

La portée universelle du judaïsme chez Hermann Cohen

Peter A. Schmid

▶ **To cite this version:**

Peter A. Schmid. La portée universelle du judaïsme chez Hermann Cohen. Revue de l'histoire des religions, 2004, 221 (4), pp.421-443. 10.3406/rhr.2004.1507 . hal-01045081

HAL Id: hal-01045081

https://sciencespo.hal.science/hal-01045081

Submitted on 12 Sep 2014

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.

Persee

Peter A. Schmid

La portée universelle du judaïsme chez Hermann Cohen

In: Revue de l'histoire des religions, tome 221 n°4, 2004. pp. 421-443.

Résumé

Le lien entre pensée philosophique et pensée juive chez Hermann Cohen se confond avec son concept de raison ou de rationalité. Dès ses premiers travaux, il s'attache à éprouver la dimension universaliste de la tradition juive. Or la rationalité du judaïsme réside, selon lui, dans l'idée d'une morale universelle, qui se manifeste avant tout dans la pensée messianique. Ce lien apparaît le plus clairement dans les écrits qui font converger le judaïsme et la philosophie kantienne dans l'horizon de la raison. Sous l'aspect de la philosophie pratique, cette convergence rejoint le projet politique de l'assimilation du judaïsme et de la culture allemande.

Abstract

The universalistic claim of Judaism in Hermann Cohen

The link between philosophical reflexion an Jewish thought in Hermann Cohen is thoroughly determined by his concept of reason or rationality. Since his earlier works Cohen tries to show the universalistic dimension of Jewish tradition. Now the rationality of Judaism lies in its universal morality, which is inherent to the perspective of messianism. This appears clearly in those works where Cohen brings together Judaism and Kantian philosophy with regard to the idea of reason. In the field of practical philosophy such a convergency is part of the political project of assimilation between Judaism and German culture.

Citer ce document / Cite this document :

Schmid Peter A. La portée universelle du judaïsme chez Hermann Cohen. In: Revue de l'histoire des religions, tome 221 n°4, 2004. pp. 421-443.

doi : 10.3406/rhr.2004.1507

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_2004_num_221_4_1507

BY: $ = creative commons

PETER A. SCHMID
Université de Zurich

La portée universelle du judaïsme chez Hermann Cohen

Le lien entre pensée philosophique et pensée juive chez Hermann Cohen se confond avec son concept de raison ou de rationalité. Dès ses premiers travaux, il s'attache à éprouver la dimension universaliste de la tradition juive. Or la rationalité du judaïsme réside, selon lui, dans l'idée d'une morale universelle, qui se manifeste avant tout dans la pensée messianique. Ce lien apparaît le plus clairement dans les écrits qui font converger le judaïsme et la philosophie kantienne dans l'horizon de la raison. Sous l'aspect de la philosophie pratique, cette convergence rejoint le projet politique de l'assimilation du judaïsme et de la culture allemande.

Persée creative commons

The universalistic claim of Judaism in Hermann Cohen

The link between philosophical reflexion an Jewish thought in Hermann Cohen is thoroughly determined by his concept of reason or rationality. Since his earlier works Cohen tries to show the universalistic dimension of Jewish tradition. Now the rationality of Judaism lies in its universal morality, which is inherent to the perspective of messianism. This appears clearly in those works where Cohen brings together Judaism and Kantian philosophy with regard to the idea of reason. In the field of practical philosophy such a convergency is part of the political project of assimilation between Judaism and German culture.

Revue de l'histoire des religions, 221 - 4/2004, p. 421 à 443

Le rapport qu'entretiennent chez Hermann Cohen réflexions philosophiques et réflexions sur le judaïsme est chose controversée. Dans cette discussion, une des questions centrales est de savoir dans quelle mesure le rapport aux sources juives peut être d'une importance philosophique universelle, c'est-à-dire générale. Par le passé, on a fréquemment séparé les réflexions sur le judaïsme de celles qui évoluaient dans le voisinage de l'idéalisme allemand. De cela, je voudrais apporter trois preuves. Tout d'abord, cette séparation se réfléchit dans la division des écrits mineurs de Cohen qui ont été publiés, d'une part comme des *Écrits judaïques*[1] et d'autre part comme des *Écrits de philosophie et d'histoire contemporaine*[2]. Ensuite, dans l'histoire de la réception de son œuvre tardive, on trouve un document qui atteste nettement cette stricte séparation. La *Religion de la raison*[3] *(Religion der Vernunft)* fut la plupart du temps reçue comme séparée de la philosophie systématique de Cohen, comme philosophie juive de la religion. En conséquence de quoi, après 1912, l'œuvre de Cohen fut interprétée comme un repli sur la théologie et, par là même, comme un repli sur le judaïsme[4]. Enfin, on se trouve face à une mise entre parenthèses de l'incorporation des éléments juifs dans la philosophie systématique[5]. Cependant, l'histoire de la réception de Hermann Cohen ne témoigne pas seulement d'occultations, mais – ce qui est encore plus grave – de diffamations de son éthique, alors considérée comme une philosophie de

1. Hermann Cohen, *Jüdische Schriften,* 3 vol., éd. par B. Strauss, avec une introduction de F. Rosenzweig, Berlin, 1924.

2. Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte,* 2 vol., éd. par A. Görland et E. Cassirer, Berlin, 1928.

3. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* 2e éd., Francfort-sur-le-Main, 1929, trad. franç. : *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme,* trad. par Marc B. de Launay et Anne Lagny, Paris, 1994.

4. Cf., sur ce point, Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland,* Bâle-Stuttgart, 1963, p. 124 sq.

5. C'est nettement le cas par exemple chez Eggert Winter, *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens,* Berlin, 1980.

la religion purement juive sans quelque contenu universel que ce soit[6].

Dans les développements qui vont suivre, je désire montrer que cette séparation ne correspond pas à l'intention propre de Cohen et qu'elle ne saurait être féconde pour comprendre sa philosophie. La pensée de Cohen doit au contraire être considérée selon les deux aspects[7] ; en quoi deux thèses serviront de fil conducteur.

1 / Du point de vue formel, le titre *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme* vaut pour la structure d'ensemble de la pensée de Cohen. Pour lui, il y va de la raison *(Vernunft)* ou, plutôt, du fait d'être rationnel *(Vernünftigkeit)*. Celle-ci peut tout à fait se nourrir des sources juives, mais elle ne s'épuise pas dans ces témoignages historiques. Ces témoignages doivent au contraire être légitimés comme rationnels, et c'est précisément cela qui est l'affaire de la philosophie critique. Grâce à cette légitimation par la raison, les sources juives peuvent acquérir une signification universelle. C'est dans cette universalisation et cette idéalisation par la raison que « la valeur du judaïsme » est reconnue « – même pour l'évolution du protestantisme – à travers son prophétisme et donc sa doctrine éthique, son universalisme et son humanisme »[8]. La raison du judaïsme réside donc dans la moralité universelle. Cela apparaît de façon particulièrement nette dans ces écrits où Cohen établit un rapport entre le judaïsme et la philosophie kantienne, c'est-à-dire le protestan-

6. Cela est peut-être le plus explicite chez Josef Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps. Eine Kritik des Neukantianismus,* Göttingen, 1976. Pour Klein, Cohen est le simple « avocat du judaïsme » (p. 229), et c'est la raison pour laquelle il ne peut esquisser une éthique qui puisse prétendre à une validité générale.

7. C'est cette idée qui sert également de guide aux éditeurs de l'édition critique des écrits mineurs. De manière conséquente, la séparation entre les textes sur le judaïsme et les textes philosophiques y est supprimée. De cela, il résulte que les écrits mineurs ont paru sans ordre thématique, dans un ordre strictement chronologique.

8. H. Cohen, « Innere Beziehung der Kantischen Philosophie zum Judentum », in *Jüdische Schriften, op. cit.*, vol. I, p. 304, trad. franç. : « Les correspondances profondes entre la philosophie kantienne et le judaïsme », *in* H. Cohen, *L'éthique du judaïsme,* trad. par Maurice-Ruben Hayoun, Paris, 1994, p. 350.

tisme sur l'horizon de la raison. Cette connexion est le thème qui a occupé et aiguillonné Cohen sa vie durant, même si ce fut avec une intensité variable. Cela vaut avant tout pour sa philosophie pratique, à laquelle je me limiterai dans ce qui suit[9].

2 / Cette tentative d'universaliser le judaïsme et de le faire fusionner avec la philosophie de Kant est à entendre comme projet politique, au moins sur le plan de la philosophie pratique. D'une part, elle est au service de l'assimilation du judaïsme à la nation culturelle allemande, c'est-à-dire à la culture kantienne. D'autre part, le socialisme éthique est par là même légitimé et revendiqué en tant que cœur éthique universel aussi bien du judaïsme que de la philosophie pratique de Kant. Cela apparaît nettement à travers la petite anecdote relatant le premier entretien qu'eut Cohen avec son professeur Friedrich Albert Lange. Cohen le rapporte en ces termes : « Selon sa noble manière, il voulait provoquer une discussion ouverte sur le point qui nous séparait du point de vue confessionnel. "Non, disais-je : car ce que vous appelez christianisme, je l'appelle judaïsme prophétique". Et un accord intérieur fut immédiatement établi entre nous. C'est ainsi que d'un seul coup le socialisme éthique nous a réunis, au-delà des bornes de notre religion. »[10]

1. LA PARENTÉ ESSENTIELLE DU JUDAÏSME ET DE LA GERMANITÉ

Les deux thèses se voient déjà confirmées dans le premier texte que Cohen a écrit sur le judaïsme. Il s'agit de l'article portant sur « Heinrich Heine et le judaïsme », publié de manière anonyme en 1867[11]. Cohen y poursuit deux buts. Il s'agit pour lui, d'une

9. Que la philosophie théorique se nourrisse également de sources juives, c'est ce que Pierfrancesco Fiorato a exposé de façon impressionnante. Cf. P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie H. Cohens,* Würzburg, 1993.

10. H. Cohen, dans son « Einleitung mit kritischem Nachtrag », *in* F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* 3e éd., Leipzig, 1914, *in* Hermann Cohen, *Werke,* édité par les Archives Hermann-Cohen du séminaire de philosophie à l'Université de Zurich sous la direction de Helmut Holzhey, Hildesheim, 1977, vol. 5/II, p. 104.

11. In *Jüdische Schriften, op. cit.,* vol. II, p. 2-44.

part, de contribuer à ce qu'on prenne davantage conscience du fait que Heine est un penseur juif et, d'autre part, de renforcer par là même l'idée juive de réforme. Aux yeux de Cohen, Heine est le prototype du Juif en cours d'assimilation qui, dans le versant idéal et humanitaire du judaïsme, a vu le cœur de la philosophie allemande des Lumières et le cœur de l'éthique universaliste. En puisant aux sources du judaïsme, Heine aurait déjà reconnu la dimension universelle du judaïsme, et il l'aurait représentée même après son baptême. Pour Heine, le contenu central du judaïsme aurait été la « foi en un idéal », c'est-à-dire la foi « dans le progrès de l'humanité » et « dans le droit égal pour tous au bonheur terrestre »[12]. Cet idéal d'égalité, Heine l'aurait aussi bien puisé dans la Révolution française que dans le judaïsme et, avant tout, dans la pensée spinoziste. Le cœur moral de cet idéal est « l'idée socialiste d'égalité des droits de toutes les classes », c'est l'idée d' « égalité des peuples » et de « divinité de tous les hommes » *(Göttlichkeit aller Menschen)*[13]. Selon Cohen, ce noyau des idées humanitaires, Heine le trouve dans la religion juive. Pour lui – comme plus tard pour Cohen –, elle est moralité. Le judaïsme est moralité et, comme toute religion, il finira par périr en faveur de la religion : « Il n'y a qu'une seule religion et c'est la moralité. »[14] C'est dans cette mesure que, aussi bien pour Heine que pour Cohen, le judaïsme et le christianisme, c'est-à-dire les Juifs et les Allemands, ont une parenté essentielle. Ils sont les « peuples de la moralité »[15], et c'est à eux qu'il incombe en ce monde de réaliser la moralité générale.

Ce thème de la parenté essentielle du judaïsme et de la germanité se retrouve dans toute la philosophie de Cohen. Elle repose en fin de compte sur l'idée selon laquelle, quant à son fond, la philosophie critique de Kant correspond au contenu social et éthique du judaïsme. C'est là également le thème majeur qu'il aborde en 1880 dans sa profession de foi sur la

12. *Ibid.*, p. 12.
13. *Ibid.*, p. 18 sq.
14. Heinrich Heine, cité *ibid.* p. 39.
15. *Ibid.*, p. 38.
16. H. Cohen, « Ein Bekenntnis in der Judenfrage », in *Jüdische Schriften, op. cit.*, vol. II, p. 73-94.

question juive[16]. Cette profession de foi – le premier écrit qu'il ait commis publiquement sur le judaïsme – est une prise de position par rapport à un article de l'historien Treitschke. Dans cet article, ce dernier met en doute les vertus citoyennes des Juifs quant à la tentative de rechristianiser l'État allemand ; il met également en doute leur loyauté vis-à-vis de l'État chrétien. Cette attaque contre les Juifs prenait un tour populaire et antisémite. Pour Treitschke, seuls les Chrétiens allemands, et non pas les Juifs allemands, pouvaient être des citoyens dans le plein sens du terme. Face à une telle conception, qui menace de réduire à néant tous les efforts d'émancipation accomplis en Allemagne par les Juifs, Cohen se défend en essayant de montrer qu'en tant que tel quiconque confesse sa foi mosaïque confesse déjà autant sa foi dans le christianisme que l'Empire allemand ne sera jamais en droit de l'exiger de lui. Derrière cette idée se tient cette autre selon laquelle, au vrai sens du mot, l'essence de la religion juive est identique à l'idéalisme éthique de Kant. Et comme ce dernier, à son tour, correspond à l'essence du christianisme protestant allemand, on peut – selon Cohen – considérer le judaïsme, le christianisme et la germanité comme étant semblables quant à leur essence. Ils trouvent tous à s'accorder dans l'idéalisme éthique. Cohen demeura presque toute sa vie fidèle à cette idée fondamentale. En 1915, dans un écrit de guerre – *Deutschtum und Judentum (Germanité et judaïsme)* –, il invoquait encore cette parenté en des paroles émouvantes.

Mais il s'agit maintenant de savoir en quoi consiste cette parenté ? Comme il a déjà été dit, elle consiste en ceci que l'idéalisme éthique de Kant – lequel constitue le fondement culturel de la germanité – correspond au contenu central de la moralité juive. « Le Juif qui s'adonne à la philosophie découvre avec la pensée de Kant un air de famille qui l'attire sur son terrain, parce que dans ce système, fondé sur la logique scientifique, l'éthique prédomine ; l'éthique qui est le principe vital du judaïsme. Sa religion se veut une doctrine éthique et elle est une doctrine éthique. Aimer Dieu, c'est le connaître. Or connaître Dieu, c'est aussi connaître la finalité éthique du genre humain. Il existe donc une concordance des plus profondes entre les disposi-

tions du système kantien et l'orientation prophétique qui se situe au fondement même du judaïsme. »[17] Le cœur de cet accord, Cohen le trouve dans l' « idéalisme socio-éthique »[18] qui entretient un lien étroit avec le messianisme juif.

2. LE CONTENU UNIVERSEL DU MESSIANISME

Avec l'idée de messianisme, nous parvenons à l'idée centrale de la conception éthique de Cohen. Le messianisme est un concept religieux idéalisé – *i.e.* universalisé – par Cohen et introduit dans l'éthique comme concept général. Cette idéalisation est possible, puisque, pour Cohen – pour le moins à l'époque où il a élaboré son système –, la religion doit se dissoudre dans la moralité. La religion a pour tâche de se surmonter dans l'éthique. Elle met au jour les vrais problèmes et les vraies énigmes de l'existence humaine (la pauvreté, la souffrance, le prochain, etc.), mais elle ne peut les résoudre. Cela est réservé à l'éthique. Celle-ci ne peut par conséquent « reconnaître la religion que comme un état de nature dont la maturité culturelle relèverait du domaine de l'éthique »[19]. La religion représente le début de la moralité, et elle est le moyen par lequel on peut œuvrer en faveur de la moralité. Elle n'a cependant qu'un seul but : « Susciter elle-même sa propre suppression. »[20] C'est cela qui advient, dans l'éthique, à travers l'idéalisation et l'universalisation des concepts centraux de la religion. Par ce biais, les idées et les concepts particuliers de la religion – de la religion juive, par exemple – sont transformés en principes généraux de la raison. Par quoi, la religion se supprime elle-même et se transforme en éthique universelle et humaniste.

En quoi consiste maintenant le contenu universel de l'idée de Messie ? Considéré d'un point de vue religieux, le messianisme

17. « Les correspondances profondes entre la philosophie kantienne et le judaïsme », *ibid.*, p. 350.

18. *Ibid.*, p. 348.

19. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens,* in *Werke, op. cit.*, vol. 7, p. 586.

20. *Ibid.*

est une vision du monde issue de l'Ancien Testament basée sur la conviction que Dieu annonce à l'homme ce qu'est le contenu de la moralité – à savoir, l'exercice du droit et de la justice[21]. Cohen idéalise ce concept et l'introduit dans l'éthique en tant que principe général de la raison. Tel que Cohen l'esquisse dans l'*Ethik des reinen Willens,* il est possible de caractériser le messianisme par sept moments se recoupant les uns les autres.

1 / Le messianisme est un concept *universel.* Il n'est justement pas un principe particulier relevant du judaïsme ; en tant que force morale originelle, il a au contraire une validité générale pour l'humanité. Cela n'est possible qu'à condition que le Messie soit pensé non pas comme une personne, mais comme une idée, et du reste comme l'idée d'un Dieu unique pour une humanité unique. « L'idéalité du Messie, sa signification en tant qu'Idée apparaissent lorsque la personne du Messie est dépassée, et le symbole dissous dans la pure idée du temps, dans le concept d'*ère.* Le temps se transforme en avenir, il n'est plus qu'avenir. Le passé et le présent s'abîment dans ce temps de l'avenir. Ce retour au temps est l'idéalisation la plus pure. »[22]

2 / Le messianisme se définit par sa référence au *futur.* L'avènement du Messie, c'est le temps à venir, mais pas le monde à venir. Le messianisme n'annonce aucun nouvel âge d'or ni aucun paradis. Il n'a rien à voir avec l'eschatologie, mais ne vise que le renouvellement et l'amélioration de l'espèce humaine. « La paix qu'apporte "l'avènement du Messie" ne doit pas signifier la fin du monde ni de l'humanité mais, au contraire, le début d'un nouvel âge, d'un nouveau monde, d'une nouvelle humanité ; d'une nouvelle humanité sur la Terre. La *valeur éthique du messianisme* réside dans sa signification politique – on voudrait dire : historico-philosophique. »[23]

3 / La quintessence de l'idée messianique est la foi en l'*humanité.* Le messianisme est l'espoir de pouvoir surmonter la séparation de l'espèce humaine en peuples et en religions. Le jour de

21. Sur ce point, cf. Mechtild Dreyer, *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens,* Königsstein/TS, 1985, p. 134.

22. *Religion de la raison, op. cit.,* p. 352.

23. *Ethik des reinen Willens, op. cit.,* p. 406.

l'avènement du Messie, il n'y aura plus qu'une seule humanité. Tous seront égaux devant un Dieu unique. C'est en ceci que, dans le messianisme, se découvre un correctif au chauvinisme chrétien et populaire tel qu'il a été représenté du temps de Cohen par Treitschke et d'autres. « Voilà l'essence du prophétisme : *la réalisation de l'unité de l'humanité* à l'ère messianique. Et l'essence du messianisme est *l'espoir,* la confiance en cet avenir de l'humanité. »[24]

4 / Le messianisme est un *principe qui relève de l'histoire mondiale.* L'avènement du Messie, c'est l'avenir de l'humanité, et c'est dans cette mesure que le messianisme revêt une signification historico-philosophique et politique. Dans le messianisme est défini le but de l'histoire politique des peuples, et il l'est comme paix éternelle ou – pour le dire dans les termes de la *Realpolitik* – comme Fédération des États devant être fondée, c'est-à-dire comme cette fédération signifiant la « délivrance des guerres entre les peuples »[25]. « L'histoire des peuples en tant qu'elle est l'histoire de l'humanité, c'est là le problème du messianisme prophétique. Ici, sur la Terre, doit advenir la paix entre les hommes, entre les peuples. Les glaives doivent être reforgés de telle sorte à en faire des couteaux de vignerons. Cette opposition irréconciliable à ce que l'histoire appelle la politique mondiale *(Weltpolitik)* réside dans le messianisme prophétique. Et c'est pourquoi il renferme une force morale originelle ; l'idée la plus importante que l'éthique doive emprunter à un domaine étranger à la méthodologie philosophique, l'idée la plus importante que l'éthique doive intégrer ; l'exemple le plus instructif concernant le lien historique indissoluble existant entre l'éthique et la religion. »[26]

5 / Pour l'éthique, la moralité n'est jamais complète, mais toujours seulement à réaliser en partie. De cela, le *Messie* se porte *garant* : « C'est ainsi que le Messie, dont la vocation est de fonder ce royaume de Dieu sur Terre, cesse d'être un ambassadeur politique pour devenir le garant de la foi en la concrétisa-

24. H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie,* in *Werke, op. cit.,* vol. 10, trad. franç. : *La religion dans les limites de la philosophie,* trad. par Marc B. de Launay et Carole Prompsy, Paris, 1990, p. 50.

25. *Ethik des Willens, op. cit.,* p. 408.

26. *Ibid.,* p. 406 sq.

tion des exigences divines sur Terre. Telle est l'éminente signification historique du concept messianique. »[27] Le Messie garantit la possibilité de réaliser partiellement la moralité.

6 / Comme garantie de réalisation de la moralité, le messianisme est la source de l'*espoir* et de l'*optimisme*. De la foi dans le Messie – et en dépit de toutes les contrariétés du monde réel existant –, il est possible de puiser l'espoir d'un progrès constant de la moralité. Le messianisme représente la foi en l'humanité et en son avenir. « Voilà bien où réside la force profonde du messianisme : elle est dans sa capacité à se transformer en force psychique de l'optimisme. »[28]

7 / Le dernier et le plus important des traits du messianisme consiste en ceci qu'il est le principe du travail moral éternel. Eu égard au temps, se dessine par là un nouvel aspect. Le temps du Messie n'est plus alors l'avenir mais aujourd'hui. Le messianisme est une force politique qui tend à transformer l'aujourd'hui. En ce sens, le Dieu messianique n'est pas un Dieu de l'Au-delà, mais ce Dieu qui enseigne aux hommes ce qui est bien et comment l'homme a à réaliser le Bien. Le caractère éternel de cette tâche qui incombe à la moralité, Cohen l'explicite d'une fort belle manière en citant un passage du Talmud : « Rabbi Josué ben Lévi a demandé à Élie la date de la venue du Messie. Celui-ci lui répondit : "Demande-le lui, en personne." Mais où se trouve-t-il donc ? Aux portes de la ville. Comment le reconnaître ? Il est assis parmi les pauvres et les malades... Il alla le voir et lui dit : "La paix soit avec toi, Rabbi et Maître. Quand viendra le Messie ?" Il répondit : "Aujourd'hui !" Le sage s'en revient chez Élie et lui dit : "Que t'a-t-il dit ?" Il m'a menti car il m'a répondu : "Aujourd'hui, c'est aujourd'hui qu'il devait venir et il n'est pas venu". Élie répondit : " 'Aujourd'hui' doit être pris dans le sens du psaume : aujourd'hui, si vous écoutez sa voix" (Sanh., 98 *a*). C'est donc la vertu qui établit la distinction entre jadis et aujourd'hui. »[29] L'exercice de la moralité est en fin de compte la quintessence de

27. H. Cohen, « L'idée de Messie », in *L'éthique du judaïsme, op. cit.*, p. 71-89, p. 74.
28. *Religion de la raison, op. cit.*, p. 622.
29. « L'idée de Messie », *op. cit.*, p. 85.

l'idée de Messie. Pour celui qui est vertueux, l'avènement du Messie a déjà eu lieu, car l'idée de Messie n'exige pas davantage que la tâche éternelle de réaliser l'idéal moral[30].

3. IDÉAL ET TÂCHE DE LA MORALITÉ

En rapport avec cette idée de Messie considérée comme le concept central de l'éthique de Cohen, les concepts de tâche *(Aufgabe)* et d'idéal *(Ideal)* revêtent également une importance décisive. L'éthique est orientée par les idéaux humanitaires et sociaux d'une société humaine[31]. En tant que tels, ces idéaux – et précisément parce que ce sont des idéaux – ne sont jamais complètement atteints. Ils sont toujours abandonnés. Mais cela ne signifie-t-il pas qu'il est impossible à la moralité d'avoir une réalité, que les idéaux ne sont donc que des idéaux faits pour un monde de pasteurs, et non pour un monde réel ? Afin de résoudre ce problème de la réalité de la moralité, Cohen a recours aux concepts d'idéal et de tâche qu'il avait dégagés dans l'*Ethik des reinen Willens* autour de la question du messianisme. Là, l'idéal éthique devant représenter la réalité spécifique de la moralité recèle trois moments :

1 / L'idéal, c'est la *perfection*. C'est « l'*image de la perfection* »[32] qui, à tous les degrés de la réalité morale, fournit l'image servant de modèle. D'une certaine manière, l'idéal est la quintessence de tous les degrés du processus de perfectionnement moral.

30. C'est précisément sous cet aspect que Cohen s'adonne aussi à une critique du sionisme. Pour lui, la diaspora est l'expression de la tâche éternelle des Juifs, *i.e.* de travailler à l'avènement d'une seule humanité. « C'est ce monde régénéré qui est notre Jérusalem, et non point un territoire étriqué où une idéologie moderne aimerait nous confiner et dont l'erreur tient en une phrase : troquer notre mission religieuse dans l'histoire universelle pour une misère *(sic)* et une opportunité d'ordre politique : mais la vocation d'Israël est d'animer la diaspora religieuse tout en entretenant la foi en la Jérusalem de l'humanité » (« L'idée de Messie », *op. cit.*, p. 89.).

31. Sur les principes de l'éthique de la volonté pure en tant que doctrine de l'État et du droit, cf. Peter A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Würzburg, 1995.

32. *Ethik des reinen Willens, op. cit.*, p. 423.

2 / L'idéal, c'est la tentative de *se perfectionner*. En tant que construction abstraite de la perfection, il ne fait pas face aux degrés particuliers de la moralité, mais il est « lui-même la *tentative d'accomplir une œuvre,* laquelle s'est formée selon son modèle »[33]. L'idéal éthique se réalise dans les *œuvres* du travail moral. Par là même, ces *œuvres* sont des degrés du perfectionnement, c'est-à-dire des degrés de l'idéal. Elles ne sont pas de simples symboles, mais des réalisations de l'idéal. En elles – et en tant qu'elle est ce caractère infini propre à la moralité –, l'éternité accède à sa réalité, à son existence. Constitue alors l'arrière-fond de cette structure le mot de Hegel selon lequel ce qui est réel est également rationnel. Pour Cohen, en tant qu'il est un degré du perfectionnement de l'idéal, le réel est rationnel, mais il ne l'est que dans une proportion limitée. Formulé de façon négative, il n'est rationnel que de manière imparfaite.

3 / Puisque la perfection ne peut jamais être réalisée complètement, l'idéal éthique renferme également le moment de l'*imperfection*. L'idéal moral ne peut se réaliser de manière adéquate. Il ne demeure qu'une tentative. « Le défaut d'imperfection est inhérent à l'*œuvre* de la moralité. »[34] En cela, le perfectionnement de l'idéal – celui-là devant donner réalité à celui-ci – se meut dans cette tension existant entre la perfection et l'imperfection ou bien, ainsi que le formule Cohen, « entre le Ciel et la Terre »[35].

Contrairement à ce à quoi on pourrait s'attendre, Cohen évalue tout à fait positivement l'intelligence que l'on peut avoir de l'imperfection inhérente à la réalisation de l'idéal. De cette tension entre la perfection et l'imperfection de l'idéal naît une tâche éternelle – une charge constante qu'il s'agit d'assumer. Cette charge consiste à engendrer l'idéal, c'est-à-dire à porter l'idéal à sa réalisation la plus haute possible. La tension qui réside dans l'idéal incite la volonté à engendrer l'être moral idéal. Seule la volonté d'idéal est à même de susciter un enthousiasme véritable pour cette tâche de dimension historique mondiale incombant aux êtres humains – cet enthousiasme d'engendrer

33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 424.
35. *Ibid.*

l'être le plus haut qui soit, l'idéal de l'éternité et de l'humanité en un éternel processus de travail.

Cet idéal, qu'il convient de dégager, n'est du reste pour Cohen rien d'autre que cet idéal d'égalité de tous les hommes qu'il avait déjà abordé dans son article sur Heinrich Heine et qui se trouve déjà formulé dans la doctrine prophétique. Le socialisme éthique est fondé en cet idéal – de la même manière que, pour Cohen, il a déjà été formulé par Kant dans le second impératif catégorique[36]. Dans sa dignité et sa liberté, l'homme est le point de référence décisif de toutes les réflexions du socialisme éthique. Mais en quoi cette dignité consiste-t-elle ? Dans la « divinité de tous les hommes »[37] ou, pour le dire en termes politiques, dans le fait que l'homme soit libéré de toute domination étrangère – que cette domination soit le fait d'autres hommes, d'une idéologie, du racisme, du sexisme ou bien encore de l'économique. Un homme digne doit être libre, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir être à lui-même sa propre fin. « On ne saurait considérer comme une fin une chose quelconque pour laquelle l'homme, quel qu'il soit, aurait seulement à travailler comme un outil ; dans laquelle il n'accomplirait pas plutôt la fin de sa propre existence, de son propre concept ; dans laquelle il assumerait la fonction de fin dernière. L'idée d'accomplissement des fins propres à l'humanité devient l'idée du socialisme qui dit que tout homme est défini comme fin dernière, comme étant à lui-même sa propre fin. »[38]

La réalisation de l'homme comme fin dernière – laquelle avait déjà été mise au jour dans la religion juive – est le but de l'éthique et le point de fuite de tout travail moral. L'éthos messianique, c'est la force de s'engager en faveur de cet ordre meilleur du monde, et cela à l'encontre des circonstances défavo-

36. Sur l'interprétation par Cohen de la philosophie pratique de Kant en tant que socialisme, cf. « Einleitung mit kritischem Nachtrag », *op. cit.*, p. 111 sq. Ici, Kant est célébré comme « l'auteur véritable et réel du socialisme allemand » (p. 112). Sur ce point, cf. également Peter A. Schmid, « Das Naturrecht in der Rechtsethik Hermann Cohens », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47 (1993), p. 408-421, et notamment p. 419 sq.

37. « Heinrich Heine und das Judentum », *op. cit.*, p. 19.

38. *Ethik des reinen Willens, op. cit.*, p. 321.

rables. Pour Cohen, cet ordre plus juste devient possible dans l'État de droit social et libéral dans lequel les hommes de confession juive peuvent également être des citoyens de plein droit. Cet État libéral, laïque et tolérant constitue le lieu d'émancipation des Juifs, sans que – comme ce fut encore le cas pour Heinrich Heine – ceux-ci soient contraints de se faire baptiser pour des raisons de loyauté. De la part des Juifs, ainsi que de toutes les autres minorités, cela requiert qu'ils fassent une profession de foi en faveur de l'État. Cependant, cette profession de foi politique ne supprime pas leur profession de foi religieuse en faveur du judaïsme. Cohen partage au contraire cette idée que seule une cohabitation harmonieuse d'une profession de foi religieuse et d'une profession de foi politique est à même de rendre possible, pour les Juifs, une vie qui soit pleinement digne d'être vécue. « Sans activité au sein de notre État nous ne serions plus des personnes culturelles vivantes. Mais sans la fusion de nos droits politiques avec notre essence et notre vie religieuses, nous perdrions ce qui fait l'apanage des hommes historiques : la stabilité, l'homogénéité, la certitude vitale, l'équité naturelle, l'authenticité et la validité. »[39]

Comme nous l'avons vu, pour Cohen, cette fusion est possible du fait même que l'arrière-plan culturel de l'État allemand correspond en définitive aux éléments essentiels, c'est-à-dire idéaux, du judaïsme. Dans un écrit de jeunesse, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*[40], on voit alors clairement jusqu'où peut aller, pour Cohen, cette assimilation, cette fusion le cas échéant. Il s'agit là d'une conférence prononcée en 1869 et publiée avec une postface en 1881, soit à l'époque où Cohen prenait publiquement position contre l'antisémitisme. À côté des développements relevant de l'histoire des religions, on y trouve avant tout deux énoncés importants par lesquels on peut identifier le projet émancipateur de Cohen. Le shabbat n'est pas entendu par Cohen de manière purement historique comme une

39. H. Cohen, « L'émancipation », in *L'éthique du judaïsme, op. cit.*, p. 279-286, ici p. 286.

40. H. Cohen, « Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung », in *Jüdische Schriften, op. cit.*, vol. II, p. 45-72.

particularité culturelle du judaïsme, mais comme l'idée qui fonde l'idéalisme moral des prophètes[41]. Comme idée, le shabbat fait l'objet d'une universalisation en ceci qu'il est examiné à partir de ses fondements éthiques. Comme « jour de repos des esclaves, des mercenaires, de la classe laborieuse »[42], il apparaît alors que, quant au fond, le shabbat est d'ordre socio-éthique. Plus décisive cependant est la seconde formulation de Cohen qui apparaît seulement dans l'ajout de 1880 : si ce n'est avant tout que son fond idéel qui confère sa valeur au shabbat, alors, pour Cohen, rien n'interdit de reporter ce dernier au dimanche dès lors qu'il s'agit de l'adapter à la nation d'origine. C'est ce qu'il appelle un « fait national-religieux », et d'interpeller les Juifs d'Allemagne en ces termes : « Laissez-nous donc reconnaître selon son esprit le dimanche des peuples civilisés comme notre shabbat. »[43]

Cet appel – qui lui a attiré nombre de critiques de la part des Juifs de l'époque – montre clairement ce que, pour Cohen, la religion peut encore être. Elle est une affaire du cœur personnelle, et elle consolide en premier lieu la dimension subjective de la moralité, c'est-à-dire cette force qui est nécessaire à la réalisation de la moralité. Elle est une source émotionnelle de cette force qui consiste à faire le Bien en ce sens qu'elle affermit l'optimisme messianique et la vertu entendus comme religiosité messianique. C'est en ce sens que – comme il est dit dans l'*Ethik des reinen Willens* – la religion est un moyen qui sert à transposer les principes éthiques au plan de la culture générale. Dès lors que cette transposition a réussi, la religion n'est plus nécessaire sous sa forme historique puisque l'éthique veille elle-même à cet enthousiasme subjectif qui vise le maintien de la moralité. Le stade de la maturité culturelle une fois atteint, les contenus éthiques des religions monothéistes seront donc passés dans la moralité générale et dans les lois de l'État. C'est l'État, et non plus la religion particulière, qui sera l'asile de la moralité, car « pour l'homme, qu'il soit de haute ou de basse condition, qu'il soit spirituel aussi bien que

41. Sur ce point également, cf. l'introduction donnée par Maurice-Ruben Hayoun à *L'éthique du judaïsme, op. cit.*, p. 17-18.
42. *Ibid.*, p. 60.
43. *Ibid.*, p. 71.

moral, [il n'y a] pas de Salut sans l'État et en dehors de l'État »[44]. Dans l'État qui, entendu comme État mondial, rend possible l'avenir de l'humanité, est « ouverte la réconciliation de l'éthique pure avec une religiosité plus profonde »[45].

Mais, aussi longtemps que la maturité culturelle éthique ne sera pas atteinte, les religions ne seront pas encore superflues. C'est seulement à la fin des temps, lorsque « tous les hommes seront des Juifs »[46] – ainsi que le jeune garçon du Cheder de Vilnius l'a dit à Cohen – que la fin des religions, elle aussi, sera atteinte. Alors, les postulats moraux des religions monothéistes auront atteint leur maturité culturelle, et ils auront une moralité véritablement universelle et humaine complètement réalisée. Mais tant qu'on n'aura pas atteint ce stade, la religion demeurera nécessaire.

4. LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION TARDIVE DE COHEN

Alors que, à l'époque où il travaillait à l'*Ethik des reinen Willens,* Cohen nourrissait encore l'espoir de voir de plus en plus s'imposer les idées morales présentes chez Kant et dans le judaïsme, cet optimisme disparaît après 1912. On estime communément que le retour de Cohen au judaïsme s'est effectué dans le courant de l'année où il a abandonné sa chaire de Marbourg pour aller rejoindre à Berlin la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*. Ce retour est bien souvent entendu dans le sens d'un adieu à la philosophie politique de l'idéalisme allemand et d'un repli sur la pensée juive[47]. Cette thèse se doit pourtant d'être contredite dans la mesure où, par repli, on entend l'abandon du travail sur la moralité pratique. Attesté dans ses écrits tardifs, le retour de Cohen au judaïsme est entièrement placé sous le signe des efforts de l'*Ethik des reinen Willens*. Il s'agit toujours du pro-

44. *Ethik des reinen Willens, op. cit.*, p. 589.
45. *Ibid.*, p. 388.
46. Cité d'après l'introduction de Franz Rosenzweig à Hermann Cohen, *Jüdische Schriften, op. cit.*, vol. I, p. XLI.
47. Cf. Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland, op. cit.*, p. 125.

grès de la moralité que, désormais, Cohen voit pourtant comme menacé. C'est pourquoi il recourt à la religion dans laquelle il a toujours vu la source authentique de la moralité. La religion peut à nouveau *œuvrer* en faveur du progrès de la moralité qui, lui, est en proie au danger. C'est dans cette mesure que la philosophie de la religion tardive de Cohen représente la réaction qui fut la sienne à la crise sociale et politique de son temps ainsi que la prise de conscience de l'impuissance dans laquelle se trouve son éthique pure à maîtriser cette crise. Mais il s'agit maintenant de savoir en quoi consiste cette crise. À cela, l'article intitulé « Die soziale Erbsünde »[48] donne une première réponse : cette crise est constituée par l' « inégalité sociale » et par le fait que la « compréhension théorique » de cette répartition inégalitaire n'est pas encore « devenue le ressort de l'ensemble de notre pensée et de notre volonté morales eu égard au jugement que nous portons sur les conditions sociales et eu égard à leur amélioration ». Dans sa philosophie tardive, Cohen est à la recherche d'un tel ressort qui puisse servir à dépasser l'inégalité sociale ou, plus concrètement, la misère sociale.

En s'installant à Berlin, Cohen découvre de plus en plus que la misère sociale montante est un problème central[49]. L'inégalité sociale de la société, la différence entre pauvre et riche, lui apparaît alors comme étant en contradiction éclatante avec ce commandement qui stipule l'égalité principielle des hommes. La culture morale doit tout mettre en *œuvre* afin de lever cette contradiction. C'est pourquoi le dépassement de la misère doit devenir la tâche morale centrale. Il est maintenant remarquable que, dans ce contexte, Cohen ne fasse pas simplement référence à la justice, mais qu'il fasse entrer en ligne de compte un autre motif – à savoir, l'amour. La raison en est qu'il comprend la nécessité morale dans laquelle se trouvent les pauvres. La misère ruine la

48. H. Cohen, « Die soziale Erbsünde », in *Hamburgischer Correspondent,* 185e année, n° 402, 9 août 1915, édition du soir, p. 3.

49. C'est ainsi que dans la *Religion de la raison* il est dit que « c'est la misère et non la mort qui constitue la véritable énigme de la vie humaine » (p. 192). On trouvera un exposé détaillé des motifs qui ont conduit à la réorientation de la pensée de Cohen dans Peter A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik, op. cit.,* p. 297 sq.

possibilité de devenir une personne morale. Il convient de remédier aussi vite que possible à cet état de choses défavorable. Ce pour quoi Cohen tient pour nécessaire l'instauration d'un nouveau rapport au pauvre.

En quoi consiste ce nouveau rapport ? Dans la relation d'amour porté à l'autre, telle qu'elle apparaît dans les réflexions tardives de Cohen ayant trait à la philosophie des religions. Puisque Cohen se rend compte de ce que, à elle seule, l'éthique ne peut répondre du monde juste que l'on exige d'elle, la philosophie de la religion vient se placer aux côtés de l'éthique. Via la pauvreté, il lui apparaît clairement qu'il manque à l'éthique précisément ce moment qui est nécessaire pour conduire le pauvre hors de sa misère. Du point de vue de la justice, qui est celui de l'éthique, il manque ce moment que constitue le passage d'une société injuste à une société juste. C'est ce moment que doit apporter l'amour, entendu comme amour des hommes. Face à la misère, l'amour – entendu comme amour social – obtient la préséance devant la justice. Pour la « communauté sociale », l'amour est de ce fait placé sous un nouveau jour en tant que « moteur essentiel »[50], d'une part, et, d'autre part, on apporte une solution au problème de la délivrance morale des pauvres. Pour le dire encore une fois, le problème du pauvre consiste en ceci qu'il n'a aucune possibilité de devenir une personne morale, c'est-à-dire un être autonome se déterminant soi-même. On ne peut remédier à cet état de choses moralement choquant qu'en apportant au pauvre davantage que ce qui lui reviendrait du strict point de vue de la justice. C'est pourquoi, en complément, le point de vue de l'amour est nécessaire. Il dépasse le point de vue de la justice distributive en faveur des nécessiteux.

Par là, la philosophie de la religion revendique le fondement nécessaire à la socialisation et à l'humanisation effectives de la société. Ce fondement réside dans le sentiment de l'amour ou, pour le dire autrement, dans l'intériorisation affective des idées et des buts sociaux. L'humanisation de la société demeure le but, même pour le socialisme religieux. Cependant, vis-à-vis de la débâcle morale de la société, ce dernier renforce un autre motif.

50. *La religion dans les limites de la philosophie, op. cit.*, p. 104 sq.

Ce socialisme religieux n'ajoute pas de nouveaux principes, mais, de la part de la volonté nécessaire et bonne (c'est-à-dire aimante), il revendique qu'elle réalise les principes éthiques et, par là même, le monde social. En cela, il crée ce « cœur nouveau » et cet « esprit nouveau » qui sont seuls à pouvoir apporter sur la Terre la justice sociale. Cette exigence, Cohen l'explicite également dans son article intitulé « Die soziale Erbsünde » : « Dans notre État et notre vie individuelle – et à la manière de la conscience qu'on a d'avoir péché par injustice –, la conscience des différences sociales doit peser sur l'être humain. C'est seulement avec ce fardeau du péché sur le cœur que nous pourrons exécuter convenablement ces tâches sociales extrêmement grandes qui nous attendent dans des proportions qu'il nous est encore absolument impossible d'apercevoir et sans le traitement desquelles – sans un traitement consciencieux tiré de l'esprit de justice et de vaillance – nous ne pouvons parvenir à aucun épanouissement eu égard à notre pérennité nationale, à la suite de notre développement national. »[51]

Il apparaît ici que le but en vue duquel nous devons travailler demeure encore celui de la justice et de l'égalité, mais il apparaît aussi que la voie qui y conduit doit en passer, pour l'individu, par la « conscience du péché ». La nouvelle voie – la voie du socialisme religieux – n'est rien d'autre que l'intériorisation des principes moraux telle que Cohen l'a réclamée comme fondement de l'éthique. À travers ce recours à la conscience du péché, il revendique cette façon socio-éthique de penser et de sentir sans laquelle la moralité véritable n'est pas possible. L'intériorisation des problèmes du temps et des principes idéaux est la seule à pouvoir produire un monde moral. Pour cela – et c'est là la grande idée de sa philosophie de la religion tardive –, il est nécessaire de considérer le pauvre comme un autre.

En envisageant le pauvre comme un autre, la religion le découvre comme un prochain. Sur l'horizon de la souffrance, elle découvre le Tu. Cette découverte est un véritable engendrement qui, seulement alors, crée l'homme en sa qualité d'être aimable dans son malheur. En même temps que l'on découvre le pro-

51. « Die soziale Erbsünde », *op. cit.*

chain en train de souffrir, on fait également la découverte de Dieu. Il est le « soutien de l'indigent, et son vengeur au cours de l'histoire universelle. C'est ce vengeur des pauvres que j'aime, car il est pour moi le garant de la pitié pour l'indigent »[52].

L'amour n'est pas seulement à penser dans la relation à Dieu, mais aussi et précisément en relation à celui qui souffre, considéré comme un prochain. Le rapport à la souffrance des autres est amour, entendu comme pitié. Cet amour de l'autre est la condition du véritable amour de Dieu. « Une fois seulement que l'homme a appris à aimer l'être humain en tant qu'autrui, la réflexion peut se reporter sur Dieu et affirmer qu'il aime l'homme, c'est-à-dire l'indigent avec la même préférence que celle dont il faisait preuve à l'égard de l'étranger. »[53] Le fait de savoir que l'amour de Dieu va au pauvre de préférence rend intelligible, d'une part, l'amour véritable que nourrit Dieu à l'égard de l'homme et aussi, d'autre part, l'amour véritable que nourrit l'homme à l'égard de Dieu. De surcroît, cela rend intelligible la relation véritable existant entre les hommes, cela rend intelligible l'amour général des hommes. « C'est dans la pitié que l'homme commence à aimer l'homme, à convertir l'*alter ego* en autrui. Ce que l'éthique n'a pas réussi, la religion y parvient. L'amour pour l'homme est produit. »[54]

Si l'on considère l'individu particulier, la souffrance en tant que péché devient le point de départ de la délivrance personnelle de la culpabilité. Si l'on s'attache à la communauté, au Je et au Tu, la souffrance devient le point de départ de la délivrance sociale de la misère. C'est le « fardeau du péché sur le cœur » qui nous permet d'exécuter convenablement ces grandes tâches sociales qui apparaissent dans la misère sociale. La conscience du péché devient ce qui nous incite à remédier aux péchés sociaux. Forts du savoir de la délivrance divine, le fait de comprendre cet état de péché nécessaire et perpétuel nous conduit hors de la résignation et il devient cette force propre à éliminer de ce monde ce péché social qu'est la misère. Le moyen en est l'amour des

52. *La religion dans les limites de la philosophie, op. cit.*, p. 102.
53. *Religion de la raison, op. cit.*, p. 211 sq.
54. *Ibid.*, p. 210.

hommes, entendu comme pitié. En tant qu'il est pitié et qu'il ouvre l'espace du regard sur le Tu souffrant, l'amour reçoit une fonction sociale de base. De cette adresse affective au Tu souffrant, il résulte ceci qu'une force sociale est engendrée qui peut *œuvrer* à la réalisation des buts moraux. Cette force, Cohen l'appelle la « pulsion fondamentale de la véritable moralité »[55]. Le regard aimant posé sur l'autre, pauvre et souffrant, est le seul à éveiller l'enthousiasme nécessaire aux idées morales, c'est-à-dire aux idées du socialisme éthique. En ce sens, le socialisme religieux fournit la base émotionnelle au socialisme éthique.

Condition nécessaire de la moralité, la pitié ne doit pas être comprise comme cette simple miséricorde qui flatte l'Ego. La pitié est au contraire nourrie de l'idée d'injustice sociale en ce monde. Il s'agit de pitié, de souffrance partagée, dans ce sens où l'individu se sait comme coauteur de cette souffrance sociale. Par là, l'individu reprend à son compte la culpabilité partagée de la souffrance sociale. Se dégage alors de lui la force de combattre la souffrance sociale. C'est cette idée d'être soi-même l'auteur de la souffrance sociale qui, alors seulement, éveille une disposition d'esprit appropriée et ce sentiment juste « qui est le seul à pouvoir conférer véracité à la moralité et à la religion »[56].

C'est dans ce sentiment que réside l'espoir et la confiance de Cohen. Ce n'est qu'à partir du moment où il deviendra un sentiment commun que, pour lui, les problèmes du temps pourront être résolus. Le pathos abonde donc à la fin de son article de 1915 lorsqu'il invoque le sentiment social de l'amour. S'il devient un sentiment commun partagé par la nouvelle société, « alors, à mi-chemin et de tout cœur, les basses classes iront à la rencontre des classes plus élevées. C'est alors seulement que la paix politique sera une paix nationale. Car, sans l'harmonie entre les classes – pour autant qu'elle se prépare sur la base de telles convictions sociales –, l'unité de la nation demeure sans la bénédiction de la vérité, celle-ci étant entendue comme le fondement authentique de la réalité »[57]. C'est ainsi que, dans sa philo-

55. « Soziale Erbsünde », *op. cit.*
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*

sophie de la religion tardive, Cohen découvre le sentiment religieux de l'amour, et cela sous deux rapports : d'une part, en tant qu'il est la condition nécessaire de la paix sociale ; d'autre part, en tant qu'il est la motivation-source qui incite à réaliser les principes idéaux du socialisme éthique en dépit de tous les obstacles.

Que l'on pose, pour finir, la question de savoir dans quelle mesure les réflexions proposées par Cohen sur une éthique tirée des sources du judaïsme pourraient aujourd'hui encore avoir de l'intérêt. Il faut considérer le projet de Cohen comme ayant échoué. Ses efforts d'universalisation sont restés infructueux, et ses tentatives de faire fusionner la moralité juive avec l'esprit kantien ont également échoué. C'est le contraire qui est arrivé. Le judaïsme a été violemment écarté de la germanité[58], et même la réappropriation de la tradition juive allemande – que revendiquait déjà Habermas au début des années 1960[59] – ne progresse qu'à grand peine. Ses essais n'ont-ils donc plus qu'un intérêt historique ? Mon avis est qu'à cette question on doit répondre par la négative. Des sources juives, Cohen a puisé une éthique dans l'esprit de Kant, ayant pour but la justice et l'égalité entre les individus à l'intérieur d'un État libéral et laïque ; une éthique ayant pour but un État – et en cela il dépassait Kant – qui non seulement garantirait la liberté de l'esprit, mais qui assurerait également l'égalité matérielle des chances entendue comme condition de la liberté vécue. Son éthique prend par là même le parti d'un État de droit démocratique dans lequel tous les citoyens pourraient se réaliser comme des personnes autonomes ; ou bien encore – pour le dire selon ses propres termes –, elle prend le parti d'un État qui respecte la « divinité de tous les hommes » *(Göttlichkeit aller Menschen)*[60] et qui, dans les faits, la rend alors seulement possible. C'est aussi précisément ce but que poursuit la philosophie de la religion tardive de Cohen, laquelle se souvient plus fortement du judaïsme en ceci qu'elle fournit des

58. La mort de la femme de Hermann Cohen, Martha Cohen-Lewandowsky, le 12 septembre 1942 à Terezin en est un symbole tragique.

59. Cf. Jürgen Habermas, « Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen », in *Philosophisch-politische Profile,* Francfort-sur-le-Main, 1971, p. 37-66, entre autres p. 66 sq.

60. « Heinrich Heine und das Judentum », *op. cit.*, p. 19.

arguments importants à cette détermination subjective d'*œuvrer* à l'avènement d'une société plus juste. Dans l'amour, Cohen découvre la force universelle de vouloir le Bien pour son prochain. Cet amour correspond à cet autre qu'aussi bien Paul Tillich[61] que Paul Ricœur[62] ont exprimé lorsque, à l'encontre d'une justice formelle, ils ont revendiqué une justice asymétrique et distributive, entendue comme amour social. À mon avis, la question de savoir si ces réflexions sont nécessaires ne fait aucun doute, car la misère et l'injustice sociale, que Cohen a thématisées sa vie durant, sont loin d'avoir disparu. L'énigme de la misère est toujours posée et elle attend avec impatience d'être résolue.

(Traduit de l'allemand par Alexandre Escudier.)

Philosophisches Seminar
der Universität Zürich
Zollikerstrasse 117
CH 8008 Zürich

61. Cf. P. Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit,* Tübingen, 1955.
62. Cf. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit,* Tübingen, 1990.