



HAL
open science

Fichte contre Schiller : primauté de la révolution politique sur l'éducation esthétique

François Danzé

► **To cite this version:**

François Danzé. Fichte contre Schiller : primauté de la révolution politique sur l'éducation esthétique. Lectures de Fichte, Roberto Formisano, Nov 2024, Ferrara, France. hal-04825883

HAL Id: hal-04825883

<https://hal.science/hal-04825883v1>

Submitted on 8 Dec 2024

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.

Fichte contre Schiller : la primauté de la révolution esthétique sur la révolution politique

François Danzé

—
Conférence pour la journée « Lectures de Fichte »,
Université de Ferrara
29/11/24

L'arrivée de Fichte à Iéna en 1794 constitue assurément un tournant pour l'histoire de l'idéalisme allemand : la philosophie, avec Fichte, devient en effet en cette époque proprement *révolutionnaire*. Née de l'union de la Révolution française et de la révolution en métaphysique initiée par Kant, la *Doctrine de la science*, de l'aveu même de Fichte, annonce en effet la venue d'une liberté nouvelle pour un sujet, qui dans l'acte même de devenir cette doctrine, entend défaire les puissances hétéronomes qui gouvernent le monde. Ainsi, peu après son arrivée à Iéna, dans une lettre à Baggesen d'avril 1795, Fichte pouvait lui écrire :

Mon système est le premier système de la liberté. De même que cette nation [la France] délivra l'humanité des chaînes matérielles, mon système la délivra du joug de la *Chose en soi*, des influences extérieures, et ses premiers principes font de l'homme un être autonome. *La Doctrine de la science* est née durant les années où la nation française faisait, à force d'énergie, triompher la liberté politique ; elle est née à la suite d'une lutte intime avec moi-même et contre tous les préjugés ancrés en moi, et cette conquête de la liberté a contribué à faire naître la *Doctrine de la science* (...) *Pendant que j'écrivais un ouvrage sur la Révolution, les premiers signes, les premiers pressentiments de mon système surgirent en moi, comme une sorte de récompense.*¹

Accomplir une révolution à même d'opérer au passage d'un monde à l'autre, de l'hétéronomie à l'autonomie, c'est là ce qui devait être le mot d'ordre pour toute la génération romantique à venir. Un célèbre fragment de l'*Athenaeum* énonce ainsi que :

(...) la Révolution française, la doctrine de la science de Fichte et le *Meister* de Goethe sont les grandes tendances de l'époque. Celui que choque une telle juxtaposition, celui à qui une révolution qui n'est ni bruyante ni matérielle paraît sans importance, ne s'est pas encore haussé à la perspective élevée et vaste de l'histoire de l'humanité.²

De même Hölderlin, Hegel et Schelling attendaient tous trois une révolution à venir pour l'Allemagne, révolution qui ne devait pas être seulement politique, comme l'était la Révolution française, mais aussi et d'abord une révolution spirituelle, au sens d'une révolution philosophique, artistique et religieuse. S'il s'agit, comme le propose encore le *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, daté de 1795-1796, d'élaborer une « mythologie de la raison » et de « rendre sensible les idées » par une nouvelle poésie, afin de libérer les peuples de l'oppression, la *Doctrine de la science* de Fichte devait alors jouer un rôle prépondérant dans l'élaboration des idées au fondement de la liberté humaine.

¹ Cit. d'après Martial Guérout, « Fichte et la Révolution française » in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 128, no. 9/12, 1939, pp. 226-320.

² Cf. *Athenaeum* vol. 1.2 (1798), p. 56 / *L'absolu littéraire*, p. 127.

Il est pourtant notable que Fichte ne partage pas cette idée d'une révolution esthétique qui précéderait une révolution politique, afin d'éviter la violence présumée par cette dernière. Non qu'il fût un apologiste de la violence, mais parce qu'il lui semble impossible, du point de vue théorique, d'envisager la possibilité qu'une révolution esthétique précède une révolution politique. Plus encore, une telle critique de ce projet, qui devait devenir le cœur même du premier romantisme allemand de la fin du 18^{ème} siècle, est l'objet central d'un texte de Fichte écrit en juin 1795, intitulé *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie*, et qui est une réponse aux thèses défendues par Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* parues quelques mois plus tôt dans sa revue *Die Horen*. Avant le premier romantisme allemand, Schiller est en effet le premier à défendre la primauté d'une éducation esthétique du genre humain à même d'édifier une liberté éthique et politique. Fichte envoya donc à Schiller cet article pour le faire paraître à son tour dans *Die Horen*, mais l'article déplut à Schiller, qui refusa de le publier, en prétendant que l'article était trop long et confus. Il s'ensuivit une querelle qui fit que les deux hommes ne s'adressèrent plus la parole pendant plusieurs années, et c'est seulement en 1800 dans le *Journal philosophique* édité par Niethammer que le texte sera publié, resté ainsi inouï du premier romantisme allemand, qui ne fut donc pas conscient de sa propre contradiction entre l'éloge de la philosophie fichtéenne, et son projet révolutionnaire. Quels sont donc les fondements théoriques qui ont poussé Fichte à critiquer les thèses schillériennes, et, au-delà de celles-ci, leur prolongement romantique ? Je rappellerai d'abord les grandes lignes des thèses défendues par Schiller dans les *Lettres* de 1795, pour ensuite présenter le cœur de la critique fichtéenne.

En premier lieu donc, le tableau que présente Schiller de l'époque présente est lieu celui d'une humanité en proie à la détresse, et soumise au joug des nécessités matérielles. Ainsi Schiller décrit-il dans la deuxième lettre un temps où « le besoin règne en maître et courbe l'humanité déchu sous son joug tyrannique », écrivant ensuite que « l'utilité est la grande idole de l'époque ; elle demande que toutes les forces lui soient asservies et que tous les talents lui rendent hommage »³. Que l'humanité fasse de l'utilité (*Nutzen*), c'est-à-dire de ce qui n'est qu'un moyen de satisfaire ses « besoins matériels » (*Notdurf der Materie*), une idole, indique bien une attitude culturelle détournée des besoins supérieurs de l'esprit, et, par excellence, dépourvue de liberté. La conséquence directe de cet état de détresse est alors le recul de ce que Schiller nomme l'« art de l'idéal » (*Kunst des Ideals*), c'est-à-dire l'art du beau. Celui-ci est en effet devenu présentement un objet de désintérêt, et la voix de son siècle

(...) ne paraît nullement s'élever en faveur de l'art ; à tout le moins ne se fait-elle pas entendre en faveur de celui auquel mes recherches vont exclusivement s'appliquer. Le cours des événements a donné à l'esprit du temps une orientation qui menace de l'éloigner toujours plus de l'art de l'idéal. Ce dernier a pour devoir de se détacher de la réalité (*Wirklichkeit*) et de se hausser avec une convenable audace au-dessus du besoin ; car l'art est fils de la liberté et il veut que sa règle lui soit prescrite par la nécessité inhérente aux esprits, non par les besoins de la matière⁴.

Cet éloignement de l'idéal se manifeste entre autres par le fait que les hommes du présent ne se soucient plus tant des beaux-arts que de la science, c'est-à-dire des connaissances physiques employées à des fins techniques, si bien que « les frontières de l'art se rétrécissent à mesure que la science élargit ses limites (*Schranken*) »⁵. L'époque est alors celle d'une scission entre les facultés humaine à mesure que l'imagination humaine est rendue stérile, faisant de l'homme *ou bien* un être de raison dépourvu de sensibilité (une sorte d'automate moral, appliquant une loi morale sans que son cœur n'en ressente la nécessité), *ou bien* un être sensible

³ Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert Leroux, Aubier-Montaigne, édition bilingue, 1943, p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ *Ibid.*

dépourvu de raison (ou du moins se servant de son entendement afin de déterminer non des règles morales, mais seulement pour calculer les conséquences utilitaires d'une règle pratique).

Plus loin dans les *Lettres*, Schiller en vient à comprendre cette prédominance des besoins de la matière, et la manière d'y remédier, à partir des notions de *Trieb*, que nous traduisons ici par « pulsion », de personne et d'état (*Zustand*). La pulsion désigne l'activité libre du sujet qui, part de sa personne pour déterminer ses états (pulsion formelle), ou part de ses états pour déterminer sa personne (pulsion sensible). Ces deux libertés, qui certes ne se contredisent pas mais s'opposent néanmoins, ne confèrent cependant pas d'après Schiller à l'homme sa pleine liberté, si celles-ci ne sont pas tenues en leurs frontières respectives par une troisième pulsion plus fondamentale, qu'il nomme alors *pulsion de jeu* (*Spieltrieb*), propre à l'imagination, et qui tend à faire apparaître à l'homme, sous le mode de l'intuition, son humanité, ou, pour ainsi dire, ce qu'il y a de divin en l'homme. C'est pourquoi Schiller en vient ultimement à défendre la primauté d'une éducation esthétique du genre humain, la culture ayant pour tâche de « veiller sur ces dernières [*i.e.* les pulsions formelle et matérielle] et d'assurer à chacune des deux pulsions ses frontières »⁶ : c'est donc par le beau (aussi bien la capacité à le créer qu'à l'apprécier) qu'une liberté éthique et politique est rendue possible, et c'est pourquoi Schiller, à la fin des *Lettres*, en vient à concevoir l'Etat politique le plus haut non pas simplement comme un Etat éthique (*sittliche Staat*), comme il l'écrivait au début des *Lettres*, mais comme un Etat esthétique (*ästhetische Staat*). Le temps présent, pour Schiller, n'appelle donc pas tant une révolution politique qu'une éducation esthétique à même d'œuvrer à l'institution de la liberté politique et éthique, éducation sans laquelle une telle institution serait incapable de préserver l'homme de la tyrannie de la forme ou de la matière.

Ceci ayant été rappelé, venons-en désormais en second lieu à la critique fichtéenne de la primauté de l'éducation esthétique du genre humain sur la révolution politique. Nous avons donc vu que l'activité esthétique – concernant aussi bien le créateur que le spectateur – agirait depuis une pulsion de jeu (*Spieltrieb*) seule à même de nous conférer notre humanité pleine et entière. Cette notion de pulsion est centrale dans la mesure où c'est elle qui permet de comprendre la liberté humaine comme mouvement autonome, la pulsion désignant une activité interne qui ne s'appuie pas sur une détermination extérieure à soi, mais seulement sur soi-même comme principe. La définition qu'en donne Fichte est la suivante :

La seule chose en l'homme qui soit indépendante et tout à fait inapte à une quelconque détermination de l'extérieur, nous la nommons pulsion. Elle et elle seule est le principe de l'auto-activité en nous, elle seule est ce qui fait de nous des êtres autonomes, observants et agissants (...) L'auto-activité en l'homme, qui constitue son caractère, le distingue de la nature tout entière et le situe hors des limites de celle-ci, doit se fonder sur quelque chose qui lui est propre ; et ce quelque chose est précisément la pulsion.⁷

La pulsion est donc le principe de la liberté, ou encore le principe de l'auto-activité du sujet. Comme vu précédemment, Schiller comprend la pulsion sous trois modes distincts : d'un côté la pulsion sensible, de l'autre la pulsion formelle, et, au centre, la pulsion de jeu. La première est théorique, son objet est le vrai ; la seconde pratique, son objet est le bien ; la dernière est esthétique, et son objet est le beau. Or cette pulsion de jeu tierce est pour Schiller la seule qui soit source d'une liberté proprement humaine, et c'est pourquoi il en déduit que toute culture humaine doit se faire au moyen de cette pulsion, fondant ainsi son entreprise d'une éducation esthétique de l'homme. S'appuyant sur cette tripartition, héritée en définitive des trois *Critiques* de Kant, Fichte retraduit ces trois pulsions sous les termes de pulsion de connaissance, pulsion pratique, et pulsion esthétique.

⁶ *Ibid.*

⁷ Fichte, *Sur l'esprit et la lettre en philosophie*, ed. Vrin, p. 89 / SW, VIII, 277.

La question qui s'engage alors est celle de savoir laquelle de ces trois pulsions est première par rapport aux autres. Est-ce comme le pense Schiller la pulsion esthétique, c'est-à-dire la pulsion de jeu ? Ou bien celle-ci est-elle postérieure aux deux autres ? Il est impératif ici de distinguer la *primauté ontologique* de la pulsion et sa *primauté chronologique*. En effet, si Fichte est d'avis que la pulsion esthétique est ce qui en dernier lieu permet d'atteindre la vie spirituelle et la liberté la plus haute, elle ne peut venir à l'existence qu'en étant engendrée par une pulsion plus originaire, qui est la pulsion pratique. L'argumentation de Fichte repose donc sur une genèse des pulsions humaines ; il s'agit de montrer que la pulsion esthétique est engendrée par la pulsion théorique, qui elle-même est engendrée par la pulsion pratique.

En premier lieu, Fichte s'intéresse à la pulsion de connaissance, laquelle se détermine non pas tant comme une activité visant à connaître la chose telle qu'elle est en soi, sans l'altérer, que comme une activité visant à produire des représentations de la chose en transformant la matière de nos représentations par l'auto-activité du Moi. La connaissance est ainsi toujours une transformation de ce qui n'est pas moi à partir de moi-même : elle part du Moi (ce que Schiller nomme dans ses *Lettres* la personne) pour rencontrer un non-Moi, puis elle forme des représentations en altérant l'objet par l'introduction de qualités propres au Moi, et, ce faisant, le sujet, du non-Moi, retourne au Moi et satisfait ainsi cette pulsion selon ce mouvement réflexif. La pulsion de connaissance a donc « pour but la connaissance en tant que telle et simplement pour la connaissance »⁸. Elle produit des représentations et se satisfait dans la conformité de ces représentations à l'objet extérieur qu'elle cherchait à connaître.

En second lieu, l'homme possède en lui une pulsion pratique, qu'il faut entendre dans un sens restreint, puisque la pulsion de connaissance, au sens strict, est déjà pulsion pratique :

La pulsion n'est pas toujours satisfaite dans la mesure où elle ne vise pas simplement à la pure connaissance de la chose telle qu'elle est, mais à la détermination, à la transformation et à la formation de la chose telle qu'elle doit être, et, dès lors, se nomme pratique ; cela dit en un sens restreint, car en toute rigueur, toute pulsion est pratique puisqu'elle pousse à l'auto-activité, et en ce sens tout se fonde dans l'homme sur la pulsion pratique, puisque rien est en lui si ce n'est par l'auto-activité.⁹

La connaissance est donc toujours déjà comprise comme une activité pratique, ce que Fichte avait en outre mis déjà en avant dans sa *Doctrine de la science*. Toutefois, ce dernier entend spécifier le sens de la pulsion pratique pour la distinguer de la pulsion de connaissance, et lui réserver un sens spécifiquement éthique, juridique et politique. Si la pulsion de connaissance part du Moi pour poser le non-Moi et revenir en soi-même par la représentation produite, la pulsion pratique, quant à elle, en son sens spécifiquement éthique, juridique, et politique, produit en un sens inverse des représentations d'un objet que le Moi désire (lorsque l'homme est encore enraciné dans les nécessités matérielles un objet de plaisir ou de déplaisir, puis, plus tardivement, un objet de satisfaction morale), et à partir d'elles les réalisent en tant que choses matérielles. Fichte renoue donc ici non seulement avec la distinction kantienne entre un usage pratique de la raison lié à la faculté de désirer, et un usage théorique lié au seul entendement, mais également avec la distinction d'une faculté inférieure de désirer (portant sur un objet matériel) et une faculté supérieure (portant sur un objet intelligible). La différence notable d'avec Kant est cependant ici la primauté ontologique accordée par Fichte à la pulsion pratique, à partir de laquelle se comprend la pulsion de connaissance.

Enfin, outre la pulsion de connaissance et la pulsion pratique, il existe également une pulsion esthétique. Celle-ci, écrit Fichte,

⁸ *Ibid.*, p. 90 / SW, VIII, 279.

⁹ *Ibid.*

(...) vise une représentation, et une représentation déterminée, uniquement pour sa détermination et, à vrai dire, pour sa détermination en tant que pure représentation. Dans le domaine de cette pulsion, la représentation est à elle-même son propre but. Elle ne doit pas sa valeur au fait qu'elle coïnciderait avec l'objet qui n'entre pas ici en considération, mais elle possède sa valeur en elle-même. On ne s'interroge pas sur ce qui est copié, mais sur la libre forme indépendante de l'image elle-même.¹⁰

Fichte renoue donc également avec la pensée kantienne en reformulant la spécificité du jugement esthétique, que Kant distingue au §. 1 de la *CFJ* du jugement de connaissance, le jugement esthétique ne portant que sur la représentation et son effet produit sur le sujet, sans le rapporter à l'objet de la représentation. La pulsion esthétique, pour Fichte, n'a donc pas affaire à un objet, car l'image représentée n'est pas rapportée à un objet (le jugement de goût étant indifférent à ce qui est représenté) mais seulement au sujet. Il y a une spécificité de cette pulsion puisque la pulsion de connaissance et la pulsion pratique ont toutes deux rapport à un objet extérieur. Le plaisir auquel tend la pulsion esthétique n'est ainsi en aucun cas lié au désir ou à la vérité, mais cette pulsion se satisfait de la représentation en tant que telle, dans la « libre forme indépendante de l'image elle-même », c'est-à-dire dans sa seule présentation.

D'après cette présentation des trois pulsions humaines, on comprend donc que Fichte se situe dans le même horizon kantien que celui sous lequel se tient Schiller. Le terrain sur lequel Fichte entend critiquer Schiller est donc bien le même, à savoir le terrain transcendantal ouvert par la révolution métaphysique kantienne. Dès lors, pour quelles raisons Fichte critique-t-il la possibilité même d'une éducation esthétique de l'homme ? La réponse à cette question repose sur deux réflexions. La première, nous l'avons vu, tient au primat que Fichte accorde à la pulsion pratique, en comprenant la pulsion de connaissance et esthétique comme étant déjà le produit d'une auto-activité. La seconde tient à la conception génétique de Fichte à l'égard de ces pulsions, c'est-à-dire à leur ordre d'apparition dans la culture, aussi bien à titre individuel que du point de vue de l'espèce. Or c'est cette conception génétique des pulsions qui doit précisément interdire une voie d'accès à la liberté pratique par l'esthétique. Si en effet la pulsion esthétique précède la pulsion pratique, alors seule une éducation esthétique pourrait rendre possible une liberté politique. Mais à l'inverse, si la pulsion pratique est première, alors aucune liberté esthétique ne pourrait précéder une liberté politique, ce qui aurait pour conséquence de donner la primauté à une révolution politique, seule à même de garantir ensuite une liberté esthétique.

Quel ordre génétique conférer aux trois pulsions dégagées ci-dessus ? En premier lieu, nous trouvons la pulsion de connaissance entièrement déterminée par la vie animale et la satisfaction des besoins vitaux. Nous nous formons d'abord des représentations de ce que sont les choses pour faciliter la conservation de la vie.

La connaissance n'est pas tout d'abord recherchée uniquement pour elle-même mais pour un but qui lui est extérieur. Au premier degré de la culture, aussi bien de l'individu que de l'espèce, la pulsion pratique – et ce dans son extériorisation la plus basse, celle qui vise la conservation et le bien-être de la vie animale – surpasse toutes les autres pulsions ; et la pulsion de connaissance commence donc elle aussi à servir celui-ci pour se constituer, au cours de ce service, en pouvoir d'une subsistance autonome.¹¹

Au commencement est donc la pulsion pratique dans sa compréhension la plus basse, et c'est seulement à partir d'elle que la pulsion de connaissance émerge, quoiqu'elle ne soit pas encore autonome et, à proprement parler, pulsion de connaissance, puisqu'elle vise autre chose que la connaissance en tant que telle.

Y a-t-il alors seulement une pulsion esthétique à l'œuvre au commencement de la culture ? Nullement, répond Fichte, puisque la pulsion esthétique nécessite déjà, tout comme la

¹⁰ *Ibid.*, p. 91 / SW, VIII, 280.

¹¹ *Ibid.*, pp. 96-97 / SW, VIII, 286.

pulsion de connaissance en elle-même, que nous soyons libérés des objets de la pulsion pratique :

Le genre humain doit d'abord être parvenu à un certain degré de bien-être extérieur et de calme, la voix du besoin à l'intérieur et de la guerre à l'extérieur doit être d'abord apaisée et écartée avant qu'il ne puisse également faire de sang-froid des observations, sans se soucier du besoin présent et, même au risque de se tromper, consacrer du temps à ses méditations ainsi que se laisser aller aux impressions esthétiques dans cette méditation oisive et libérale. La surface tranquille de l'eau saisit ainsi la belle image du soleil ; sur l'eau agitée, ses contours, tracés avec une pure lumière, s'entrechoquent et s'engloutissent dans la puissante figure des vagues instables.¹²

Partout où le besoin règne en maître, partout où se tient la guerre (qu'elle soit civile ou entre Etats), il est impossible que le sens esthétique soit développé. Il faut d'abord que la pulsion pratique (en son sens faible relativement aux besoins et fort relativement à l'éthicité) puisse être satisfaite pour que la pulsion de connaissance, en son sens supérieur, se développe et permette l'éveil de la pulsion esthétique. Le sens esthétique, ou, autrement dit, le goût, ne peut donc pas encore exister là où le besoin et la guerre sont présents. La satisfaction de la pulsion pratique est donc une condition à l'existence de la pulsion esthétique. Néanmoins, la pulsion esthétique ne naît pas directement de la pulsion pratique. Il est encore besoin de la médiation de la pulsion théorique. C'est ainsi d'abord la pulsion théorique qui naît de la pulsion pratique, et seulement ensuite la pulsion esthétique de la pulsion théorique.

Dès que cette pressante détresse est dépassée et que plus rien ne nous pousse à rafler avidement le moindre gain spirituel afin de le dépenser aussitôt en vue d'un usage nécessaire, la pulsion de connaissance pour la connaissance s'éveille. Nous commençons alors à laisser glisser notre œil spirituel sur les objets et nous l'autorisons à s'y attarder ; nous les considérons sous de multiples aspects sans compter immédiatement sur un usage que l'on pourrait en faire (...) Dans cette contemplation tranquille et désintéressée des objets, tandis que notre esprit est en sûreté et ne veille plus sur lui-même, notre sens esthétique se développe, sans que ce soit notre propre fait, au contact de ce fil conducteur qu'est la réalité.¹³

Fichte, contrairement à Schiller, pense donc une genèse des trois pulsions humaines en les faisant dériver les unes des autres. Il y a d'abord la pulsion pratique en son sens restreint, qui est la pulsion fondamentale en l'homme, laquelle, une fois satisfaite, donne naissance à la pulsion de connaissance, puis, lorsque la pulsion de connaissance se détache de la pulsion pratique pour ne viser que la connaissance en tant que telle, celle-ci donne naissance à la pulsion esthétique. Le goût n'est en ce sens plus seulement pensé comme un intermédiaire logique entre la théorie et la pratique, mais aussi d'un point de vue chronologique comme l'achèvement du développement de la pulsion pratique humaine en son sens large. C'est à partir de cette conception génétique de la pulsion esthétique que Fichte en vient alors à critiquer l'idée d'une éducation esthétique de l'homme. En effet, à partir de la thématization des trois pulsions humaines, de leur hiérarchie et de leur développement les unes à partir des autres, Fichte en vient à affirmer son idée d'une libération pratique de l'homme par une lutte politique, devant nécessairement précéder la possibilité même du goût en général. L'antériorité de la pulsion pratique est ainsi :

(...) la raison pour laquelle les siècles et les pays de servitude sont également ceux de l'absence de goût ; et si d'un côté il n'est pas prudent de laisser les hommes libres avant que leur sens esthétique ne soit développé, il est d'un autre côté impossible de le développer avant qu'ils ne soient libres, et l'idée d'amener les hommes, par l'éducation esthétique, à mériter la liberté, et de les élever grâce à elle jusqu'à la liberté elle-même, nous conduit à un cercle, si nous ne trouvons au préalable un moyen d'exciter chez les individus issus de la grande masse le courage de n'être les maîtres ni les esclaves de personne.¹⁴

¹² *Ibid.*, p. 97 / SW, VIII, 286.

¹³ *Ibid.*, p. 99 / SW, VIII, 288.

¹⁴ *Ibid.*, p. 97 / SW, VIII, 286-287.

Fichte pose donc l'impossibilité logique d'une éducation esthétique de l'homme. Il invalide du même coup le projet schillérien en s'appuyant sur le développement génétique des pulsions humaines dans le processus de culture de l'individu et de l'espèce. L'éducation esthétique ne peut avoir lieu que si l'homme est déjà libre sur le plan pratique, et il est donc vain de vouloir éduquer par l'esthétique l'homme à la liberté pratique. Schiller n'ayant pas vu le développement génétique des pulsions humaines, et n'ayant pas ainsi reconnu la pulsion pratique comme pulsion fondamentale chez l'homme, tomba dans une illusion produite par l'usage dogmatique de sa raison, n'ayant pas questionné les conditions de possibilités de la pulsion esthétique.

Le temps présent est certes pour Fichte, comme pour Schiller, un temps de très forte oppression où « l'opprimé a beaucoup à faire pour se maintenir vivant sous le pied de l'oppresseur, pour se ménager l'indispensable espace et n'être pas totalement écrasé », et où « l'oppresseur [a beaucoup à faire] pour se maintenir en équilibre et ne pas être renversé lors des multiples réditions et révoltes de l'opprimé »¹⁵. Pourtant, ceci ne signifie nullement que l'époque appelle avant tout le renouveau d'une culture esthétique, mais bien de prime abord la suppression des relations de maîtrise et de servitude structurant le monde politique et juridique. Fichte insiste ainsi sur la nécessité d'un « courage » nécessaire à l'humanité pour promouvoir l'égalité de hommes, passant certes par une rébellion politique et philosophique des opprimés à l'égard des oppresseurs, mais également par une certaine sagesse que doivent acquérir les oppresseurs, du moins n'importe quel vainqueur d'une lutte politique, pour abandonner la domination exercée sur autrui. De ce point de vue, l'éducation que doit promouvoir la philosophie ne serait donc pas esthétique, mais bien plutôt une éducation à la liberté pratique, laquelle consiste en une acceptation de l'égalité des hommes dans la sphère juridique, politique et morale, conjointe à une liberté philosophique que doit procurer la philosophie transcendantale et les sciences. C'est seulement par une éducation à la liberté pratique que la connaissance devrait pouvoir progresser et ainsi développer le goût comme un « complément de la libéralité »¹⁶. Partant de cette critique de l'éducation esthétique de l'homme, on peut enfin comprendre que le but fichtéen d'une *Doctrine de la science* est celui de donner aux individus la possibilité de sortir de l'oppression politique et sociale qui contraint leur liberté. Cette idée d'une doctrine de la science, qu'il commence à professer à Iéna en 1794, est ainsi une tâche qui est toujours à accomplir. C'est elle seule qui doit pouvoir rendre possible un ordre politique et moral juste, et, partant, la possibilité d'une vie proprement spirituelle, qui fera du plaisir pris au beau la cime de sa liberté.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Fichte, *op. cit.*, p. 100 / SW, VIII, 290.