

ENTRE KANT ET DIEU : LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION DE HERMANN COHEN

Carole Prompsy

Hermann Cohen (1842-1918) est le fondateur de l'École de Marbourg, dont la vie est intimement liée à celle de deux autres grands hommes : Paul Natorp (1854-1924), ami et collègue de Hermann Cohen à Marbourg, et Ernst Cassirer, leur élève (1874-1945). On peut situer la naissance de l'École en 1871 – année de la parution de l'ouvrage de Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* [*La Théorie kantienne de l'expérience*¹], dans lequel sont posées pour la première fois les orientations qui la définissent – et sa dissolution définitive en 1933, lorsque Cassirer quitte l'Allemagne à la suite de l'accession de Hitler au poste de Chancelier. Son importance pour l'histoire de la philosophie est triple : d'abord, elle fut dans les années 1890 la principale école philosophique en Allemagne, qui a donné lieu à trois pensées aussi riches et différentes que sont celles de Cohen, de Natorp et de Cassirer ; ensuite, sa compréhension du système kantien est peut-être la plus fidèle et approfondie qui soit ; enfin, elle a eu une influence certaine sur les œuvres de Husserl et de Heidegger.

L'École de Marbourg

Retour à Kant

L'École de Marbourg se définit avant tout par sa volonté de « retour à Kant² ». En cela, elle appartient à la génération des pensées dites « néo-kantienne » qui se multiplient au cours des années 1860-1880 et se proposent de revenir à Kant par-delà Hegel et tous les systèmes néo-hégéliens développés durant la période précédente. En cette époque de crises politiques continues – entre les divers États allemands, la Prusse et l'Autriche, la Prusse et la France – émerge une tendance interne à la « libéralisation » qui en appelle à Kant en tant qu'il est le philosophe de l'*Aufklärung*, et non plus à la pensée spéculative de Hegel et de Schelling taxée d'autoritarisme et de conservatisme. Mais, sous l'étiquette de néo-kantisme se cachent des pensées très

1. Cohen H. *La Théorie kantienne de l'expérience*. Trad. E. Dufour et J. Servois. Paris : Cerf, 2001.

2. «Zurück zu Kant» est le fameux cri lancé par Zeller en 1862, lors de la leçon inaugurale qu'il donna à Heidelberg, après avoir travaillé treize ans à Marbourg. Voir *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*. In *Vorträge und Abhandlungen*. Tome II. Leipzig : Fuss, 1877. p. 464.

différentes : Österreich n'en distingue pas moins de sept types³. Pour l'École de Marbourg, il s'agit moins d'un retour direct et réactionnaire à Kant, parce qu'il aurait été oublié, que d'une opposition aux nombreuses théories post-kantiennes, et notamment à tout l'idéalisme allemand, parce qu'elle tient celles-ci pour arbitraires et fantaisistes quant à leur valeur philosophique, même et peut-être surtout quand elles se disent kantiennes. Ce n'est pas parce qu'il est kantien que Cohen est anti-hégélien, mais c'est bien plutôt parce qu'il est foncièrement opposé à Hegel, sans doute avant tout en raison de sa judéité – il ne peut admettre la thèse hégélienne selon laquelle le christianisme serait la vérité du judaïsme – que Cohen se tourne vers Kant. C'est en dénonçant les interprétations erronées auxquelles la pensée kantienne a donné lieu qu'on fera apparaître le sens authentique du système kantien. Cependant, il ne s'agit pas de se référer dogmatiquement à Kant, mais de s'appuyer sur sa pensée en ce qu'elle permet de garantir à la philosophie le cours assuré d'une science. « Si, d'une manière générale, nous nous réclamons de la méthode critique de Kant, nous ne nous sentons pas pour autant soumis à une dépendance dogmatique⁴. »

C'est dans son premier ouvrage sur Kant, *La Théorie kantienne de l'expérience*, paru en 1871, que Cohen réfute toutes les interprétations erronées du système kantien et en présente sa propre compréhension, qui définira l'orientation de l'École. En réponse à la polémique au sujet de l'*a priori* engagée par Trendelenburg et Kuno Fischer à cette époque, il concentre son effort sur cette notion kantienne essentielle. Selon lui, la principale erreur dans la compréhension de l'œuvre de Kant consiste à dissocier les moments de la *Critique de la raison pure* : il ne faut pas séparer les étapes parcourues par Kant, ne pas dissocier les différents arguments de « l'Esthétique », ne pas isoler « l'Esthétique » de la « Logique », et cette lecture est valable en particulier pour l'*a priori*, qui traverse toute la *Critique*. La vérité de l'*a priori* n'est pas située dans le sujet, contrairement à ce qu'a cru Fichte et avec lui l'idéalisme allemand, mais dans le rapport du sujet à l'objet. Ne pas le voir, c'est retourner à la problématique pré-kantienne de l'innéité et admettre le présupposé du réalisme psychologique. Et c'est ce réalisme métaphysique qui mène à l'idéalisme absolu par-delà l'idéalisme critique, puisqu'il dérive tout de la conscience de soi, et non des conditions de possibilité de l'objectivité. L'*a priori* ne trouve son sens que dans sa fonction épistémologique, dans son rapport nécessaire à la connaissance, dans son rôle transcendantal. D'une manière générale, nul n'a compris Kant s'il n'a dépassé le métaphysique pour le transcendantal ; car ce passage est à la fois celui de la subjectivité à

3. Voir Überweg F. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 12^e édition. Tome IV. Berlin : Mittler, 1923. p. 416 sq. Les sept types que distingue Österreich sont les suivants : physiologique (Helmholtz, Lange), métaphysique (Liebmann, Volkelt), réaliste (Riehl), logique (Cohen, Natorp, Cassirer), axiologique (Windelband, Rickert, Münsterberg), relativiste (Simmel) et psychologique (Nelson).

4. Cohen H. *Einleitung mit kritischen Nachtrag zu Langes Geschichte der Materialismus* (1914). In Cohen H., Goerland A., Cassirer E. *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Tome II. Berlin : Akademie-Verlag, 1928. p. 231.

l'objectivité et celui de la disparité à l'unité. Ainsi «l'Esthétique» ne doit-elle pas être isolée de la «Logique», car c'est le schématisme qui fonde les formes de l'intuition, et l'expérience physique qui fonde les mathématiques ; de même, ce sont les principes qui explicitent ultimement les concepts, et donc la logique transcendantale qui fonde la logique formelle, et non l'inverse.

Le principe suprême de la méthode transcendantale est la possibilité de l'expérience. Or ce principe se reconnaît lui-même comme problème. Il se réfléchit et découvre sa limitation nécessaire ; et cette auto-limitation du rapport à l'expérience possible qui constitue la connaissance, c'est la chose en soi. Avec le transcendantal, on passe de l'opposition sujet/objet à l'opposition phénomène/noumène. La chose en soi ne peut pas être interprétée en termes de réalisme, comme une affection transcendantale qui serait la cause du phénomène, et Fichte a donc bien fait de rejeter cette thèse. Sa fonction est la régulation systématique du domaine de l'expérience ; elle fonde l'unité de l'expérience et ses limites. Elle est une loi de la pensée immanente au principe suprême de la connaissance, et ne peut donc certainement pas être intuitionnée. Si l'idéalisme allemand a critiqué son usage, c'est que, en identifiant la réalité métaphysique et la conscience de soi dans l'intuition intellectuelle, il n'a pas su distinguer le penser du sentir. Or, du fait même qu'elle exprime le rapport nécessaire de la connaissance à la pensée, la chose en soi est le fondement transcendantal de la distinction entre connaître et penser : son rôle négatif est de montrer la relativité de toute connaissance, nécessairement conditionnée par la sensibilité ; mais elle indique la tâche positive de la pensée, qui doit s'efforcer de dépasser cette limitation, même si ce dépassement ne pourra jamais que prendre la forme d'une totalisation indéfinie. En pensant la chose en soi, la connaissance connaît ses propres limites, et c'est cette pensée qui fonde le système même de la connaissance. La pensée règle, dirige et appelle nécessairement la connaissance, et c'est pourquoi il faut lire la «Dialectique» pour comprendre la «Logique transcendantale», conformément au mouvement général de la *Critique de la raison pure*.

L'orientation marbourgeoise

C'est ce même principe suprême de la possibilité de l'expérience qui permet à la philosophie d'atteindre un inconditionné. Pour fonder l'expérience, il faut la quitter, c'est-à-dire quitter son effectivité psychologique et naïve qui repose sur des conditions subjectives, et se tourner vers sa possibilité. L'analyse transcendantale ne porte pas sur le contenu de la connaissance, mais sur sa méthode en tant qu'elle seule peut permettre à la philosophie d'atteindre une unité. «Les porteurs de l'*a priori* dans le système kantien, l'espace et le temps comme les catégories, doivent être conçus comme des méthodes, et non comme des formes de l'esprit⁵.» L'unité transcendantale de l'aperception n'est rien d'autre que l'unité des méthodes fondamentales du

5. Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*, 2^e édition. Berlin : Dümmler, 1885. p. 408. Trad. J. Vuillemin. *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris : Puf, 1954. p. 146.

savoir. C'est par ce passage du réel au possible, de l'objet à la connaissance de l'objet, qu'on atteint l'inconditionné philosophique ; le transcendantal est libéré de toute effectivité, qu'elle soit psychologique, culturelle ou scientifique, et ne repose que sur le principe suprême de la possibilité de l'expérience. Et : « Qu'est-ce qui rend possible le principe suprême ? Rien d'autre que lui-même. Il n'y a aucune instance au-dessus du principe suprême ; il n'existe aucune nécessité au-dessus de la pensée⁶. » L'analyse transcendantale doit donc, à partir de ce principe, établir la valeur de toutes les sources de nos connaissances, ainsi que leurs limites.

Mais elle va découvrir que la connaissance, pour être valable, doit toujours être référée au « fait » de la science. En effet, la seule expérience qui puisse valoir en tant que telle aux yeux de la philosophie est l'expérience scientifique, et en particulier l'expérience physico-mathématique, car le reste n'est pour elle que rhapsodie indéterminée ; c'est en cela que le néo-kantisme de Cohen s'oppose foncièrement à la phénoménologie. Cependant, c'est sur ce point qu'on est en droit de s'interroger : ce retour à l'effectivité scientifique ne fait-il pas de la philosophie une simple servante de la science ? Ce reproche peut être atténué du fait que Cohen élargit progressivement la notion de science, en y incluant à côté des sciences de la nature les sciences de l'esprit, au rang desquelles il finira même par mettre la religion.

Avec cette analyse, Cohen pose les deux éléments qui définiront l'orientation de l'École de Marbourg : la théorie transcendantale de la connaissance et le « fait » de la science. La philosophie doit être transcendantale, c'est-à-dire que sa tâche est d'élaborer une théorie de la connaissance et de ses limites à partir du principe suprême de la possibilité de l'expérience, et la connaissance qui doit lui servir de point de départ est la connaissance scientifique, à savoir la connaissance physico-mathématique. Ce n'est que si elle suit cette méthode qu'elle pourra atteindre une unité systématique et prétendre à la solidité et au progrès qui caractérisent la science.

L'École commencera à perdre son unité lorsque, aux alentours de la Première Guerre mondiale, remettant en cause l'optimisme rationaliste appuyé sur la science, Natorp et Cassirer ne s'en tiendront plus à ces deux points, jugeant qu'ils constituent un cadre méthodologique trop étroit. Natorp, dans *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) déjà, élargit la méthode transcendantale au problème de la corrélation entre objectivation et subjectivation en général, qui est selon lui seule à pouvoir expliciter l'unité systématique de la philosophie ; en cela il est, selon le mot de Gadamer, « le fanatique le plus rigoureux de la méthode de l'École de Marbourg⁷ ». La voie dans laquelle il s'engage est proche à la fois de la psychologie scientifique de Dilthey et de la phénoménologie de Husserl. Mais il ne s'en tient pas à l'*a priori* au sens strict, et, quelques années plus tard,

6. *Ibid.*, p. 139. [p. 149.]

7. *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*. In Natorp P. *Philosophische Systematik*. Hamburg : F. Meiner, 1958. p. XII-XIII.

dans *Philosophische Systematik*, il substitue à cette corrélation celle de l'être et du sens, se dirigeant au-delà de l'idée de méthode vers une théorie de l'être et du *logos* dont l'influence sur Heidegger ne fut sans doute pas négligeable. Quant à Cassirer, il reproche de même à Cohen l'étroitesse du cadre qu'il offre à la théorie transcendantale, mais s'oriente vers une philosophie de l'homme dans *La Philosophie des formes symboliques* (1923-1925); contrairement à Natorp, il ne dépasse pas la méthode, mais élargit le *factum* de la science à toutes les productions culturelles: «La critique de la raison doit devenir critique de la culture⁸.» Il ne s'agit pas pour lui de logiciser les domaines extérieurs à la science physico-mathématique, mais, selon une démarche similaire à celle de Husserl, de découvrir leur structure propre afin d'explicitier la logique elle-même. Ce ne sont plus les catégories, mais les symboles et les signes dont la pensée se sert qui, loin de la dissimuler, lui permettent de se réaliser et de se dépasser. La vie immédiate ne devient conscience que lorsqu'elle se médiatise elle-même par le symbole et la réflexion sur le symbole.

Ainsi, tandis que le souci de la méthode transcendantale a mené Natorp à une philosophie du *logos*, celui du «fait» scientifique a entraîné Cassirer vers une anthropologie. Tous deux finissent par se retourner vers Hegel, le premier plutôt vers la *Science de la logique*, le second plutôt vers la *Phénoménologie de l'esprit*, par-delà l'anti-hégélianisme de Cohen. Ce dernier aurait sans nul doute rejeté ces deux philosophies, et pourtant, c'est bien par fidélité à l'une des deux orientations fondamentales qu'il avait lui-même données à l'École que chacune s'est respectivement développée...

Le système philosophique de Cohen

Cependant, Cohen non plus ne s'en tient pas à une interprétation à la lettre du système kantien. On peut diviser son œuvre en trois grandes périodes: d'abord, ses commentaires sur Kant (*Kants Theorie der Erfahrung* - 1871; *Kants Begründung der Ethik* - 1877; *Kants Begründung der Ästhetik* - 1889); puis, l'élaboration de son propre système (*Logik der reinen Erkenntnis* - 1902; *Ethik des reinen Willens* - 1907; *Ästhetik des reinen Gefühls* - 1912); enfin, sa philosophie de la religion (*Der Begriff der Religion im System der Philosophie* - 1915; *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* - 1919⁹). Parallèlement, Cohen ne cesse de publier des articles et des conférences plus spécifiquement liés à son judaïsme, qu'il ne dissocie jamais de

8. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. 2^e édition. Tome I. Oxford: Cassirer. 1954. p. 11. Trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste. *La Philosophie des formes symboliques*. Paris: Minuit, 1972. p. 20.

9. Ont été traduits en français les ouvrages suivants: *La Religion dans les limites de la philosophie*. Trad. M. de Launay et C. Prompsy. Paris: Cerf, 1990. *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*. Trad. A. Lagny et M. de Launay. Paris: Puf, 1994. *Le Principe de la méthode infinitésimale et son histoire*. Trad. M. de Launay. Paris: Vrin, 1999. *Commentaire de la Critique de la raison pure*. Trad. E. Dufour. Paris: Cerf, 2000. *La Théorie kantienne de l'expérience*. Trad. E. Dufour et J. Servois. Paris: Cerf, 2001.

sa philosophie – rassemblés ultérieurement sous le titre *Jüdische Schriften*¹⁰ (1924). Mais si l'on peut ainsi distinguer des étapes dans sa pensée, on ne peut pas dire qu'il y ait de véritable rupture, sauf peut-être en ce qui concerne son dernier ouvrage, *Religion de la raison*, qui reste néanmoins rattaché à l'ensemble de l'œuvre de Cohen par le précédent, *La Religion dans les limites de la philosophie*¹¹. Car si l'on peut dire qu'avec *Religion de la raison* Cohen quitte son système en se laissant entraîner par des problématiques proprement religieuses, dans *La Religion dans les limites de la philosophie*, comme le titre l'indique d'ailleurs clairement, il n'en est rien : en effet, on peut à juste titre assigner à cet ouvrage le rôle de médiateur entre ses écrits précédents et son ultime ouvrage sur la religion, puisque, d'une part, il répond à l'exigence d'une unité systématique de la philosophie, qui repose essentiellement sur la méthode, et d'autre part, contient les germes de ce qui sera la « religion de la raison ». D'une manière générale, la démarche de Cohen consiste toujours à expliciter, justifier et compléter le système kantien à partir de la logique telle qu'il la présente dans *La Théorie kantienne de l'expérience*, et c'est pour cette raison qu'elle a pu être qualifiée de « logiciste ».

La logique comme logique de l'origine

Dans *Le Principe de la méthode infinitésimale et son histoire* (1883), ainsi que dans la seconde édition de *La Théorie kantienne de l'expérience* (1885), Cohen expose déjà ce que développera sa *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), à savoir une théorie de la connaissance physique. La question qui l'occupe est toujours celle de la possibilité de l'expérience physico-mathématique : comment les mathématiques s'appliquent-elles à la nature ? La réponse à cette question se situe au niveau du principe, et plus précisément du principe de grandeur intensive qui correspond à la catégorie de la réalité, dans la mesure où non seulement il permet de poser l'objet d'une expérience possible, mais de plus en montre la genèse. C'est au moment où la catégorie de la réalité se schématise en principe de grandeur intensive dans la continuité du temps que l'objet mathématique peut devenir objet physique. Les sensations, indépendamment des intuitions pures qui leur confèrent une grandeur extensive, ont un degré, et peuvent croître ou décroître de façon continue entre le degré zéro et un quelconque degré de réalité en passant par une infinité de degrés intermédiaires. Or l'espace et le temps eux-mêmes ne peuvent être dits grandeurs continues (*quanta continua*) qu'en référence à ce principe : pour penser l'unité d'une pluralité, il faut d'abord penser l'unité. C'est donc le principe de grandeur intensive qui les détermine ultimement. Ainsi, il y a

10. Une partie de ces *Jüdische Schriften* a été traduite en français par M. R. Hayoun et publiée sous le titre *L'Éthique du judaïsme*. Paris : Cerf, 1994.

11. Nous avons choisi de traduire *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* par *La Religion dans les limites de la philosophie* pour souligner à la fois la référence à Kant et l'idée de limitation de la place de la religion au sein du système philosophique à laquelle Cohen se consacre dans cet ouvrage.

un primat absolu de la pensée sur l'intuition qui explique pourquoi les mathématiques sont applicables à la nature : la nature n'est pas un donné « tout fait », mais c'est la pensée qui, par le même processus, établit l'objet comme réel et les conditions de sa connaissance (les intuitions pures). Connaître, c'est produire le réel ; l'utilisation du calcul infinitésimal en physique en est la preuve : c'est en le produisant par une accélération continue à partir de l'immobilité que la physique détermine le mouvement et, à travers lui, la nature. Cohen parle à ce sujet d'un « triomphe de la pensée¹² », se séparant en cela de Kant pour qui l'intuition pure reste à jamais le point de départ irréductible de la philosophie transcendantale. Cependant, Cohen ne tombe pas pour autant dans l'idéalisme absolu, qu'il ne cesse de combattre, et n'oublie jamais que le bon usage de la pensée reste conditionné par la sensibilité.

À partir de ce « triomphe de la pensée », il développe la première partie de son système, la logique, qu'il va intituler « Logique de l'origine ». Le concept d'origine est le terme suprême de la théorie de la connaissance de Cohen : il désigne la possibilité de rassembler conceptuellement les fondements purs de la connaissance, mais de façon à laisser place à un progrès à l'infini, c'est-à-dire qu'il n'est pas fixé, mais qu'il pose son point d'unité à l'infini. La pensée ne doit pas avoir d'origine ailleurs qu'en elle-même, et le concept d'origine exprime sa souveraineté créatrice. Cohen élargit le terme de « pureté », qui ne signifie plus seulement l'indépendance de la connaissance par rapport à l'expérience sensible, mais aussi et surtout l'indépendance de la pensée par rapport à tout donné extérieur à elle-même. La pensée pure doit être conçue comme pensée originaire. Et Cohen concentre son analyse sur la démarche première de cette pensée pure, qui consiste toujours à produire son propre fondement en quittant ce qui lui est donné de l'extérieur – l'expérience – pour s'élever à ses conditions ultimes de possibilité. Selon lui, c'est Platon qui, avec sa théorie des Idées, a le premier mis en évidence cette méthode fondamentale de la pensée, acquérant par là le titre de fondateur de l'idéalisme critique : l'Idée n'est pas l'essence qui existerait indépendamment de toute pensée, mais l'hypothèse, le présupposé nécessaire de la pensée qui seul peut fonder la réalité de l'être sensible, du phénomène. Et c'est à partir de cette souveraineté de la pensée qu'on peut affirmer son identité avec l'être et élever la logique au rang d'une ontologie.

L'éthique

Néanmoins, si Cohen s'éloigne de Kant en affirmant le primat de la pensée sur l'intuition, il lui reste fidèle en maintenant le primat de la raison pratique sur la raison théorique. Il développe la seconde partie de son système dans *Ethik des reinen Willens* (1904) ; cependant, celle-ci était déjà plus qu'annoncée dans *Kants Begründung der Ethik* (1877). En effet, loin de se

12. Voir *Kants Theorie der Erfahrung*, 2^e édition. Berlin : Dümmler. p. 429. Et *Logik der reinen Erkenntnis*. 3^e édition. Berlin : B. Cassirer, 1922. p. 32.

contenter d'y commenter l'éthique kantienne, Cohen entreprend de la fonder à partir de ses propres principes, ayant déjà la volonté d'établir une unité systématique de la philosophie basée sur la méthode. Il s'agit pour lui de constituer l'éthique sur le même modèle que la logique, à partir de la question transcendante. Mais l'objet éthique se distingue de l'objet théorique en ce qu'il n'appartient pas au domaine de l'expérience, puisqu'il n'est pas ce qui est, mais ce qui doit être; son statut est celui de l'idéal, qui n'est jamais qu'une tâche à accomplir et dont la réalisation est donc à venir. L'éthique présuppose sa propre condition de possibilité, et seule la logique peut avant tout la fonder. Fichte a inversé l'ordre des fondements en proclamant que la loi morale est le fondement de la loi naturelle. Il faut au contraire partir de la théorie de l'expérience; c'est le principe suprême de la possibilité de l'expérience qui, dans la mesure où il contient en lui son auto-limitation et appelle à être dépassé, fonde la possibilité d'un au-delà de l'expérience: puisque la causalité n'est nécessaire que dans le domaine de l'expérience, il est possible qu'il y ait un autre ordre de production que celui des phénomènes, que l'on peut bien appeler liberté. Mais cette possibilité est purement logique, et la théorie de l'expérience doit maintenant céder la place à l'éthique.

Le point de départ de l'éthique est donc le problème logique de la possibilité d'un au-delà de l'expérience, mais la logique lui a aussi offert le moyen de le résoudre: la méthode transcendante. Cohen s'efforce donc de valider la connaissance pratique par analogie à la connaissance théorique. De même qu'il s'appuyait sur la physique mathématique pour fonder cette dernière, il s'appuie maintenant sur la science qu'est le droit: à côté des sciences de la nature, Cohen considère en effet les sciences de l'esprit, qui se distinguent des premières en ce que leur objet n'appartient pas à l'ordre de la causalité mais à celui de la finalité, et auxquelles appartiennent notamment le droit, l'histoire et la religion; et à la charnière entre ces deux types de science se trouve la biologie. L'éthique doit devenir la logique des sciences de l'esprit.

L'objet éthique est ce qui doit être. Puisqu'il ne peut y avoir de devoir que pour une volonté, l'orientation de la conscience qui détermine l'éthique est la volonté pure, au même titre que la connaissance pure était celle de la logique (et que le sentiment pur sera celle de l'esthétique); les trois articulations du système correspondent aux trois orientations fondamentales de la conscience. L'objet de la volonté pure est la loi morale, mais cette loi n'est pas purement formelle, contrairement à ce qu'on a souvent reproché à Kant. Si, en tant qu'elle est loi, sa forme est celle de l'universalité et de la nécessité, elle a aussi un contenu immédiat: l'affranchissement vis-à-vis de toutes les déterminations «pathologiques» relevant de la sensibilité, ce qui est la définition négative de la liberté. Mais l'Idée de liberté a aussi une signification positive, qu'elle atteint lorsqu'elle se donne comme tâche à accomplir. La tâche de l'homme phénoménal est de s'efforcer sans cesse de s'élever à la liberté, c'est-à-dire à l'homme dans ce qu'il a de nouménal, à l'Idée

d'humanité. Cohen, guidé sans doute avant tout par son socialisme, fait de l'Idée d'humanité le contenu de la loi morale. L'unique fin suprême est la liberté, qui se présente dans la loi morale sous la forme de l'humanité, de la communauté des êtres raisonnables ne se considérant jamais simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins. C'est en raison de ce lien intime entre la moralité et l'humanité que l'histoire repose sur l'éthique : l'histoire est l'histoire du progrès infini des hommes vers l'humanité une.

Si la loi morale a ainsi perdu son formalisme apparent, elle est de plus le seul objet de la volonté pure : le bonheur n'est pas un idéal de la raison, mais simple imagination indépendante de l'expérience. L'antinomie de la raison pratique entre vertu et bonheur n'a donc aucune raison d'être, et il est par conséquent inutile de postuler l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme pour la résoudre. Quant au postulat de la liberté, rien ne le justifie, puisque, à partir de la loi morale qui en est la *ratio cognoscendi*, on peut déduire la liberté comme sa *ratio essendi*. Cohen rejette ainsi les trois postulats kantien, faisant de Dieu et de la liberté de simples Idées, et ne se préoccupant pas de l'immortalité de l'âme qui, parallèlement, tendait justement à perdre de son importance dans la théologie juive.

Cependant, la possibilité d'un au-delà de l'expérience théorique n'est toujours pas fondée : l'idéal éthique est la prescription d'une tâche, sa réalisation est donc encore à faire et ne peut avoir lieu que dans l'avenir. À quelles conditions cette réalité à venir est-elle possible ? Puisqu'elle doit être réalisée dans la nature, par l'homme naturel, elle ne le pourra que si la réalité de la nature est elle-même garantie ; la condition de possibilité de la réalisation du moral soulève donc celle de l'avenir de la nature. Pour y répondre, l'éthique doit admettre l'Idée de Dieu dans son domaine : en effet, seul Dieu peut garantir l'existence de la nature pour tous les temps et, par là, la possibilité du progrès infini de la moralité. Dieu n'est donc pas exigé pour le bonheur subjectif de l'homme, mais pour le fondement objectif de la moralité ; il n'est pas un postulat, mais une Idée, une hypothèse, un présupposé nécessaire de la pensée, un fondement. Cependant, si l'introduction de l'Idée de Dieu apparaît comme une exigence purement méthodique, on peut déjà noter un glissement vers le métaphysique, puisque la nature dont l'existence doit ici être garantie n'est plus une simple réunion de concepts, mais une nature « réelle », « en soi ». Peut-être assiste-t-on là au premier dérapage de Cohen dans ce que Buber nomme « la lutte forcenée du travail qu'il accomplit pour confiner Dieu à l'intérieur de son système¹³ » ?

Ainsi se présente donc le système cohénien : trois articulations, la logique, l'éthique et l'esthétique, qui correspondent aux trois orientations fondamentales de la conscience que sont la connaissance, la volonté et le sentiment, tous trois saisis dans leur pureté, chacune produisant un domaine

13. Buber M. *L'Éclipse de Dieu*. Trad. E. Thézé. Paris : Nouvelle Cité, 1987. p. 56.

culturel propre, à savoir respectivement les sciences de la nature, les sciences de l'esprit et l'art. Le point de vue du système correspond donc au point de vue de la culture dans ses productions scientifiques, même si, pour l'esthétique, Cohen part de l'œuvre d'art, et non pas d'une science de l'art comme il aurait dû le faire pour rester pleinement cohérent. Il a en outre songé à compléter son système en y adjoignant la psychologie comme quatrième articulation qui aurait porté sur l'unité de la conscience, mais il n'a jamais mené à bien cette entreprise, et c'est Natorp qui s'est chargé de développer cette partie dans son *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912). Quant à la religion, elle a bien sûr sa place dans le système cohénien ainsi défini, mais, en tant que science de l'esprit, elle doit relever entièrement du domaine de l'éthique.

La place de la religion dans le système

«Je n'ai moi-même pas craint la conséquence méthodologique impliquant que la religion se dissolve dans l'éthique¹⁴.» En effet, en 1907, Cohen s'efforce encore de montrer dans son *Ethik* que le contenu essentiel de la religion est la moralité. Dès qu'il s'agit de religion, la démarche de Cohen consiste en un va-et-vient entre les sources bibliques, qui constituent le «donné» religieux, et la pure réflexion conceptuelle; les textes doivent être soumis à l'examen de la raison, être en en quelque sorte «épurés», pour pouvoir après-coup confirmer ce qui a été déduit *a priori*. Mais ceci n'est possible que si le contenu religieux lui-même se prête à un traitement rationnel; et, pour Cohen, la religion qui s'y prête le mieux est la religion juive, dans la mesure où elle présente le concept de monothéisme dans sa pureté. Car seules peuvent être appelées à juste titre religions les religions monothéistes: les religions polythéistes ne sont jamais que cultes de l'âme, puisqu'elles constituent leurs dieux en projetant et personnifiant les diverses puissances de l'âme humaine; elles relèvent du mythe en ce qu'elles sont motivées avant tout par l'angoisse de l'âme face à son destin. De plus, et sur ce point il se range à l'avis de Hegel bien que ce ne soit pas pour les mêmes raisons, Cohen ne manque jamais de souligner la parenté qui existe entre le judaïsme et le kantisme, qui se manifeste notamment par l'idée de primauté de la loi à laquelle l'homme obéit par crainte respectueuse, par l'idée des limites de la connaissance humaine que l'on trouve par exemple dans la théorie des attributs négatifs de Maïmonide, par celle de la pureté du cœur, et par l'exclusion de l'eudémonisme. Pour Cohen, si Kant rejetait le judaïsme, c'est qu'il ne le connaissait qu'à travers Spinoza, dont le panthéisme s'oppose fondamentalement à tout monothéisme. Le monothéisme se caractérise avant tout par son affirmation de l'unité de Dieu; or quelle en est la signification essentielle? L'unité de Dieu signifie l'unité de la moralité. En effet, si l'essence de Dieu doit nous rester inconnue, nous sont accessibles ceux de ses attributs

14. Cohen H. *La Religion dans les limites de la philosophie*. Op. cit., p. 60.

qui se rapportent à ses actions, à sa justice et son amour. Et l'unité de la moralité entraîne à son tour l'unité de l'humanité: il y a une moralité une qui s'adresse à une humanité une. Ainsi l'enseignement de la religion est-il essentiellement identique à celui de l'éthique, dans laquelle la loi morale a toujours pour contenu l'Idée d'humanité.

Cependant, l'unité elle-même s'explicité en unicité: le monothéisme n'affirme pas seulement l'unité de Dieu, mais aussi et surtout son unicité. Or dire que Dieu est unique, c'est dire qu'il est identique à l'être, qu'il est l'unique être face auquel tout le reste n'est qu'apparence, c'est le poser comme absolument incommensurable et transcendant. Le panthéisme, puisqu'il affirme l'identité de Dieu et du monde, contredit d'emblée cette thèse, et ne peut par conséquent revendiquer le titre de religion. Cohen, tout au long de son œuvre, dénonce avec une virulence de plus en plus aiguë ce qu'il affirme être l'erreur spinoziste, car avec la question de l'unicité de Dieu, c'est la possibilité de la liberté humaine qui est en cause. En effet, l'Idée de Dieu comme l'unique être coupe court à toute tentation mystique, et donc à toute confusion entre les rôles respectifs de l'homme et de Dieu: l'homme doit tendre à Dieu, c'est-à-dire à la moralité, par son propre travail moral, en restant dans le domaine immanent qui est le sien et celui de sa relation aux autres hommes; c'est en s'efforçant d'instaurer la communauté dans laquelle les hommes ne sont jamais considérés simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins qu'il s'élèvera à Dieu; mais jamais il n'atteindra Dieu, dont la transcendance est irréductible, et son effort ne se manifesterait que comme un progrès infini, un rapprochement à l'infini de Dieu. L'éternité ne désigne pas un «au-delà», un repos bien mérité après une vie de travail, mais se rapporte au travail lui-même, à la moralité avec laquelle l'homme n'en aura jamais fini, à l'idéal en tant que sa réalité est d'un ordre supérieur à l'ordre terrestre. Le contenu de la religion peut donc être entièrement dissous dans la moralité, et Kant lui-même a eu tort d'affirmer qu'elle s'en distinguait en ce que, en elle, la loi morale était conçue comme commandement divin; il n'a pu parler ainsi qu'en raison de son attachement au christianisme – dont la doctrine de la Trinité a une tendance panthéiste qui compromet l'autonomie de la volonté, puisque concevoir un homme-Dieu, c'est concevoir que Dieu puisse empiéter sur le domaine du travail moral de l'homme. Avec l'Idée du Dieu unique, au contraire, la fin suprême reste la liberté, et la loi morale reste essentiellement liée à l'humanité qui en est à la fois l'auteur, le contenu et la fin; le rôle de Dieu est, comme dans l'éthique, de garantir la possibilité de la réalisation de la moralité, et s'il peut intervenir au niveau humain, ce n'est que pour empêcher l'homme de sombrer dans le désespoir auquel l'infinité de sa tâche morale pourrait l'entraîner.

Cohen était cette argumentation en s'appuyant sur une étude des textes prophétiques, car, selon lui, c'est le prophétisme messianique qui contient les éléments essentiels de la religion monothéiste. Et quel est l'enseignement

des prophètes ? Ils se détournent du passé et du présent pour annoncer l'ère du Messie à venir. Or cette ère n'est rien d'autre que ce Kant nommait « règne des fins », à savoir cette communauté des êtres raisonnables dans laquelle ils sont tous considérés comme des fins en soi ; c'est l'ère de l'humanité une. « Cohen est plein d'enthousiasme transcendantal en constatant que cette notion est centrale aussi bien pour la pensée morale que pour la religion¹⁵ », constate Fleischmann. Le Messie n'est donc pas une personne singulière, mais bien l'humanité elle-même et, en annonçant sa venue, les prophètes ne font rien d'autre que garantir l'avènement à venir de la moralité sur terre : si c'est l'humanité elle-même qui doit y travailler, en revanche, seule l'Idée de Dieu peut en assurer la réalisation. Leur Idée messianique de Dieu est donc bien la même que celle que l'éthique doit admettre comme fondement objectif de la possibilité de la moralité. Le message de la religion porte bien avant tout sur la moralité, comme le montre le mot de Michée : « Il t'a indiqué, ô homme, ce qui est bon¹⁶. »

Ainsi, l'*Ethik* semble avoir définitivement montré que la religion se dissout dans l'éthique. Cohen se consacre alors à l'esthétique et publie son *Ästhetik* en 1912 : le système est quasiment clos ; ne lui restait plus qu'à en écrire la quatrième partie consacrée à la psychologie et l'unité de la conscience, comme il l'avait projeté. Et pourtant, ce n'est pas du tout dans cette direction qu'il se tourne... Dès 1907, pourtant année de la parution de son *Ethik*, émergent déjà dans *Religion und Sittlichkeit*¹⁷ des propos sur l'amour de Dieu qui donnent indubitablement un nouveau ton à la réflexion de Cohen, et amorcent déjà le grand tournant vers la philosophie de la religion. Et en 1915 paraît *La Religion dans les limites de la philosophie*, où les limites du système si rigoureusement élaboré semblent prêtes à céder...

La religion dans les limites de la philosophie

Si l'on affirme avec Buber que la philosophie de la religion de Cohen est une « lutte forcenée pour confiner Dieu à l'intérieur de son système¹⁸ », on peut dire sans hésiter que *La Religion dans les limites de la philosophie* est le lieu de la première capitulation, même si elle n'est pas encore totale puisque le système en reste l'arbitre. « Lorsqu'il a été dompté par la foi, le philosophe ressent l'impérieuse nécessité de parler de l'amour¹⁹ », précise Buber. Et, en effet, en 1915, le système cohénien commence à perdre de sa rigidité pour laisser pénétrer dans son sanctuaire la notion d'amour, notion qui finira par pousser Cohen à dépasser radicalement son système dans son dernier ouvrage

15. Fleischmann E. *Le Christianisme « mis à nu »*. Paris: Plon, 1970. p. 173.

16. *Michée*, 6, 8.

17. *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*. Berlin: Poppelauer, 1907. Réédité in *Jüdische Schriften*. Tome III. Berlin: Schwetschke, 1924. p. 98-168.

18. Buber M. *L'Éclipse de Dieu*. *Op. cit.*, p. 56.

19. *Ibid.*, p. 55.

de 1919, *Religion de la raison* ; Rosenzweig n'hésitera pas à dire que celui-ci « laisse tout Marbourg loin derrière », dans la mesure où, en lui, « à la raison productive de l'idéalisme se substitue la raison créée par Dieu, la raison comme créature²⁰ ». Dieu cesse progressivement d'être seulement une Idée pour devenir objet d'amour, même si Cohen s'évertue encore à montrer que ce n'est pas contradictoire.

En 1915, la guerre fait rage. Natorp et Cassirer en viennent à remettre en cause l'optimisme rationaliste auquel les progrès scientifiques avaient donné lieu ; quant à Cohen, qui n'a pourtant jamais cessé de réfléchir sur la religion, il découvre alors qu'elle a une place à part entière dans le système. Nul doute que la situation historique ait contribué à ce revirement, ne serait-ce que comme catalyseur. C'est aussi en 1915 que paraît pour la première fois l'article de Cohen tant controversé, *Germanité et judéité*²¹. Son objet est de convaincre les communautés juives des États-Unis que l'Allemagne est la nation de la raison et donc le cadre le plus propice au judaïsme qui puisse être, afin qu'elles fassent pression sur l'opinion et le gouvernement américains pour qu'ils ne rejoignent pas le camp des Alliés. Il a en effet ressenti comme une trahison l'alliance de la Grande-Bretagne, et surtout de la France, avec la Russie qu'il considère comme l'empire de la barbarie, notamment en raison de son comportement envers les Juifs. L'urgence de la situation réveille son socialisme, intimement lié à son éthique de l'humanité et sa religion des prophètes ; en identifiant l'esprit allemand à la raison, c'est en fait à l'unité de l'humanité et à la paix universelle qu'il aspire. Mais, face à des circonstances historiques qui s'opposent de manière si flagrante à une telle aspiration, l'individu Cohen n'est-il pas contraint d'en appeler à une autre instance que celle de la pensée souveraine et d'écouter enfin son expérience personnelle ?

L'individu

En effet, sur quoi son revirement vers la religion repose-t-il ? Cohen a découvert que l'éthique ne pouvait rendre raison de l'individu. L'éthique est la doctrine de l'homme : toute sa démarche consiste à constituer *a priori* le concept d'homme à partir de l'orientation de la conscience qu'est la volonté pure. Or, dans la mesure où son seul objet est la loi morale dont le contenu est l'humanité, elle ne peut permettre de saisir l'homme que dans son universalité abstraite. Même si l'éthique tente de remédier à cette abstraction en posant l'universalité concrète qu'est l'État comme pont entre l'individu et l'humanité, il n'empêche que ce qui l'intéresse est le passage de l'individu à la totalité, et non l'individu en tant que tel. En effet, l'homme moral, que Cohen déduit à partir du concept de personne juridique, ne peut d'abord être saisi que dans une communauté d'au moins deux personnes ; et son travail moral consiste en un effort vers la totalité de l'humanité, par rapport à

20. Rosenzweig F. Fronts inversés. Trad. M. de Launay. *Philosophie*, printemps 1988, n° 18, p. 92.

21. Cohen H. Germanité et judéité. Trad. M. de Launay. *Pardès*, 1987, n° 5, p. 13-48.

laquelle toute communauté n'est jamais que relative; seul l'État, qui institue une unité supérieure reposant sur une Constitution de droit, peut être considéré lui aussi comme une totalité, et c'est pour cette raison que l'éthique axe son analyse sur la transformation de l'homme en citoyen. La religion apporte donc au système un nouveau contenu: l'individu. Cependant, elle ne doit pas nécessairement pour autant en constituer une articulation indépendante au même titre que la logique, l'éthique, l'esthétique et la psychologie. Car, si dorénavant elle peut revendiquer le titre de discipline philosophique, elle reste néanmoins fondée sur l'éthique puisque, conformément à ce qu'enseigne la logique, l'individu ne peut être déduit que de la totalité de l'humanité; et elle est en outre affiliée aux trois autres. La religion a donc une place spécifique, mais non indépendante, au sein du système de la philosophie, et l'objet de *La Religion dans les limites de la philosophie* est de la déterminer en la situant par rapport aux quatre articulations, afin de fonder le concept de religion.

C'est la notion de corrélation, que Cohen avait déjà introduite dans sa logique comme figure particulière de la finalité, qui est le fil directeur de cette entreprise. Cohen introduit cette notion dans sa philosophie de la religion pour en finir avec la contradiction entre médiation et immédiation au sein du rapport entre l'homme et Dieu qu'on trouve dans la théologie chrétienne. Il fait de la corrélation entre l'homme et Dieu le contenu propre du concept de religion, ce qui signifie qu'elle ne présente jamais ni seulement Dieu ni seulement l'homme, mais uniquement leur relation; définir la religion, c'est donc élucider cette relation. Certes, dans l'éthique, il y a déjà une corrélation entre Dieu et l'humanité, dans laquelle Dieu intervient comme garantie de la réalisation de la moralité, mais il n'y a là aucune place pour l'individu. La corrélation religieuse apparaît en même temps que l'individu, c'est-à-dire au moment où il prend conscience qu'il n'a pas su être moral, qu'il a péché: au nouveau concept d'homme comme individu pécheur correspond un nouveau concept de Dieu comme Dieu du pardon. L'homme connaît son devoir, sait qu'il doit obéir à la loi morale, mais il constate néanmoins qu'il est bien loin de la respecter toujours. Or à cet égard, le Dieu de l'éthique, aussi puissant soit-il, ne peut rien pour lui, car s'il fonde la possibilité de la réalisation de la moralité en garantissant l'existence de la nature, il ne se préoccupe en revanche absolument pas de la réalité des actes immoraux, des péchés commis. «L'individu se sent accablé par son péché. C'est alors que l'éthique doit l'aider en l'appelant à la totalité. Mais l'individu est-il alors, à ce stade où il reconnaît son péché, capable de l'entendre, et prêt à cette ascension²² ? » C'est pourtant bien vers Dieu que l'individu se tourne lorsqu'il se découvre pécheur: ce Dieu au pardon de qui il en appelle ne peut donc être réductible au Dieu de l'éthique, et sa dimension est proprement religieuse. Néanmoins, c'est l'éthique elle-même qui a avant tout besoin de l'individu: en effet, les efforts moraux ne sont jamais que purement individuels, même

22. Cohen H. *La Religion dans les limites de la philosophie*. Op. cit., p. 74.

s'ils visent la totalité qu'est l'humanité, et ils ne visent pas tant la disparition de l'individu dans la totalité que sa transformation en individu membre de la totalité. Ainsi l'éthique elle-même a besoin de la corrélation religieuse entre Dieu et l'individu, et la religion apparaît au sein du système philosophique comme un complément nécessaire à l'éthique.

La première figure de la corrélation religieuse est donc la suivante : d'une part, l'individu dans son travail de pénitence, d'autre part, le Dieu du pardon. D'une manière générale, la corrélation a toujours deux côtés bien distincts, celui de l'homme et celui de Dieu, et chacun y joue son propre rôle sans jamais empiéter sur celui de l'autre, même si ces deux rôles s'explicitent et se conditionnent mutuellement. Car, si la religion se penche sur le péché individuel, si le Dieu religieux est tout prêt à le pardonner, le travail moral et son progrès à l'infini restent néanmoins toujours le présupposé permanent : la tâche morale de l'homme est toujours celle que lui impose l'éthique, à savoir l'obéissance à la loi morale, c'est-à-dire l'autonomie. Contrairement à Kant, Cohen ne considère pas que la religion se distingue de l'éthique en ce qu'elle donnerait à la loi morale la forme du commandement divin ; car, outre que cette forme ne peut être donnée que par la raison elle-même et n'implique donc aucun dépassement de l'éthique, Dieu ne peut certainement pas intervenir dans le domaine moral, qui est purement humain, puisque son unicité signifie avant tout son incommensurabilité absolue, sa transcendance. Si Dieu intervient, ce n'est qu'au niveau du résultat du travail moral que l'individu n'est pas en mesure d'atteindre par lui-même : pour le délivrer de la conscience de son péché personnel, pour son pardon, sa rédemption. Du point de vue de la corrélation, on retrouve donc bien le dualisme irréductible : d'une part l'effort moral autonome de l'homme, de l'autre la rédemption divine.

Mais l'unicité de Dieu signifie aussi qu'il est identique à l'être, qu'il est l'être ; la corrélation entre Dieu et l'homme prend alors le sens de la corrélation entre être et existence. L'individu que découvre la religion est en effet l'individu tel qu'il existe concrètement, qui pèche, qui souffre, et non plus l'homme nouménal, libre, dont la réalité est celle de l'idéal moral. C'est ce qui fait dire à Rosenzweig que le *Dasein* heideggerien serait largement inspiré de la corrélation cohénienne, dont « l'élan conduit à un saut dans le *Dasein*²³ ». Si, selon Heidegger, la tâche de la philosophie consiste à révéler à l'homme, à « l'être spécifiquement fini » son propre « néant », « en dépit de toute liberté », et de le « rappeler à la dureté de son destin en l'arrachant à la paresse d'un homme qui se contente d'exploiter les œuvres de l'esprit²⁴ », la philosophie religieuse de Cohen l'accomplit pleinement. En effet, la dernière signification que Cohen attribue à la corrélation est l'exigence que le fini soit posé face à l'infini : « Sauver l'individualité est la tâche caractéristique de la religion.

23. Rosenzweig F. Fronts inversés. *Philosophie. Op. cit.*, p. 91.

24. Cassirer E., Heidegger M. *Débat sur le kantisme et la philosophie*. Trad. P. Aubenque. Paris : Beauchesne, 1972. p. 46.

Par conséquent, il est dangereux d'en faire le sentiment de l'infini, si elle ne laisse alors apparaître le fini que dans l'infini. Pour l'exprimer d'un paradoxe, je dirai que la religion devrait au contraire être le sentiment du fini²⁵. »

L'amour

On voit donc que ce qui caractérise essentiellement la corrélation, et donc la religion, c'est cette dualité, ce face-à-face entre l'homme et Dieu, qui restent radicalement séparés tout en n'atteignant leur plein accomplissement que l'un par l'autre. Néanmoins, cette relation religieuse ne peut avoir lieu que sur le fond d'une entente préalable, c'est-à-dire dans l'amour : d'une part, l'amour de Dieu pour l'homme, qui justifie le pardon et la rédemption, et d'autre part, l'amour de l'homme pour Dieu, dont la force éthique était l'amour de la moralité, et qui apparaît maintenant dans la conscience religieuse essentiellement comme désir d'un Dieu personnel. Cohen cherche à expliciter cette notion d'amour pour Dieu, dont l'intervention dans le système semble bien incongrue, en montrant qu'elle n'est pas plus étrange que celle de l'amour pour l'homme, et même plus facilement compréhensible : en effet, lorsque j'aime un homme, je n'aime en fait rien d'autre que son Idée sociale, et pourtant je ne l'appréhende d'emblée jamais que dans son caractère empirique ; il est donc bien plus facile d'aimer l'Idée de Dieu, que je ne risque pas de rencontrer dans le monde phénoménal. Cohen pousse ainsi son idéalisme jusqu'à en faire la loi de l'amour : aimer, c'est toujours fondamentalement aimer une idée. « *Mais comment peut-on aimer une idée ? Ce qu'il faut répondre, c'est ceci : comment peut-on aimer autre chose qu'une idée ? Même dans l'amour sensuel, ce qu'on aime c'est la personne idéalisée, c'est seulement l'idée de la personne*²⁶. »

Cependant, puisque l'homme de la religion est l'individu concret tel qu'il existe réellement, l'amour religieux pour l'homme échappe justement à cette abstraction en ce qu'il est avant tout pitié, ému par la souffrance individuelle qui ne se laisse justement réduire à aucune idée. La corrélation entre l'homme et le Dieu absolument transcendant a en effet des conséquences au niveau strictement immanent des relations entre hommes : l'amour de Dieu doit se traduire par l'amour de l'homme, par l'amour religieux d'autrui, c'est-à-dire du *Mitmensch*. Outre celle de corrélation, la notion de *Mitmensch* (littéralement « l'homme avec » qui je suis) est la seconde notion fondamentale pour la philosophie religieuse introduite par Cohen. Le prochain, l'homme que le commandement moral religieux m'enjoint d'aimer, peut être appréhendé de deux manières distinctes, à savoir soit du point de vue éthique, soit du point de vue religieux : quand je ne vois en lui que l'homme moral envers qui j'ai un devoir, l'homme abstrait de l'éthique, le « il », n'est jamais pour moi qu'un *Nebenmensch* (« l'homme d'à côté »), c'est-à-dire un simple *alter ego*

25. Cohen H. *La Religion dans les limites de la philosophie*. Op. cit., p. 161.

26. Cohen H. *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*. Op. cit., p. 229.

semblable à moi que je côtoie sans me préoccuper de ce qui fait sa singularité; en revanche, quand je le rencontre en tant qu'individu qui s'efforce de devenir moral, mais échoue et souffre et se sent responsable de ses péchés, je le saisis comme *Mitmensch*, comme le «tu» auquel je ne peux pas rester indifférent, et je suis vraiment avec lui, car je l'aime alors sans pour autant nier son individualité irréductible à la mienne. Il est alors le «tu» du «Tu ne tueras point» que Levinas voit sur tout visage. Ainsi, si je veux être en corrélation avec Dieu, je dois transformer le *Nebenmensch* en *Mitmensch*, l'*alter ego* en autrui, c'est-à-dire le «il» en «tu», comme le thématise Cohen dans *Religion de la raison*. «Outre le moi de la première personne, on voit apparaître, différent du «il» impersonnel, le «il» de la troisième personne: ne s'agit-il que d'un *alter ego* dont la pensée serait donc déjà et simultanément présupposée par le moi? Le langage nous évite d'emblée pareille erreur²⁷: avant le «il», il accorde priorité au «tu».»

Or c'est avant tout avec la pitié qu'apparaît autrui, car c'est sa souffrance qui éveille à la fois ma conscience de ce qu'il a de purement personnel et la conscience de ma responsabilité individuelle propre, c'est-à-dire le «tu» et le «je» qui ne peuvent surgir que l'un avec l'autre. En effet, lorsque je vois la souffrance d'autrui, je suis d'abord renvoyé à ma souffrance et à mes propres péchés, qui me poussent à prendre conscience de ma responsabilité personnelle et à en appeler par-delà l'éthique au pardon de Dieu. Néanmoins surgit une différence essentielle, révélant qu'autrui n'est pas un simple *alter ego*: si, en ce qui me concerne, je peux sans hésiter conclure que je souffre pour mes fautes, justement puni, en ce qui concerne autrui, je ne suis pas en droit de théoriser de la sorte. «Suis-je appelé, suis-je autorisé à me contenter de répondre à l'affirmative à la question de savoir s'ils [les autres hommes] sont à l'origine du mal, en disant que tous les hommes sans exception sont mauvais? Ou bien suis-je appelé à penser que, même si je devais moi-même me reconnaître comme seulement mauvais, je ne suis pas autorisé à persuader les autres qu'ils le sont également²⁸?» Si ma souffrance est justifiable, celle d'autrui, en vertu de son incognito irréductible, ne l'est jamais, comme le reprendra ensuite Levinas: «Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la souffrance en autrui où elle est, pour moi, impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance en moi, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens²⁹.» Cohen radicalise ce caractère injustifiable de la souffrance d'autrui dans l'image du «serviteur souffrant», qui dans le *Second Isaïe* vient remplacer celle du roi pour présenter le Messie: s'il souffre, ce n'est pas pour ses péchés, mais en tant qu'innocent. Plus encore, s'il souffre, c'est peut-être même en raison de sa piété. Ainsi, la perspective religieuse s'oppose-t-elle radicalement à toute rationalisation éthique en conférant à

27. *Ibid.*, p. 29.

28. Cohen H. *La Religion dans les limites de la philosophie*. *Op. cit.*, p. 90-91.

29. Levinas E. *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*. Paris: Grasset, 1991. p. 111.

la souffrance d'autrui la possibilité scandaleuse d'être souffrance de l'homme pieux. Autrui apparaît là dans sa vulnérabilité, sa nudité, sa misère foncières, pour employer les termes de Levinas. Alors, je ne peux être indifférent ; alors seulement, il n'est plus un simple *alter ego* souffrant en vertu de l'humaine condition qui est aussi la mienne ; alors il m'apparaît comme tout autre, individu unique peut-être profondément pieux, peut-être même saint. Face à son existence souffrante, tout jugement de ma part est aboli. Ainsi avec la pitié découvrais-je simultanément et autrui et moi-même dans notre dimension d'individus irréductiblement singuliers : nous sommes alors vraiment deux, l'un avec l'autre.

La religion ne détourne donc pas l'homme de l'histoire du monde terrestre au nom d'une vie à venir, mais le plonge au contraire au cœur du travail moral et de la souffrance qu'il implique concrètement, car la seule éternité dont on puisse parler est celle du progrès infini de la réalisation de la moralité sur terre, et non dans un au-delà. Si l'histoire universelle doit tendre à la réalisation de l'humanité éthique, sa fin suprême absolue doit être plus encore l'instauration de l'humanité concrète, au sein de laquelle non seulement l'homme doit toujours être considéré comme une fin, mais doit en outre et surtout être rencontré comme un *Mitmensch*, individu irréductiblement singulier avec qui je suis. La religion est ainsi appelée à compléter l'éthique en lui retirant son caractère impersonnel quasi inhumain, et c'est en cela qu'en 1915, elle a droit à une place à part entière dans le système philosophique.

Mais en 1919, avec *Religion de la raison*, c'est toute la place qu'elle finit par prendre... Car, pour Cohen, bien que déterminante, la pitié n'est qu'un moment qui doit se transfigurer en amour. La corrélation à Dieu se complexifie alors nettement, car elle se joue dorénavant irréductiblement à trois : d'une part, j'aime autrui en tant que tel parce que je sais qu'il est l'individu unique peut-être pieux que Dieu lui-même aime ; d'autre part, j'aime Dieu parce qu'il est le « vengeur des pauvres », le père de ces individus souffrants que j'aime dans et par leur souffrance. « Quand j'aime Dieu, je n'aime en Dieu que le père des hommes. [...] Il s'agit moins du créateur et de l'auteur du monde que du soutien et du protecteur des pauvres³⁰. » J'aime autrui par amour pour Dieu ; j'aime Dieu par amour pour autrui. Et apparaît alors pourquoi Cohen s'est d'emblée opposé à Kant en refusant de poser Dieu comme postulat répondant à mon besoin subjectif de conciliation entre bonheur et moralité : Dieu n'est pas pour moi, mais pour autrui ; et lorsque je prends conscience de moi comme auteur de mes péchés, si j'en appelle à son pardon et sa rédemption, ce n'est toujours pas pour moi, mais pour la moralité, pour l'humanité, contre le désespoir qui pourrait la ronger et l'anéantir. Dieu est donc bien plus qu'un simple postulat. Avec l'intervention d'autrui, qui seule la réalise pleinement, la corrélation entre Dieu et moi est bouleversée, et, malgré tous les efforts de Cohen pour en montrer la

30. Cohen H. *La Religion dans les limites de la philosophie*. Op. cit., p. 102-103.

réciprocité, de nettes asymétries y surgissent. Si j'aime autrui, c'est parce que Dieu l'aime et que j'aime Dieu : amour de Dieu pour autrui, et amour de moi pour Dieu ; si j'aime Dieu, c'est parce que j'aime autrui, mais pas parce qu'il aime Dieu ni parce qu'il m'aimerait. Autrui a une place irréductiblement à part, et par rapport à Dieu, et par rapport à moi ; et par là, Dieu, autrui et moi-même sommes à part : nous voilà définitivement trois, chacun à occuper une place irremplaçable. Le système philosophique semble alors bien dépassé...

Carole Prompsy

Professeur de philosophie
au lycée Robert-de-Luzarches d'Amiens