

PRÉSENTATION

En inventant, dans l'être humain, l'éthique, Socrate découvrit en même temps le *concept*. C'est dans le concept d'être humain qu'il découvrit le concept. Avant l'éthique et en dehors d'elle, il n'y avait pas eu de concept d'être humain – tout comme il n'y avait pas eu de concept du tout avant elle [ci-dessous, p. 000].

L'école néokantienne d'idéalisme critique, dont Hermann Cohen (1842-1918) fut l'un des principaux promoteurs en Allemagne à la fin du XIX^e siècle, a acquis de nos jours un statut quasi classique, en histoire de la philosophie : celui d'une école qui mériterait une place à côté des plus grandes, et dont il faudrait tenir compte même lorsqu'on n'accepte pas ses thèses, pour en débattre, et clarifier, de cette manière, sa propre position. La reconnaissance est surtout venue de la philosophie des sciences, singulièrement en France où certains textes et extraits importants de Cohen ont été traduits et publiés, déjà depuis un certain temps¹. Les avancées scientifiques majeures en physique théorique qui marquèrent la seconde moitié du XIX^e et le début du XX^e siècle en Allemagne suscitèrent en effet d'autant plus d'intérêt chez Cohen que certains de leurs initiateurs – Heinrich Hertz (1857-1894), en tout premier lieu ; également Ludwig Boltzmann (1844-1906) – avaient été très conscients de la dimension philosophique de leurs travaux. Cohen prit acte : il se pencha sur leurs déclarations et s'interrogea – en philosophe – sur leurs découvertes. Mais ce ne fut pas seulement à l'épistémologie et plus largement à la philosophie théorique qu'il s'intéressa. Comme l'écrit fort justement l'un de nos contemporains, le philosophe Hermann Lübbe, Cohen avait aussi « vu l'inclination, à son époque, de la philosophie académique à se limiter aux problèmes de la théorie de la science et à se tenir éloignée des problèmes de la politique, et il l'a profondément déplorée ».

Plutôt que de s'accommoder d'un tel abstentionnisme, il s'interrogea, là aussi en philosophe, sur la politique ; l'école néokantienne de Marbourg, dont il fut la figure centrale, devenant ainsi « la seule philosophie qui, pendant cette période [de 1871 à 1914], remplit un rôle significatif comme philosophie politique² ».

L'« Introduction avec supplément critique » que Cohen rédigea pour l'œuvre monumentale de Friedrich Albert Lange (1828-1875), *l'Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, est considérée aujourd'hui comme l'une des meilleures introductions possibles à son œuvre³. On trouvera ici une traduction française de ce texte, que nous avons présenté dans les trois versions successives (1896, 1902 et 1914) composées pour lui par Cohen⁴, avec un appareil critique qui permettra de mieux saisir la signification et l'évolution de certaines de ses idées majeures. Le parcours du philosophe de Marbourg fut grevé de tant de batailles – intellectuelles, mais aussi universitaires, et politiques dans tous les sens du terme – qu'il devient parfois difficile de suivre le cours de son argumentation si l'on ne connaît pas les polémiques sous-jacentes. Nous avons donc tenté de préciser certaines d'entre elles.

Nous avons aussi tenu à présenter dans ce volume un second texte important de Hermann Cohen : l'Introduction à *l'Éthique de la volonté pure* (1904, 2^e éd. 1907), un ouvrage majeur de Cohen encore inaccessible en français. Dans cette Introduction, qui est contemporaine des 2^e et 3^e éditions du « Supplément critique » à *l'Histoire du matérialisme*, Cohen explicite certains des points fondamentaux déjà abordés, mais seulement de façon succincte et sous forme d'allusions, dans l'Introduction à Lange : ainsi, le débat sur le matérialisme en philosophie de l'histoire et celui sur le « naturalisme », tout particulièrement en éthique ; ainsi que les questions soulevées par le rapport de la morale au droit, ou encore à la religion.

La position défendue par Cohen sur ces questions ne semble pas encore avoir été prise en considération de façon suffisante dans la recherche. La réception de l'œuvre, notable lors de la première parution de ses écrits, s'interrompt en effet par la suite pour diverses raisons, dont celles liées à la montée du nazisme en Allemagne ; et ce n'est qu'avec beaucoup de difficultés qu'elle put reprendre après la Seconde Guerre mondiale, grâce aux efforts méritoires de chercheurs isolés⁵. D'autres faits, d'un tout

autre ordre que ces développements historiques, eurent aussi pour conséquence de repousser dans l'ombre les écrits de Cohen : ainsi, paradoxalement, le grand succès de certains de ses disciples, parmi lesquels en tout premier lieu Ernst Cassirer⁶ (1874-1945) dont l'écriture est – il faut le dire – beaucoup plus fluide que celle de son maître et qui s'employa aussi à faire connaître certaines de ses idées, mais qui engagea aussi la recherche, *nolens volens*, sur d'autres pistes que celles indiquées par Cohen ; si bien que le débat de fond tarde encore sur certaines des thèses avancées par Cohen lui-même, que ce soit en philosophie des sciences ou en philosophie pratique : dans l'éthique, la philosophie du droit et la philosophie politique, trois disciplines sur lesquelles son idéalisme critique avait pourtant imprimé une marque indélébile, aussi bien historiquement que systématiquement. Ce volume est publié aujourd'hui dans l'espoir de susciter un tel débat.

Le premier des thèmes abordés dans le premier des textes présentés ici, le « Supplément critique » à Lange, est celui du « rapport de la philosophie à son histoire » (ci-dessous, p. ***-***): Cohen, qui explique là pourquoi il est impératif de prendre en considération l'histoire – l'histoire de la philosophie, mais aussi celle des sciences – dans toute discussion philosophique contemporaine, devrait pouvoir être entendu, tout particulièrement en France, tant il est vrai que ses thèses sont infiniment plus proches de notre habitus national que de celui des pays de langue anglaise, ou même d'Allemagne. On notera néanmoins avec intérêt pour ce qui concerne l'Angleterre que lorsque Bertrand Russell (1872-1970), le très célèbre philosophe des sciences et historien de la philosophie qui fut aussi, comme Cohen, très concerné par la vie politique de son temps, se pencha une fois sur ses théories et plus spécialement sur la façon dont Cohen avait « construit » sa théorie de l'infinitésimal⁷, il se déclara, certes, en désaccord avec sa thèse de fond : il critiqua sévèrement sa théorie, qu'il dit viciée par un « mysticisme inapproprié hérité de Kant ». Mais il jugea aussi nécessaire de faire remarquer que « la partie historique de ce travail est, cela doit être dit, admirable⁸ ». Une remarque similaire nous semble devoir s'imposer sur la première partie du texte présenté ci-dessous : c'est avec bonheur que le lecteur français prendra connaissance des pages consacrées à Descartes – et aussi de celles consacrées à beaucoup d'autres auteurs, dont Platon et bien sûr Kant ; ainsi que des pages qui

traitent, dans cette partie comme d'ailleurs dans celles qui suivent, de ce que l'on pourrait dénommer « les aventures de l'Absolu », en référence à la critique sévère de certaines orientations philosophiques en Allemagne, à la fin du XIX^e siècle.

Pour ce qui concerne plus spécialement l'interprétation de Kant proposée par Cohen, il faut garder à l'esprit que les textes présentés ici furent rédigés à Marbourg dans les années mêmes où à Berlin Wilhelm Dilthey (1833-1911), mais aussi Eduard Zeller (1814-1904) s'activèrent afin de mettre en train, dans le cadre de l'Académie, la grande édition critique des *Œuvres* de Kant : celle-là même que nous connaissons et utilisons aujourd'hui encore, sous le titre d'*Akademie-Ausgabe*⁹). Hermann Cohen, qui ne fut pas associé à cette entreprise, semble néanmoins avoir gardé jusqu'au bout, envers et contre mainte rebuffade¹⁰, l'espoir de convaincre celui qui en avait été l'un des premiers artisans, Eduard Zeller – un ardent défenseur du « retour à Kant », qui fut aussi, sans doute en tout premier lieu, un éminent spécialiste de philosophie grecque – de la légitimité historiographique de l'une de ses thèses fameuses : l'Idée platonicienne préfigurerait l'« hypothèse » (*Grundlegung*), au sens couramment donné aujourd'hui à ce terme en philosophie des sciences. La thèse avait déjà été annoncée par Cohen en 1866, dans « La doctrine platonicienne des Idées, développée psychologiquement¹¹ ». Il l'élabora ensuite, dans « La théorie platonicienne des Idées et les mathématiques¹² » (1878) et beaucoup d'autres textes de sa maturité, dont celui que nous présentons ici (ci-dessous, p. ***)¹³ ; et il le fit avec tant d'insistance que certains lecteurs et commentateurs posèrent la question, en effet justifiée, de savoir s'il ne serait pas approprié de considérer Hermann Cohen comme un « idéaliste » platonicien plutôt que comme un kantien ou, mieux encore, comme un « idéaliste critique » : Cohen n'avait-il pas déjà intitulé sa thèse d'habilitation « Les concepts systématiques dans les écrits précritiques de Kant, selon leur rapport à l'idéalisme critique¹⁴ » ? Sa lecture de Kant lui-même avait, certes, été célébrée par certains des kantien les plus renommés de l'époque : Karl Vorländer (1860-1928), par exemple, qui – réagissant à la première version (1896) du texte présenté ici – écrivit dès 1897, dans le tout premier volume des *Kant-Studien*, qu'elle ne contiendrait « rien de moins qu'une refondation de l'idéalisme critique¹⁵ ». Mais la lecture de Kant qu'avait proposée Cohen fut aussi très critiquée, ce qui ne

saurait surprendre si l'on pense qu'il avait été jusqu'à proclamer haut et fort, dès les toutes premières lignes de son écrit, que « Si dans notre tour d'horizon nous nous réclamons de la méthode critique de Kant, c'est alors en nous considérant libre de toute dépendance dogmatique à son égard » (ci-dessous, p. ***) : Cohen fut convaincu que dans la réception d'une philosophie il est impératif de lier « l'intérêt historique » pour elle à un intérêt « systématique » – ou, pour le dire en d'autres termes, à un intérêt pour les questions actuelles en philosophie, et dans les sciences. Il n'avait donc guère de chances d'être entendu de ceux de ses contemporains qui, justement à cette époque, mirent en avant des principes totalement différents, que ce soit dans leur démarche éditoriale, ou en philosophie. D'autres raisons, liées à la politique universitaire de l'époque – et aussi à des soupçons d'antisémitisme que Cohen évoqua souvent lui-même – expliquent pourquoi il fut, dans certains milieux, mis à l'écart, et semble ne jamais avoir nourri l'espoir de rallier à sa cause un Berlin qui en philosophie, en ces années de la fin du XIX^e siècle, était déjà largement dominé par Wilhelm Dilthey. Mais ce qu'il importe aujourd'hui de relever à propos de l'antagonisme très marqué qui semble avoir existé entre le « Berlin » de Dilthey et le « Marbourg » de Cohen, ce sont, d'abord et avant tout, les raisons de fond : elles apparaissent en filigrane dans le premier texte présenté ci-dessous pour devenir ensuite, au fil des années, de plus en plus marquées ; et ce que montrera la lecture des différentes versions du texte présentées ici, c'est que le désaccord fut en effet fondamental. Il ne porta pas seulement sur l'importance accordée à telle figure de l'histoire de la philosophie plutôt qu'à telle autre, et sur la façon de l'interpréter. Il concerna aussi cette façon qu'eurent Dilthey et certains de ses contemporains de ne prêter attention qu'aux plus grandes de telles figures – parmi lesquelles celle de Kant – au détriment des autres : comme si en philosophie nous étions à la recherche de « génies » ; et comme si c'était en ce sens l'histoire de l'art, comme histoire de « génies », qui devrait servir de modèle en histoire de la philosophie ; non pas l'histoire des sciences et plus généralement de la connaissance. Chez Dilthey lui-même, une telle façon de comprendre Kant et avec lui, plus généralement, l'histoire de la philosophie, se fondait sur une approche « développementaliste », ultimement ancrée dans une « philosophie de la vie ». Celle de l'école de Marbourg, et de Cohen lui-même,

fut totalement différente, comme le montre déjà la toute première section du texte présenté ci-dessous.

Dans la deuxième section de ce texte, consacrée au « Rapport de la psychologie à la métaphysique » (p. ***-***), Cohen commence par faire remarquer que, historiquement, la dénomination de « métaphysique » convient bien mieux à la logique et à l'ontologie qu'à ce que beaucoup de ses contemporains entendaient par ce terme. Il pense alors d'abord et avant tout à des auteurs allemands – mais aussi à des Français : on lira avec intérêt les pages qu'il consacre à Bergson, dans la 3^e édition de son écrit (1914 : ci-dessous, p. ***). – On relèvera aussi la proclamation emphatique, presque désespérée, sur l'avenir des universités par laquelle la section se conclut, là encore en 1914 : Cohen pensait alors aux universités allemandes, dont il était membre ; et aussi au destin de sa propre chaire, ainsi qu'à lui-même. Mais sa protestation concerne aussi l'avenir des universités françaises, et celui de beaucoup d'autres encore, dans d'autres pays ; et elle n'a rien perdu de son actualité. Elle est par ailleurs directement liée au thème central de cette section : au rapport entretenu par la philosophie avec la psychologie qui cherchait alors à s'imposer comme science, voire comme une science expérimentale¹⁶. – Cohen fut bien loin de remettre en question une telle entreprise : il reconnut plutôt que la valeur scientifique de la psychologie tenait à son rattachement à la physiologie et que, comme telle, elle était en mesure de procurer des matériaux estimables à la réflexion sur l'être humain (ci-dessous, p. ***). Mais il contesta que la psychologie puisse servir de base, ou de fondation méthodique, à la philosophie, et que dans une université moderne, tournée vers les sciences, on n'aurait donc plus besoin de chaires de philosophie. Transformer des chaires de philosophie en chaires de sciences expérimentales, s'exclame-t-il ainsi dans le « Supplément critique », c'est « forger les clous du cercueil des universités. Car la philosophie survivra, quand bien même elle serait bannie des universités. Mais les universités ne pourront pas continuer à vivre lorsqu'elles auront porté le coup mortel à la philosophie systématique... » (ci-dessous, p. ***): c'est à la philosophie – à la philosophie comme « système » ou, pour le dire dans les termes que nous utilisons nous-mêmes, à l'ensemble des branches de la philosophie, parmi lesquelles on trouve la logique et l'épistémologie, mais aussi l'éthique – que Cohen entendait confier le soin de « préparer » à l'étude de la psychologie. Il insista aussi, fortement : il ne faudrait

pas, dit-il, que la « science » elle-même, expérimentale ou non, se charge de cette préparation. La science ne peut pas « remplacer » la philosophie, et la philosophie n'est pas – certainement pas – identique à la science. – « Poser la philosophie comme identique à la science », s'était-il déjà écrié en 1896 dans la première version du texte ci-dessous, « c'est la mettre hors service. Là où la philosophie n'est pas reconnue comme méthode, elle est annulée – et ce, même si elle en arrivait pour cela [en contrepartie] au résultat de la plus grande envergure imaginable... » (ci-dessous, p. ***). Sa virulence à ce sujet est à rapporter à la virulence des conflits qui se développèrent à l'époque à l'université de Marbourg, d'abord sur des questions de personnes mais aussi sur d'autres, plus fondamentales, dont par exemple la question de savoir si la philosophie continuerait ou non à être une matière obligatoire d'examen dans le règlement des études, ou en d'autres termes la question du rapport de la philosophie à d'autres disciplines¹⁷. Cohen va très loin dans la réponse qu'il apporte à ces questions, puisqu'il revient à Newton lui-même, dont il conteste le droit d'intituler son œuvre majeure comme il l'a fait : *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687). « N'assènet-on pas le coup de grâce au problème », demande-t-il, lorsqu'on parle de « philosophie naturelle » ? Plutôt que de continuer à utiliser cette appellation héritée de l'Antiquité, ne faudrait-il pas la réexaminer, et réexaminer ainsi les rapports entre la philosophie et les différentes branches du savoir ? – C'est bien, par-delà la question du rapport à Newton, un auteur dont il avait déjà longuement traité dans des écrits antérieurs¹⁸, cette question-ci qui fait l'intérêt du présent texte dans ses différentes versions, dont celles de 1902 et 1914. Il examine aussi, avec et par-delà Newton, les thèses d'autres savants : ainsi, celles de Ludwig Boltzmann (1844-1906), un physicien autrichien surtout connu aujourd'hui pour ses contributions à la théorie des atomes et à l'élaboration de la physique statistique, qui enseigna également la philosophie des sciences à Vienne à partir de 1902 avec un grand succès auprès du public, mais en suscitant aussi beaucoup de controverses. Boltzmann avait élaboré une conception évolutionniste de la théorie de la connaissance qui s'appuyait sur le darwinisme, dont il fut un adepte fervent ; et en 1897, déjà, il avait présenté à l'Académie de Vienne un exposé « Sur la question de l'existence objective des processus dans la nature inanimée¹⁹ », que Cohen jugea d'un grand intérêt philosophique. Ici encore, pourtant, le philosophe se

permet de critiquer : méditant d'abord sur le titre choisi par Boltzmann, comme il l'avait fait à propos de Newton, il demande comment on peut espérer rendre compte de ce très vieux problème qu'est celui de la sensation, et aussi des questions posées par « l'unité de la conscience », si l'on n'engage pas d'abord une recherche d'ordre logique ou si l'on veut épistémologique, c'est-à-dire essentiellement philosophique (ci-dessous, p. ***). La recherche philosophique, s'exclame-t-il encore en 1914, doit « toujours être critique de la science », mais toujours aussi se faire « avec elle », non pas indépendamment ; sinon elle risque fort de retomber dans une « culture confuse », et elle ne réussira à éviter ni l'agnosticisme, ni le cléricisme (ci-dessous, p. ***)²⁰.

C'est au « rapport de la logique à la physique » qu'est consacrée la troisième section du texte présenté ici (ci-dessous, p. ***): cette section avait été la toute première dans la publication de 1896 et ce que Cohen avait alors eu à l'esprit ç'avait été d'abord et avant tout, manifestement, les travaux du physicien allemand Heinrich Hertz : l'inventeur de l'antenne hertzienne, célèbre pour ses recherches sur les ondes électromagnétiques. Hertz semble avoir été respectueux de la philosophie, contrairement à une majorité de ses contemporains parmi les hommes de science. Ce fut aussi un grand admirateur de Kant, et dès 1896 Cohen ne se fait pas faute d'attirer l'attention de ses lecteurs sur l'hommage rendu à Kant dans les *Principes de la mécanique* de Hertz, qui avaient été publiés peu de temps auparavant (en 1894) à titre posthume : « L'expérience », avait écrit Hertz dans ce texte, « demeure totalement étrangère aux réflexions du premier livre. Tous les énoncés avancés sont des *jugements a priori au sens de Kant*²¹ ». – Et Cohen d'insister : « C'est la méthode transcendante, c'est ce qu'a préparé la [philosophie] critique pour [traiter du] problème du rapport des choses à la connaissance qui imprime sa marque sur toute cette façon de faire de la recherche, afin d'en faire une recherche conduite dans l'esprit de Kant » (ci-dessous, p. ***). – On disserte encore aujourd'hui sur la question de savoir quel fut le « Kant » de Hertz ; et aussi sur celle, plus fondamentale encore, du rôle que ce Kant aurait pu jouer dans ses découvertes scientifiques. Les thèses de Hermann Cohen, qui avait été l'un des premiers à relever non pas seulement la profession de foi kantienne de Hertz, mais aussi le grand intérêt philosophique de ses idées²² – sont elles aussi mentionnées çà et là, dans le contexte de cette discussion : elles méritent en effet

d'être prises en considération, plus largement encore qu'elles ne l'ont été jusqu'à maintenant. Ce qu'il faudra alors placer au centre de l'examen, ce sera sans aucun doute le texte présenté ci-dessous.

Dès la première version de son Introduction Cohen avait aussi évoqué, en plus des travaux de Hertz, ceux d'autres scientifiques contemporains, dont Max Planck (1858-1947). Dans la 3^e et dernière version du même texte (1914 : ci-dessous, p. ***) il mentionne aussi brièvement les théories toutes récentes d'Albert Einstein (1879-1955) – pour reprendre, sur un ton d'autant plus assuré, la thèse de base qu'il avait déjà avancée plus tôt : « La voie de la recherche conduit sûrement et invariablement à l'idéalisme » (ci-dessous, p. ***). – Mais qu'entendait-il donc par « idéalisme », et pourquoi la recherche devrait-elle être « idéaliste », en physique comme dans les autres domaines de la connaissance ?

Pour ce qui concerne la philosophie théorique, et la physique, le texte apporte certains éléments de réponse, qu'il faudrait compléter par l'examen des autres écrits de Cohen sur ces sujets : en tout premier lieu le *Principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, relevé par Russell, qui est antérieur (1883) ; et aussi la *Logique de la connaissance pure*²³, qui est contemporaine. Mais il ne faut pas non plus oublier que le texte présenté ici en premier avait été rédigé à l'origine pour servir d'introduction à l'*Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (1865-1866) : l'œuvre monumentale de Friedrich Albert Lange, l'un des livres de philosophie les plus lus pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, qui en était déjà à l'époque à sa 5^e édition²⁴. Si l'on veut comprendre pourquoi et comment Cohen en vint à proclamer de façon aussi tranchée ses convictions « idéalistes », il faut tenir compte du débat qui fit rage à l'époque sur le « matérialisme », et des divers sens que prit alors ce slogan, en philosophie théorique mais aussi en philosophie pratique. Dans la notice nécrologique qu'il publia en 1876 en mémoire de Lange, Cohen, qui affirme que Lange lui-même se serait prudemment gardé de définir le terme « matérialisme », en tout cas au début de son œuvre, renvoie à ce propos aux articles rédigés par le philosophe français Paul Janet (1823-1899) sur « le matérialisme contemporain²⁵ » : Janet, écrit-il, aurait

trouvé le mot juste en commentant ce fait étrange, que désormais l'Allemagne renvoie le matérialisme aux Français : ce qui expliquerait

le succès du matérialisme, ce serait une tendance naturelle de l'esprit humain extrêmement puissante de nos jours dans les esprits, la *tendance à l'unité*. – Ce serait donc cette idée philosophique, non pas de la non-philosophie, qui pousserait le matérialisme vers le haut, ou du moins à s'étendre²⁶.

Et Cohen de relever des passages dans lesquels Lange avait écrit que même si l'Allemagne avait pu oublier « momentanément les aspirations unitaires de la raison », elle ne se livrerait jamais entièrement au « matérialisme²⁷ ». Par sa publication, Lange aurait donc, selon lui, surtout voulu freiner la propagation des slogans, si répandus à l'époque, sur le « matérialisme » : son idée fondamentale aurait été que « si l'on pense le matérialisme jusqu'au bout on s'en débarrassera, on l'amènera à se dissoudre lui-même²⁸ ». – Pourtant, comme le montre bien Helmut Holzhey dans un article récent²⁹, il est en fait « plus que douteux » que telle avait effectivement été l'intention de Lange : l'idéalisme que Cohen prête à Lange est bien le sien, comme l'est aussi sa lecture de Platon, ainsi que du philosophe qui selon lui aurait mené à bien l'autodissolution du matérialisme, à savoir Kant lui-même. Le jeune Cohen, fort de la publication de son premier ouvrage sur Kant, *La théorie kantienne de l'expérience* (1871), avait certes réussi, à l'âge de vingt-quatre ans, à convaincre Lange de rectifier certains points de sa présentation de Kant : à la suite de ses critiques, Lange avait même annoncé publiquement, avec beaucoup de magnanimité, une « révision totale de mes idées sur la *Critique de la raison*, de Kant³⁰ ». Cohen, par la suite, rendra régulièrement hommage à Lange, dont l'un des mérites – et non des moindres – aurait été d'avoir été l'un des premiers à réhabiliter le nom de Kant³¹. Pourtant, force est bien de constater que la « révision » opérée par Lange avait été bien loin de lui paraître suffisante, non pas seulement parce qu'elle s'était limitée à certains points précis d'interprétation de la philosophie théorique de Kant – ceux qui avaient été au fond du débat entre Ernst Trendelenburg et Kuno Fischer, deux sommités philosophiques de l'époque ; et ceux qui portaient sur le statut chez Kant de la « chose en soi » – mais aussi parce que Lange ne revint jamais sur ce qui avait pourtant constitué chez lui, selon Cohen, une « erreur fondamentale » : la relégation au second plan de la philosophie pratique de Kant, assortie de la proclamation fameuse, dès le tout début du second tome de

l'Histoire du matérialisme (1^{re} éd. 1866), que « Toute la philosophie pratique est la partie variable et éphémère de la philosophie de Kant, quelque puissante influence qu'elle ait exercée sur ses contemporains [...]. Nous devons bien plutôt chercher dans la *Critique de la raison théorique* toute l'importance de la grande réforme due à l'initiative de Kant³² ». Cohen, qui avait lui-même été bien loin de sous-estimer l'importance de la réforme théorique introduite par Kant, ne fut jamais d'accord avec de telles thèses³³ : il fut en désaccord avec certaines lignes de force de la pensée théorique de Lange mais aussi, peut-être surtout, avec sa façon de comprendre l'activité pratique des hommes.

Lange ne fut que peu de temps – de 1872 à sa mort, en 1875 – professeur de philosophie à l'université de Marbourg ; et si l'on met à part le rôle décisif qu'il joua dans la nomination de Hermann Cohen lui-même dans cette université³⁴, il n'eut en fin de compte que peu d'influence dans cette institution. Mais il fut toujours très actif politiquement – ce fut, longtemps, un proche d'August Bebel (1840-1913) – et c'est surtout à sa participation aux débats de société et aux débats politiques de son temps, ainsi qu'aux ouvrages qu'il rédigea sur ces sujets, qui touchèrent un large public, qu'il doit son importance³⁵. – Même si Hermann Cohen put être en désaccord avec la lecture faite par Lange de la philosophie pratique kantienne, il partagea ses préoccupations. Dans ce second contexte de la discussion, il traite de questions qui à l'époque étaient brûlantes, et qui le sont aujourd'hui encore : ainsi, celles du rapport de l'éthique à la religion, et à la politique. Ce sont alors des thèses inspirées de Kant qu'il entend présenter. Il est pourtant très conscient de sa différence par rapport au maître, par exemple lorsqu'il ne se contente pas de dire qu'il y a une différence de principe entre l'éthique et la religion mais ajoute que, historiquement, l'éthique est dépendante de la religion dans son contenu même : l'éthique, dit-il, devrait reprendre dans sa doctrine l'Idée de Dieu – puis il précise de quelle manière elle devrait reprendre cette idée, de façon à ne pas risquer de tomber dans l'étroitesse confessionnelle, ou le fanatisme religieux (ci-dessous, p. ***).

Dans l'Allemagne de l'époque, les débats dont il se fait l'écho avaient porté, d'abord et avant tout, sur la question juive ; et l'on notera avec intérêt que Cohen, qui fut si conscient des menaces liées au développement de l'antisémitisme en Allemagne pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, ne changea pas

pour autant de position sur les autres religions, tout particulièrement sur le christianisme ; et qu'il ne modifia que très peu sa façon de concevoir la religion, dans son rapport à l'éthique et à la politique : loin de se replier sur lui-même ou sur sa propre communauté religieuse, il éleva la voix afin de défendre les droits de l'homme comme tel – et afin de demander que l'on ne bafoue pas l'État de droit. Aux questions de fond que l'on posa à l'époque sur la notion de « communauté » (*Gemeinschaft*³⁶) et donc sur ce que l'on dénomme aujourd'hui « communautarisme », il répondit en faisant l'histoire du concept de « société » (*Gesellschaft*) ; attirant alors l'attention sur le double sens – économique, mais aussi moral – qu'avait eu ce terme, déjà dans le droit romain : même là où ce terme eut seulement le sens d'un rapport de droit, un « filet de sang moral, révolutionnaire », se serait infiltré en lui : *societas jus quodammodo fraternitatis in se habet* (« une société a en soi comme un droit de fraternité » : ci-dessous, p. ***). Il est donc impératif, disait-il, que « la réalité du Droit et de l'État » soit aussi transformée en fonction de ce sens-ci : le sens moral, voire « révolutionnaire », de la société. Il faut que l'État de droit se transforme, pour devenir ce que l'on dénommerait sans doute aujourd'hui un « État de droit social³⁷ ».

Hermann Cohen se fit alors le défenseur d'une position socialiste – et aussi, en même temps, « idéaliste » : il se montra très critique du « matérialisme ». – Il disait qu'en cette matière il était en droit de se réclamer de Friedrich Albert Lange, qui avait déjà voulu le critiquer : *l'Histoire du matérialisme* ne proclamait-elle pas dans son titre même qu'elle vise à une « critique de son importance à notre époque » ? « Il est difficile de ne pas voir dès aujourd'hui », avait fait remarquer Lange dans le corps du texte, « que la conception de l'univers, chez les classes qui poursuivent avant tout l'augmentation de leurs capitaux et qui obéissent à un égoïsme pratique, penche de plus en plus vers le matérialisme, en même temps que les matérialistes théoriques attaquent de préférence les caractères du christianisme, qui contrastent d'une manière si tranchée avec l'esprit du monde industriel moderne³⁸ »... Telle fut l'une des raisons pour lesquelles Cohen se proclama « idéaliste » : il accepta le diagnostic de Lange, qui reconnaissait dans le matérialisme un souci de se libérer de tout « spiritualisme stérile », et même un « sens pour la vérité » (ci-dessous, p. ***). Mais de l'autre côté, il perçut aussi les limites, aussi bien théoriques que pratiques, du slogan

– ainsi que ses affinités, à l'époque où il écrivait, avec les intérêts des classes possédantes, dont il voulut critiquer l'« égoïsme pratique³⁹ ». Faisant de Kant « l'initiateur du socialisme allemand », il décida donc de consacrer toute une section de son Introduction à Lange à la question du « rapport de l'éthique à la politique » (ci-dessous, p. ***) : le texte, publié en 1896 comme introduction à l'*Histoire du matérialisme*, fut – d'abord à ce titre – beaucoup lu ; et d'un très grand poids dans les débats théoriques qui se déroulèrent au sein de la social-démocratie allemande, entre 1898 et 1903. Certains de ceux qui, après avoir lu Lange – et donc Cohen – se tournèrent alors vers Kant, et vers le néokantisme, se firent les avocats d'une voie réformiste, « évolutionniste » : Eduard Bernstein (1850-1932), par exemple⁴⁰. D'autres, par ailleurs infiniment plus proches de l'école de Marbourg, s'engagèrent sur une voie « révolutionnaire » : Kurt Eisner⁴¹ (1867-1919), en particulier. Il serait donc inexact de dire que ce fut au « réformisme », opposé à la voie dite « révolutionnaire », celle de la lutte des classes, qu'incita le néokantisme de Marbourg. Par-delà la question de savoir comment concevoir la « voie » vers le socialisme, et même par-delà l'opposition des slogans sur le « matérialisme » et l'« idéalisme », il incita plutôt à un « socialisme éthique⁴² » : à décerner à la préoccupation morale le statut de fondation du socialisme. Vu dans cette perspective de base, le tournant vers le néokantisme recommandé par l'école de Marbourg continua certainement, même après sa condamnation pour « révisionnisme », édictée en 1903 par les instances dirigeantes de la social-démocratie allemande⁴³, à exercer une influence politique non négligeable, aussi bien sur les cercles intellectuels en Allemagne que sur les positions de la SPD. L'influence qu'exerça Hermann Cohen sur le développement de la social-démocratie en Allemagne ne devrait donc pas être sous-estimée.

*

Le second des textes présenté dans ce volume, l'Introduction à l'*Éthique de la volonté pure*, est beaucoup plus explicite que le « Supplément critique » sur certaines des questions fondamentales sous-jacentes à ce dernier écrit : ainsi, d'abord, sur la critique du « naturalisme », une approche qui avait été défendue à l'époque par des partisans déclarés du matérialisme comme Ludwig

Büchner⁴⁴ (1824-1899) ou Ernst Haeckel (1834-1919), ou encore par Eugen Dühring (1833-1921), mais que Cohen avait reprochée à Lange lui-même dans sa Présentation (ci-dessous, p. ***), sans toutefois trop insister et sans préciser, alors, ce qu'il entendait par là. Dans l'*Éthique de la volonté pure*, il revient longuement sur les raisons de sa critique : celles qui motivent sa critique des physiologistes et psychologues qui défendaient déjà, à l'époque, le naturalisme ; et aussi celles qu'il adresse à ceux qui parmi les philosophes croient que la « nature » contiendrait déjà « la loi ultime de la moralité », se rendant alors coupables de ce qui fut dénommé, en langue anglaise, *the naturalistic fallacy* : un raisonnement naturaliste fallacieux ; et en français, le « sophisme naturaliste ». Parmi les philosophes, c'est surtout Spinoza qu'il attaque : il lui oppose la distinction kantienne bien connue entre *Sein* et *Sollen*, « être » et « devoir-être », qu'il explique longuement, dans des pages que l'on serait bien en droit de considérer comme un *locus classicus* de la critique du « naturalisme éthique » (ci-dessous, p. ***). Il ne suffit pas, explique-t-il là, de reconnaître toute l'importance de la distinction – et donc de reconnaître avec elle l'importance de l'éthique, qui ne pourrait pas être ramenée à de la psychologie. Il faut aussi prendre garde à ne pas placer le *Sollen*, le « devoir-être », au fondement de la science, comme l'aurait fait Fichte dans son interprétation du « primat », de la suprématie de la raison pratique sur la raison théorique : Cohen, qui reconnaît que les termes avaient déjà été utilisés par Kant⁴⁵, entend placer sa thèse dans la continuité de Platon⁴⁶ (ci-dessous, p. *** et p. ***) plutôt que de Fichte, dont la réception de Kant lui paraît problématique⁴⁷ : ce qui importe d'abord, dit-il, c'est de partir de l'être, non pas du devoir-être ; et aussi ensuite de reconnaître que le *Sollen*

doit pourtant aussi se référer à un être. La différence par rapport à l'être ne devrait en aucune façon ôter la valeur de l'être au devoir-être, exclure le devoir-être de l'être. C'est uniquement à l'être de la nature, prise comme la nature de la science naturelle, que se réfère ici l'être, et c'est de cet être qu'il faut distinguer le devoir-être. Mais alors que lui reste-t-il, comme autre genre d'être ? [ci-dessous, p. ***.]

La remarque, et la question, s'avèrent très fécondes dans l'élaboration de certaines de ces sciences, aujourd'hui dites humaines,

que Cohen se plaisait à dénommer, en français, des *sciences morales*, prenant par là ses distances vis-à-vis de l'appellation « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*) qui devint de plus en plus courante à son époque à la suite de l'influence grandissante de Dilthey : venant de la part d'un kantien déclaré – d'un défenseur de la distinction *Sein-Sollen*, qui fut un pourfendeur acharné du « naturalisme éthique » – la préférence pour cette dénomination ne manquera pas de surprendre, et mérite en effet plus ample réflexion⁴⁸. Faudrait-il donc considérer l'histoire et la science politique, et aussi les sciences juridiques, comme des « sciences morales » ? – Les thèses défendues par Cohen dans *l'Éthique de la volonté pure* sur les rapports de la morale au droit (voir ci-dessous, p. ***) suscitèrent un certain intérêt parmi ses contemporains, tout particulièrement parmi les juristes, certains se déclarant en désaccord total avec lui, d'autres au contraire pleinement d'accord ; Cohen lui-même jugeant alors nécessaire de marquer son désaccord avec certaines interprétations de ses idées, dues à des juristes : celle de Rudolf Stammler (1856-1938), par exemple, dont il raya jusqu'au nom dans la dernière version (1914) de son « Supplément critique » à *l'Histoire du matérialisme*. Il avait salué son premier ouvrage, *Économie et droit selon la conception matérialiste de l'histoire. Recherche sociopolitique*⁴⁹, mais il honnit le second, *La doctrine du droit juste*⁵⁰. Quant à Hans Kelsen (1881-1973), plus éloigné, les raisons pour lesquelles il se réclama de Cohen suscitent aujourd'hui encore beaucoup de recherches, qui méritent en effet d'être poursuivies : en quel sens – ou plutôt quels sens différents, au pluriel, le « normativisme » élaboré dans la *Théorie pure du droit* pourrait-il être placé dans la succession de *l'Éthique de la volonté pure*⁵¹ ?

Le naturalisme, disait Cohen, « est l'ennemi mortel de l'éthique » (ci-dessous, p. ***). Il s'opposa à toutes les manifestations de cette orientation de base : à celles qui se frayaient un chemin sous le slogan de matérialisme en politique et dans la pensée de l'histoire comme à celles qu'il crut déceler dans les sciences juridiques ; et même à celles qu'il crut identifier dans les mouvements qui se développèrent à l'époque, aussi bien aux États-Unis qu'en Angleterre et en Allemagne, dans le but de dégager l'éthique de la théologie et d'émanciper la morale de la religion, au nom d'une moralité dite « naturelle », innée à tous les êtres humains et donc commune à tous, ce qui ne serait pas

le moindre de ses avantages : c'est sous le mot d'ordre de « culture éthique⁵² » que se rallièrent à l'époque, en Allemagne, les partisans de ces idées, qui semblent très proches de certaines de celles déjà défendues à l'époque des Lumières – ou d'ailleurs de celles défendues en France au XIX^e siècle, et même aujourd'hui encore, sous le label de « morale laïque ». Hermann Cohen, qui fut sa vie durant un défenseur conséquent de l'*Aufklärung*, le mouvement allemand des Lumières, et qui publia lui-même des articles dans l'un des périodiques voués au développement d'une « culture éthique⁵³ », rejeta pourtant catégoriquement – là encore sa vie durant, et de façon conséquente – l'idée même d'une « moralité naturelle », ainsi d'ailleurs que celle d'une « religion naturelle ». L'erreur que commettent les propagateurs de telles idées, écrit-il dans l'Introduction à l'*Éthique de la volonté pure*, serait de considérer la moralité comme quelque chose qui va de soi : de présupposer « que la moralité serait innée, que l'être humain, c'est-à-dire l'individu, serait bon, que seule la pluralité des hommes en ferait quelque chose de mauvais. Dans toutes ces perspectives philanthropiques, qui bruissent et se retrouvent avec des nuances diverses à toute époque, c'est la même erreur fondamentale qui se répète : que l'être humain soit pensé dans sa nature psychologique » (ci-dessous, p. ***). – Mais, s'exclame-t-il alors, la morale n'est pas « naturelle » à l'être humain. Elle doit plutôt lui être apportée, ou inculquée, de l'extérieur. L'homme n'est pas humain par nature, il doit plutôt devenir tel : devenir un être humain. – Qu'est-ce donc alors, que l'être humain (*der Mensch*) ?

De ce terme, Cohen dit qu'il demeure aujourd'hui encore ambigu, ne serait-ce que parce qu'on ne sait pas s'il faut l'entendre au singulier ou plutôt au pluriel, et ce que signifierait en ce cas le pluriel. Les psychologues modernes partent de l'individu comme si un tel point de départ allait de soi. Cohen contesta leur droit de le faire. Comme point de départ, il privilégia plutôt la « totalité » (*Allheit*), un terme qu'il distingua nettement de celui de *Totalität*⁵⁴, qui serait lié à la métaphysique scolastique, dans laquelle se seraient nichées bien des erreurs⁵⁵ ; expliquant aussi, dans sa *Logique de la connaissance pure* comme dans le texte ci-dessous (p. ***), que la totalité, prise comme *Allheit*⁵⁶, – désigne « la pluralité considérée comme unité » (ci-dessous, p. ***); que c'est un concept corrélatif du concept d'individu, et que « ce qui importe pour le concept d'être humain, c'est la

corrélation avec le concept d'individu » (ci-dessous, p. ***).

– L'une des thèses centrales de l'*Éthique de la volonté pure*, martelée dès les premières lignes de l'Introduction (ci-dessous, p. ***), est alors que l'élaboration du « concept » d'être humain constitue la tâche propre de l'éthique, en tant que discipline proprement philosophique – que cette élaboration revient à la philosophie et non pas à la théologie, à la science des religions, quel que soit par ailleurs l'intérêt de la religion, en soi tout à fait justifié, pour l'individu. – Dans la 1^{re} et la 2^e version de son Introduction à l'*Histoire du matérialisme*, Cohen relevait déjà que la religion est pour l'éthique un allié non moins dangereux que le « naturalisme » : ne prétend-elle pas être en mesure « de gérer de façon exclusive l'intérêt des êtres humains comme individus » – et de le faire par l'entremise d'une conception de la « communauté », fondée sur une confession religieuse ? Le danger est donc double, et redoutable ; car ce que l'on découvre alors, c'est que la religion « abandonne au contraire le principe de l'individu, en nourrissant des communautés particulières, qui menacent et anéantissent l'autonomie de la personne » (ci-dessous, p. ***). Mais « l'intérêt et le problème de l'individu ne peut pas être réglé par une théorie de la communauté, même universelle » : c'est bien à l'éthique, et avec elle à la philosophie, que revient la tâche de déterminer ce qu'est une « personne », un être humain. Dans la 3^e et dernière version de son texte (1914), Cohen modifie quelque peu sa position : plutôt que de préconiser une « résolution de la religion en éthique » (*Auflösung der Religion in Ethik*) comme il l'avait fait précédemment, il invite à une « reprise » (*Aufnahme*) de la religion dans l'éthique » (ci-dessous, p. ***). Mais sa conviction de base demeure la même : encore en 1914, il répète que la religion est menaçante, parce qu'elle « abandonne le principe de l'individu, en nourrissant des communautés particulières qui menacent et anéantissent l'autonomie de la personne » ; et il ajoute « que la collision avec la religion ne peut pas aboutir à une solution qui consisterait à affirmer qu'à l'éthique serait échue la communauté, alors qu'à la religion échoirait l'individu : l'individu est la personne éthique » (ci-dessous, p. ***). Il ne semble pas y avoir eu de revirement, ou de tournant décisif, dans l'évolution de la pensée de Hermann Cohen sur la religion – quoi qu'en disent certains de ses interprètes les plus éminents, dont en tout premier lieu Franz Rosenzweig⁵⁷.

« Avant l'éthique et en dehors d'elle, il n'y avait pas eu de concept d'être humain – tout comme il n'y avait pas eu de concept du tout avant elle » (ci-dessous, p. **) : même si Cohen sait fort bien que Socrate n'avait été qu'un débutant, et que les concepts qu'il proposa ne furent encore que des images, non pas des Idées au sens, déjà évoqué ci-dessus (p. ***), que Platon donna à ce terme, c'est bien Socrate, un Socrate cherchant à s'instruire par des hommes, dans la cité, qui lui sert de modèle lorsqu'il s'agit d'élaborer le « concept » d'être humain comme aussi ceux d'action, de volonté, ainsi que les concepts fondamentaux des sciences théoriques élaborés en logique – et le « concept » de philosophie lui-même.

MYRIAM BIENENSTOCK.

REMARQUES ÉDITORIALES

Faisant écho à une question récurrente posée par Hermann Cohen (voir, par ex., ci-dessous, p. ***), nous avons intitulé ce volume *Le concept de philosophie*. Il contient les textes suivants :

1. *L'idéalisme critique face au matérialisme* : une présentation des trois versions (1896, 1902 et 1914) rédigées par Hermann Cohen pour présenter l'*Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, par Friedrich Albert Lange.

La 1^{re} version (1896) de ce texte avait été placée en Introduction au début de l'œuvre de Lange, alors publiée en deux volumes. Elle comprenait trois sections :

- a. « Le rapport de la logique à la physique » (ci-dessous, p. ***)
- b. « Le rapport de l'éthique à la religion » (ci-dessous, p. ***)
- c. « Le rapport de l'éthique à la politique » (ci-dessous, p. ***).

La 2^e version (1902) du texte fut placée non plus au début de l'ouvrage de Lange, mais à la fin du premier volume ; Cohen ne se contentant pas de réviser et compléter le texte existant, mais rédigeant aussi deux nouvelles sections, qui furent placées *avant* les trois sections existantes. Le nouveau Postscript commençait ainsi par

I. Le rapport de la philosophie à son histoire ; et

II. Le rapport de la psychologie à la métaphysique ;

III. Poursuivant ensuite par les trois sections (a, b et c) ci-dessus, numérotées comme III, IV et V.

La 3^e version (1914) fut à nouveau située à la fin du premier volume de l'œuvre de Lange, mais pourvue d'une page de titre ainsi que d'une numérotation de pages indépendante, avec également une table des matières, reproduite ci-dessous (p. ***).

Ce texte fut aussi republié dans le cadre de la 10^e édition de l'*Histoire du matérialisme* (Leipzig, Brandstetter, 1921).

La 3^e version – avec mention en appendice des variantes des 1^{res} versions – est aujourd'hui disponible dans l'édition critique de Cohen, *Werke*, vol. 5/2, avec une Introduction par Helmut Holzhey, p. 7-30.

Nous avons reproduit les trois versions dans des caractères différents, de façon à rendre leur identification plus aisée. – Traduction française réalisée par Myriam Bienenstock avec la participation de Marc Bonnemaïson.

2. Éthique de la volonté pure : Introduction.

La 1^{re} édition de cet ouvrage fut publiée en 1904, la seconde, révisée, en 1907. C'est la seconde version de l'Introduction, aujourd'hui reproduite dans Cohen, *Werke*, vol. 7, qui est présentée ici, dans une traduction française réalisée par Jean-Michel Buée.