc animés de la conviction que toute réalité s'ordonne explicitement à des fins applicables à l'ensemble de l'être et qui possèdent une valeur en soi et pour soi, nous voyons dans toute existence et dans tout advenir un accomplissement téléologique³⁰ ; et quand bien même notre penser, lorsqu'il se déprend de toute implication, peut former le concept d'une existence dépouillée de toute relation d'ordre supérieur, réduite dès lors à un pur mode de présence factuel, toutefois les motifs du jugement d'appréciation, qui eux ne relèvent pas de ce penser, nous interdisent d'attribuer une validité à un tel concept. Cet accomplissement téléologique a par ailleurs trois dimensions : premièrement, celle du sens de la pensée avec sa valeur propre, qui tend à passer dans la réalité effective, sans jamais que celle-ci ne lui échappe d'ailleurs entièrement ; deuxièmement la série des causes efficientes par lesquelles ce sens se déploie ; troisièmement le règne des lois universelles, indifférentes à toute forme qui aurait atteint une réussite particulière, et que seule une certaine ordonnance des forces efficientes qui lui sont subordonnées peut infléchir vers ce but qu'est l'apparition d'un phénomène doté de sens. Pour réaliser une fin, notre penser peut certes fort bien en arrêter les conditions nécessaires, sans concours extérieur ; mais lorsqu'il s'agit que la fin se déploie dans la réalité, elle ne pourra employer toutes les propriétés des moyens dont elle dispose, mais au contraire ceux-ci présenteront des aspects qui ne s'intégreront pas dans la relation téléologique, qui bien plutôt lui sont indifférents et qu'on ne peut cependant empêcher de se résoudre, selon le commandement pur des lois universelles, en effets secondaires contingents. Or, que les choses obéissent à ces lois universelles ou bien encore qu'elles se montrent réellement soumises à la relation téléologique par toutes celles de leurs propriétés qui sont appelées à y prendre une part effective, nous ne leur en savons pourtant aucunement gré ; tout au contraire c'est *justement* cet accord observé entre matière et pensée que nous présumons en tout premier lieu pour que le monde ne nous apparaisse pas absurde et dénué de sens. Là où ces propriétés, forces et événements indépendants de la relation téléologique, c'est-à-dire tout le déploiement collatéral du contingent

encore lointaine, de la thèse marquante de la *Logique* de 1874, dans le fameux chapitre consacré au « Monde des Idées » (III, 2), dans la mesure où les « essences » se voient critiquées dans la mesure où elles seraient « réelles », au sens ontologique ; or plutôt, c'est une autre forme de *Wirklichkeit* qu'il faudra leur conférer, en tant que contenus idéaux de signification, selon le texte de 1874. Mais il est tout aussi intéressant de constater que cette nouvelle forme de *Wirklichkeit*, la validité ou *Geltung*, ne s'identifie pas non plus au plan de transcendance ici identifié : ce n'est pas la « validité » (*Geltung*) de l'« idée », mais la « valeur » (*Wert*) de la « pensée » qui est mise en avant. Ici, le beau est renvoyé à ce qui en 1874 devient le second des plans et des sens de la « réalité » parmi les quatre distingués : celui de l'*Ereignis*, de ce qui « advient » (*Geschehen*) (cf. ci-dessus la note 26). L'enjeu serait alors plutôt de saisir comment l'un des plans de réalité (l'advenir) se met en relation avec l'autre (celui de la signification au sens d'une idéalité).

³⁰ *Zweckvollendung*. Lorsque nous employons « téléologique », dans tout ce qui suit, il n'est toujours, de même, que l'écho d'une construction allemande impliquant l'élément *Zweck(s)* -. (Dans cette même page : « relation téléologique », *Zwecksbeziehung*).

s'adjoignent à la conduite et à l'issue de cette dernière, au sens de ces plus hautes pensées [313], nous trouvons partout la libre jouissance d'une beauté surpassant la nécessité. Dans cette beauté la contradiction entre matière et pensée en est venue à se dominer entièrement, ce qui nous indique que là même où le monde pouvait supporter le clivage intérieur (*Zwiespalt*) qui court entre le domaine de l'étant et de ce qui doit être, s'est pourtant formée entre eux une conciliation plus intime encore. Par conséquent, si pour passer à la réalité effective toute pensée nécessite de fait la médiation d'un étant indépendant, c'est alors la beauté qui vient voiler la faiblesse de cette dépendance, et transfigure tout ce sur quoi s'appuie cette réalisation effective par le sens propre à la pensée ; elle en figure la réussite la plus aboutie sous la forme d'une pulsion de développement qui sourd sans résistance de son propre fonds, d'une forme reposant en elle-même. On le sait, l'architecture ne renie pas les entablements nécessaires à ériger son ouvrage, tout au contraire elle les souligne allusivement, mais en les transfigurant dans une telle liberté de créations formelles (*Gebilde*), déliées de toute finalité, que l'ensemble prendra l'apparence d'un développement vivant, évoquant une croissance végétale : c'est de la même façon que toute beauté prise en elle-même ne nous deviendra sensible que si nous ne nous attachons pas seulement à l'harmonie de ses proportions, mais gardons aussi (fût-ce peut-être seulement par une pensée incidente, discrète et diffuse) le souvenir du danger auquel nous exposait le clivage entre les moyens qu'elle se subordonne, avant qu'il ne soit surmonté.

Ainsi notre conception du beau apparaît-elle fondée sur la reconnaissance de principe d'une opposition inconditionnée entre être et pensée, opposition qui en raison même de son immédiateté rendra nécessaire de voir s'opérer une conciliation toute particulière.

[P. 313-315 : Conséquences téléologiques de l'équilibre à préserver entre esprit et matière, ordre des causes et ordre des fins]

En effet notre activité de connaître peut bien soulever des questions telles que : les fins sont-elles vraiment l'élément premier qui précède la matière et ses relations ? d'où vient que la pensée pénètre la matière ? Comment ? Et en définitive pourquoi reporter encore sur la forme de l'univers le rapport qui en ferait un ensemble de corrélations, alors que ce rapport est d'abord emprunté à des fins humaines, dans toute l'impuissance qui peut être la leur ? Résoudre des questions de cet ordre impliquerait de s'entendre sur ce qui touche à la création du monde : mais en suivant l'idée ici proposée c'est la beauté elle-même qui y donne une réponse en soulignant la profonde valeur, la valeur sainte de ces rapports. Or il serait impossible d'y voir une valeur si n'étaient données le dilemme et dans le dilemme la conciliation ; si toute pensée, si toute fin se déployait dans le monde de soi-même et sans résistance et qu'ainsi tout se résolût dans le mouvement cyclique auto-suffisant d'une fin et d'un concept réalisés de toute éternité, sans qu'il fût plus besoin d'un déploiement progressif de l'histoire non plus que d'un monde diffracté par le divers du monde phénoménal. La beauté est ainsi présage de la conciliation escomptée, entrevue entre les membres d'une relation dont notre connaissance semble faire des ennemis, et qu'on ne peut pourtant cesser d'opposer sans anéantir du même geste la source de la félicité qui surgira de leur entente.

Si, maintenant, dans notre quête vers l'essence de la beauté, nous gardons en tête toute la complaisance qui, dans la [316] jouissance esthétique, peut affecter l'esprit vis-à-vis d'elle, nous pourrions pourtant bien dire que nous ne nous trouvons pas face à l'une de ces solutions si répandues par lesquelles on a réponse à toutes les énigmes, mais qu'elle nous donne d'abord le réconfort d'envisager avec certitude qu'il existe bel et bien une solution, quand bien même elle nous reste en grande partie inconnue.

Qu'il y ait une racine commune à la matière et à la pensée, lieu de leur amalgame intime et suprême, c'est là une des espérances les plus chères à l'esprit humain, les moins susceptibles d'être totalement éradiquées, et à son tour elle ne repose pas sur une nécessité qui serait donnée dans le cours de notre connaissance pure : une telle nécessité se donne dans ces sentiments où s'originent les valeurs, et que l'on pourrait comparer à une révélation immédiate car ils peuvent encore condamner un point de vue qui aurait pourtant fait droit à toutes les exigences du pur penser. Toutefois cette espérance n'est pas la partie la plus distincte de notre connaissance – bien au contraire, ainsi que de nombreux besoins de l'esprit, elle est encore en attente de sa satisfaction, et celle-ci ne peut être trouvée dans la simple assurance qu'une telle unité supérieure existe.

[P. 316- 319 : Limites du téléologique ; nécessité du laid ?]

Jusqu'ici nous avons considéré la fonction que doit remplir la beauté en tant que l'une des pensées éternelles qui règlent l'ordonnance du monde. Mais de cette façon, ce à quoi elle est destinée se voit enserré dans le cadre d'un simple concept, tandis que son passage à la réalité effective a sa valeur dans la félicité débordante qui en fait, précisément, plus qu'un concept. C'est précisément parce que la beauté n'est pas un phénomène, mais le sens d'un événement de portée universelle, qu'on ne peut en épuiser toute la richesse, la profondeur, qu'en contemplant l'infinie diversité des formes qui l'extériorisent. De même que toute circonstance extérieure, lorsqu'elle contraint l'âme à développer une activité, ne change pas cette âme mais néanmoins l'enrichit de la réalité et de la réminiscence d'un acte dont elle portait la possibilité à l'intérieur d'elle-même ; de même, si l'on nous autorise à parler ainsi, le beau de la beauté ne consiste pas tant dans le simple concept de ce à quoi elle se destine que dans la diversité infinie dans laquelle elle se confirme dans l'épreuve d'elle-même (*Bewährung*) et provoque une aimantation (*hervorlocken*) du cours des phénomènes.

IV.

Admettons donc maintenant que la beauté a pour fonction de figurer une conciliation entre les caprices de la matière et la domination de la pensée : on verra que cette destination peut aussi être amenée à se réaliser dans une ample série de formes progressivement ascendante, très variables dans leur intensité et leur accomplissement. [320] Lorsque nous parlons du beau, nous estimons d'ordinaire que des frontières d'une

parfaite netteté signalent la consistance intérieure qui le caractérise (*in sich Zusammengehöriges*), dans ce qu'elle a qu'a d'unique ; seul un examen plus attentif révèle qu'en fait il constitue le point suprême et culminant d'une série qui, sur différents versants, s'étend et se perd sur le terrain limitrophe du bien et du simple agrément. Et effectivement, si, embrassant mentalement toutes les formes dans lesquelles elle est amenée à se montrer dans la réalité, nous considérons la beauté comme l'une des missions que le monde réel aura pour tâche d'accomplir, l'une des premières choses rencontrées sur ce terrain incertain seront les sensations simples des couleurs et des sonorités, avant toute composition des impressions. Un point est certain : ces deux sensations tantôt épousent favorablement les conditions de la vie corporelle, tantôt s'y montrent contraires ; et cependant c'est à bon droit que l'impression que produit en nous une couleur pure, lumineuse et saturée, lorsqu'aucun tracé ne vient l'enfermer dans un espace déterminé, pourra valoir pour davantage qu'une chose simplement agréable. Dans de tels cas toutefois, l'effet que le bleu pur du ciel, par exemple, pourra produire sur notre âme et notre sensibilité, semblera moins tenir à ce qu'est l'objet en lui-même qu'à la réminiscence qu'il évoque ; même dans le chant des oiseaux, ce qui nous séduit est l'expression de l'élan vital (*strebende Lebendigkeit*) plus que la beauté intrinsèque des sons – qui justement, la plupart du temps, n'ont aucun attrait en eux-mêmes. Sans aucun doute, c'est déjà dans cette splendeur de la sensibilité que réside le premier triomphe par lequel le règne de la pensée, au sens le plus large, en vient à surmonter la matière morte – seulement ces ressentis, qui ne présentent que le plus simple moyen par lequel cette même matière peut se voir soumise à la vie de l'esprit, restent trop intimement engagés dans la matière même, trop amalgamées en elle pour pouvoir éveiller le sentiment d'une beauté sans conteste, en nous montrant distinctement les opposés qu'il s'agit de concilier.

Or il y a, dans toute réalité, trois plans que notre enquête doit prendre en considération. Tout d'abord ces intuitions générales de l'espace, du temps et du mouvement qui circonscrivent tout l'advenir des phénomènes en tant que nous pouvons le percevoir. En regard des pensées du monde qui sont dotées d'une valeur véritable, elles sont une matière raffinée, et dans la mesure où le mode de liaison qui unit leurs parties [321] sait reproduire les relations de ces pensées, elles seront elles aussi susceptibles de beauté, à savoir de cette beauté libre qui, sans se voir contrainte à une fin déterminée, prend plaisir au jeu riche et changeant de son adéquation à l'expression de toute pensée supérieure. Pourtant la nature n'a pas seulement pour socle ce qui est commun à tous les phénomènes ; au contraire elle y fait entrer les formes déterminées des espèces prises isolément, mais qu'unissent secrètement d'intimes parentés ; si bien que leurs rejets seront hommage rendu à cette beauté libre qui en tous sens déploie le jeu de ses allusions, mais en même temps devront correspondre à la place qu'occupe leur concept essentiel³¹ dans la série évolutive de tous les étants. Ainsi se forme la beauté adhérente, pour reprendre une expression élémentaire de *Kant*. Or au final le monde ne pourra pas se constituer en accumulant ces espèces sur un mode anhistorique – mais le noyau véritable qui constitue leur valeur se situera dans le tout des événements qui sans cesse surviennent entre elles, comme issus d'une source intarissable ; et c'est ce qui donnera à la beauté un troisième motif et occasion de se déployer. Distinguer ces différents vecteurs de la beauté nous permettra aussi de distinguer

³¹ *wesentlicher Begriff*. Il semble qu'on peut comprendre : le concept de leur essence.

aisément par avance les relations qui les unissent à tel ou tel ordre du beau, et même à différents ordres de la création artistique.

Pour Kant, ce sont les beautés libres qui constituent la beauté véritable³², celle qui ne souffre aucune interférence de la faculté de juger par l'entendement – beautés libres au nombre desquelles il comptait d'ailleurs aussi les motifs floraux. Ci-dessus nous avons restreint ce concept pour n'y retenir les formes spatiales et les modes de liaison temporels que lorsqu'aucun concept générique ne les ramène encore à tel membre déterminé de la série évolutive de l'étant telle que nous entendons la constituer – et qu'ainsi elles ne font que figurer la capacité infinie de ces intuitions à servir l'expression des plus hautes pensées. Si, dans quelque entreprise humaine de grande ambition, nous trouvons réunis quelques expédients, quoiqu'encore informes (*gestaltlos*) et dépourvus de lien ordonné propre à nous faire intuitivement sentir l'usage réel qui pourra immédiatement lui être donné, notre imagination a pourtant plaisir à embrasser fugacement, à anticiper les possibles résultats que ces expédients nous laissent entrevoir, et, sans même voir clairement le but et la fin poursuivie, [322] nous nous sentons pourtant dans un monde où toujours, et fondamentalement, les moyens abondent pour laisser entrevoir les fins. Avant d'entonner un chant, quelques sons émis pour se mettre en voix³³ nous convainquent d'emblée qu'un royaume de sons nous est réellement présent (*Gegenwart*), [un lieu] où ceux-ci sommeillent, bien ordonnés, en attente d'une richesse infinie d'expression : et c'est de la même manière que la beauté libre, jouant des formes dans l'espace et des enchaînements temporels, nous apporte le réconfort et l'assurance d'une conciliation générale des fondements et des fins.

Dans l'espace, les dessins peuvent aussi nous retenir pour une raison analogue, lorsqu'en leur forme propre ils se donnent comme présentations figurées (*Darstellungen*) de ces relations sans lesquelles aucune pensée d'ordre supérieur ne pourrait même passer à la manifestation (*Erscheinung gewinnen*) ; et nous pourrions alors les utiliser pour l'essentiel comme images simples du non-sensible. Cependant cette signification est trop dépendante des réminiscences et des associations de pensées contingentes qui peuvent venir diriger le cours de notre âme et sa sensibilité, pour s'identifier encore davantage à la forme que représente le dessin. C'est pourquoi, dans son ensemble, la beauté libre ne figurera pas l'empire qu'une loi déterminée exerce sur la matière, mais plutôt, par le seul jeu de la proportion régulière (*Ebenmass*), l'empire de la loi en général.

[P. 322-323 : fonction esthétique de la régularité].

³² Affirmation qui n'a rien d'évident : au § 16 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant détermine bien la beauté libre comme objet du jugement du goût « pur », mais la section consacrée à « l'Idéal du beau » dès le § 17 peut rappeler que « pur », chez Kant, est loin de pouvoir signifier systématiquement « suprême ». De plus il ne faut pas confondre la pureté du jugement, et le degré de supériorité attribué à l'objet quant à ce jugement (et ce même si dans la perspective kantienne la beauté de l'objet dépend bien de la subjectivité même du jugement). Le § 59 reprenant l'idée du bien « symbole du bien moral » en lien avec l'Idéal de beauté (rapporté à l'homme) énonce explicitement que « c'est à ce point de vue [= en tant que symbole du bien moral] qu'il plaît et prétend à l'assentiment de tous les autres.

³³ Je comprends ainsi : *versuchende Griffe*.

L'interprétation de [...] toute autre forme de proportion régulière passe nécessairement par les phénomènes du mouvement temporel, et ils constituent pour l'art comme pour la nature l'un des moyens les plus hauts de déployer la beauté libre. Que toute fin, tout advenir puisse se réaliser nécessite toujours l'écoulement du temps, éternel et muet, dans la mesure où l'instant présent, dans son évanescence, est la réalisation effective d'une partie de l'infinité du futur et [324] circonscrit le règne du passé : c'est de la même façon que toute genèse et toute disparition en tant que telles renferment cette tendance à préfigurer (*Hindeutung*) tous les aspects que pourra adopter la marche du monde, avec son lot de félicité et de douleurs. Liant leurs courses dans l'espace et leur alternance dans le temps, la nature revêt notre monde terrestre de toute la féerie rayonnante des corps célestes : leur lumineux éclat qui point et décline peu à peu, leur éternelle course poursuite ; elle drape notre monde de teintes splendides se faisant écho l'une à l'autre – ou bien encore, lors de plus longues périodes de latence dont seule la réminiscence permettra de dégager la périodicité, elle dirige tout le cycle saisonnier de la floraison et de la germination des plantes. Et sur ce terrain l'art n'a pas pu la suivre, non qu'une telle chose est impossible en soi, mais irréalisable de par les contraintes qu'il faudrait surmonter. Tout juste la danse contient-elle la faible tentative de figurer tous les charmes dont nos mouvements sont susceptibles, et qu'ils nous laissent entrevoir même à l'état d'involution ; toutefois même notre art devrait pouvoir se faire aussi pleinement signifiant lorsqu'il joue avec les couleurs, que lorsqu'il joue avec les sons : pour cela il faudrait qu'il figure, non des couleurs qui s'attachent à quelque matière indifférente et viennent prendre dans l'espace une forme (*Form*) tout aussi extrinsèque ; mais, comme dans nos feux d'artifice, des lumières multicolores auxquelles aucune forme n'est imposée (*gestaltlos*), qui viendront naître, enfler, et dont l'écho finira par dépérir dans l'obscurité – selon tous ces rapports, assignables aussi bien aux couleurs qu'aux sonorités, par lesquels une harmonie se cherche. Mais, chose impossible à la musique, ce jeu se verrait ici renforcé par le jeu tout aussi sensé et ingénieux (*sinnig*) des trajectoires fusant en tous sens. La nature n'utilise pas les sons dans le but de faire s'épanouir une beauté libre ; néanmoins, avec la richesse d'un phénomène qui apparaît comme un tout (*Gesamterscheinung*), les voix bruisantes émanées d'un feuillage suffisent à éveiller nos sentiments. Tout au contraire l'art s'empare des sons et, exploitant leurs affinités, leurs progressions montantes ou descendantes, toutes ces transitions vives ou hésitantes et la magie des analogies qui reviennent régulièrement ponctuer leurs enchaînements, la musique s'entend à rendre manifester dans l'ordre phénoménal la libre beauté de la vie de l'esprit. Assurément bien des événements qui revêtent une grande valeur pour la vie de l'esprit ne pourront être compris que là où une certaine empathie porte l'homme à méditer (*mitgedenken*) non sur soi seul mais également sur la place déterminée qui est la sienne par rapport à toute extériorité. Le dessin nettement tracé de notre propre espèce, et le contour déterminé de nos conditions d'existence nous procurent [325] des jouissances spécifiques : mais à raison égale ils nous empêchent de jouir nous aussi par empathie (*mitgeniessen*) de celles qui peuvent se former dans d'autres sphères de vie, déconcertantes et étrangères (*fremdartig*). Quel bonheur que celui du poisson dans le fond des mers ? Nous n'en savons rien ; et tout l'horizon dans lequel d'autres créatures déploient leurs efforts et leur visée³⁴ selon leur conformation physique déterminée, avec sa coloration propre, nous reste à jamais

³⁴ *Dichten und Trachten* : cf. *Genèse* 6,1 dans la traduction de Luther en 1545.

impénétrable. Mais la musique sait briser ce sort. Le caractère général des moyens qui sont les siens la rend incapable de peindre un événement déterminé, dans son contexte déterminé, mais d'un autre côté elle nous délivre du caractère borné de la vie – dont les limites irrévocables tiennent aux concepts génériques ; dans la beauté libre elle nous enseigne à connaître félicité et douleur, à connaître la façon dont toutes deux, telles un esprit universel qui vient s'amalgamer à toutes choses (*allgemeiner dahinschmelzender Geist*), trament tous les domaines de l'existence, et au lieu de nous attacher au monde de l'homme avec ses limites et ses arêtes absolument tranchées³⁵, elle nous introduit bien plutôt, avec d'infinies variations, à la vie de tout vivant – nous invitant même à éprouver nous aussi, par empathie (*mitfühlend*), les sourds frémissements de ce qui n'accède pas à la conscience. Cependant la nature ne crée pas seulement ces libres beautés, dans le domaine de la vie elle crée également des beautés adhérentes – quand bien même il n'est pas toujours possible de dégager de façon suffisamment autonome, par un concept théorique, l'archétype auquel elles correspondent.

[P. 325-329 : La série ascendante des formes du vivant et leur expression dans les différents arts]

[P. 329- 330 : Refonder le beau sur la beauté de l'événement :
le sublime et son passage à l' « effroyable »].

Au monde des mouvements et à celui des événements, doit venir s'ajouter un monde qui soit celui de la douleur et de la délectation, et jamais on n'évitera ce passage du sublime à l'effroyable là où ce monde simple, celui du concept et de l'existence, fait figure de réel ultime, qui n'aurait hors de soi-même aucun but – un but qu'il doit servir avec tout le sublime qui est en lui. Car nous avons raison de frémir à l'idée que n'importe quel étant, n'importe quelle loi, n'importe quelle froide pensée puisse à lui seul être l'alpha et l'oméga [331], au fondement de toute dimension du monde, et à y devenir réalité effective ; dans la crainte d'une clôture dernière, désormais indépassable, nous préférerions de loin donner à l'existence un but étranger qui réside encore en dehors d'elle-même, afin qu'à proportion de la somme de l'élan mobilisé pour s'approcher de ce but, elle se voie conférer une valeur qui ne peut résider en elle-même.

Nous avons déjà précédemment accordé que tout ce qui est beau se rapporte à la faculté qu'a notre esprit de ressentir plaisir ou déplaisir. Cependant nous aurions cru pécher contre le beau et toutes les pensées au monde qui possèdent une valeur si nous avions considéré ce résultat favorable comme la fin poursuivie par la beauté, et si nous avions restreint son office à la satisfaction du désir et du manque qui est le nôtre. Ce faisant peut-être nous sommes nous montrés trop zélés et avons-nous méconnu la

³⁵ *scharfkantig begrenzte*. Il n'est pas impossible que Lotze se soit amusé à un double sens puisque bien évidemment la philosophie kantienne, comme philosophie transcendantale et critique, est au premier chef celle qui définit de manière sévère et rigoureuse (*scharf*) les limites (*Kante, -ig*) de l'expérience par l'application des catégories. Ainsi « délimitée » par la philosophie transcendantale kantienne l'expérience n'est plus extensible, comme le revendique ici Lotze, à des formes de conscience qui ne relèveront précisément plus des « facultés » proprement humaines.

légitimité propre aux sentiments. Imaginons un univers qui, au travers de la variation, la diversité des phénomènes, suivrait cette marche sublime et inébranlable que règlent des lois universelles et éternelles, et qui dans toutes les formes qu'on pourra en voir résulter correspond indéfectiblement à une unique pensée ; supposons pourtant en même temps que par sa pensée un esprit puisse récapituler le divers de ces relations dans l'unité d'une image – sans qu'il soit pourtant au monde aucun cœur pour qui le tout se meuve de façon vivante : dans ce monde de vérité, comment la beauté pourrait-elle encore trouver une place ? L'identification entre être et pensée serait telle qu'un entendement paresseux en viendrait peut-être à entrevoir la possibilité d'une altérité, sans toutefois pouvoir exacerber cette diversité en une véritable opposition (et cette fois ce concept n'inclut pas seulement la distance telle qu'on l'a reconnue, mais encore l'amertume éprouvée face à cette différence). Le monde de l'étant présuppose l'esprit – et celui-ci, par le mouvement de conviction qu'il donne à la vie (*selbstbewusstes Weben und Leben*)³⁶ récapitule les relations éparses en une intuition claire et constante, ce qui seul leur confère leur réalité : c'est de la même manière que la beauté présuppose aussi en tout lieu l'esprit sentant, non pas qu'il la reconnaisse, qu'il en retrouve la trace en tant qu'elle serait déjà simplement présente (*vorhanden*), mais pour qu'elle s'engendre à son contact. Si la beauté n'est rien d'autre que la conciliation de la pensée et de l'étant, la beauté suprême, la beauté véritable sera la conciliation de l'étant et de la pensée libre et vivante de l'esprit sentant. Mais ce à quoi s'adresse tout ce qui est beau n'est pas l'âme sensible dans sa naturalité, car le beau n'a de rapport qu'extrinsèque aux [332] inclinations et passions innées ; ce n'est pas non plus l'âme sensible dans son universalité, avec les caractères génériques invariables qui la définissent – il s'agit de celle qui est réelle, qui d'une part ressent bien l'énergie spécifique aux tendances psychiques passionnelles, mais d'autre part sent aussi, à même sa propre activité, la présence réelle (*gegenwärtig*) du contenu suprême avec toute sa valeur intrinsèque, comme si elle en était entièrement pénétrée. Si bien que, dans la mesure où l'âme sensible se sait être une partie du monde dans toute sa valeur, elle peut exiger que l'existence se plie à ses désirs, et que ce qui se montre comme le but ultime, le cœur de la sublimité inhérente au cours des choses ne soit pas le concept de quelque consonance, de quelque équilibrage qui compensera certains aspects par d'autres (*Ausgleichung*) – mais la félicité riche de tout son contenu, une félicité qui procède de l'harmonie entre la nécessité d'un ordre du monde, de ceux de nos désirs et tendances psychiques qui jouissent d'une totale légitimité dans la sensibilité de l'âme. Tout à l'encontre de cette sublimité, nous n'irons pas assimiler n'importe quoi au contenu ultime du monde, dès lors que cela n'aurait pas sa valeur en soi-même, rendant vain et inutile de se mettre en quête d'un but encore supérieur. Ce contenu, nous ne penserons pas le trouver dans quelque pensée qui, comme en rêve, se déploierait seulement dans le monde de l'étant : il consiste bien dans l'heureuse fortune qui surgit de voir se concilier cet étant et le cœur vivant. Nous passerons ici sur de nombreuses questions incidentes, dans l'espoir que nulle part notre âme sensible n'aille confondre cette heureuse fortune et le charme éphémère de ce qui n'est qu'agréable ; car nous en sommes aussi convaincus, si bien des cœurs visent, au-delà de la félicité, quelque chose d'encore supérieur, ce n'est que pour avoir été surpris, dans la

³⁶ *Weben und Leben* : cf. Actes des apôtres, 17, 28 dans la traduction de Luther en 1545 (traduction française de la Bible de Jérusalem pour le même passage : « C'est en elle en effet que nous avons la *vie, le mouvement* et l'être »).

jouissance même, par la réminiscence ténue que cette fortune est impure – ou bien encore parce qu’ils oublient qu’en marge de la contemplation du beau courent encore d’autres voies de la pensée, pour lesquelles le même but apparaît revêtu peut-être de plus de sérieux encore, quoiqu’il ne cède rien du côté de la valeur. La conciliation véritable, suprême, de l’existence et de la pensée ne s’accomplit pas dans la nature extérieure, mais dans l’esprit – et c’est l’esprit qui célèbre cette conciliation, en jouissant de la beauté – tout autant qu’en la créant. On l’a souvent dit, l’un comme l’autre exige une faculté spécifique de l’esprit, laquelle s’annonce par allusion, auréolée de tout un halo de mystère. Ce mystère paraît s’offrir à tous les yeux et s’ancre dans l’étroit amalgame des sentiments où s’originent les valeurs, et des concepts théoriques – amalgame qui souvent nous prend de court, là même où nous croyions être dans la pensée pure, [333] et déploie encore plus intensément les effets habituels de l’imagination esthétique (*die schöne Einbildungskraft*). Dans l’espace, des mouvements contraires ne se concilient pas, ils s’équilibrent, et néanmoins l’intuition introduit déjà dans le concept de l’opposition la détermination incidente d’une hostilité, qui ne relève que du sentiment. Toutefois l’activité de cette imagination esthétique se distingue des procédés propres à la faculté commune du même nom et se trouve au service de l’entendement et de l’intuition sensible. Lorsque cette dernière cherche à penser l’univers, elle relie le divers en l’ordonnant sous des lois pour lui donner l’unité d’une image globale ; mais là où l’imagination esthétique crée elle aussi des formes intuitives, elle ressent en même temps la douleur et le plaisir propres à l’activité créatrice, répète dans la formation même de l’image l’énergie de ces puissances s’élançant pour déployer leur activité dans le réel et lorsque, comme ces mêmes puissances, elle met le singulier en relation, elle éprouve par empathie (*mitfühlen*) la pression et la charge que toute relation fait peser sur ces choses singulières, la tension de l’unité, le plaisir du déploiement jamais épuisé, l’amertume des oppositions³⁷, la félicité à les surmonter. C’est ainsi que, par renvois et reflets³⁸, se forme dans l’esprit un monde archétypal, un monde dans lequel l’âme sensible a équilibré tous les besoins éternels et inaliénables et la marche si reconnaissable de la sublime nécessité ; et cette vision du monde n’est pas seulement l’éclairage propre à nous procurer la jouissance de telle beauté donnée, mais aussi la source vivante dont procèdent toutes les œuvres immortelles de l’art créateur.

³⁷ Même expression en [331], portant sur la « différence ».

³⁸ *zurückgespiegelte*.