

Kairos

ISSN : 3097-3481

Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

1 (29) Automne | 2025

Pour un nouvel humanisme

Lectures de Levinas et de Cohen trouvant chez eux une philosophie de la culture

Readings of Cohen and Levinas finding in them some Philosophy of Culture

Jean-Michel Salanskis

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/94>

Référence électronique

Jean-Michel Salanskis, « Lectures de Levinas et de Cohen trouvant chez eux une philosophie de la culture », *Kairos* [En ligne], 1 (29) Automne | 2025, mis en ligne le 29 août 2025, consulté le 13 juin 2026. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/94>

Droits d'auteur

CC BY-NC-ND

Lectures de Levinas et de Cohen trouvant chez eux une philosophie de la culture

Readings of Cohen and Levinas finding in them some Philosophy of Culture

Jean-Michel Salanskis

PLAN

Introduction

La philosophie de la culture lue chez Levinas

La philosophie de la culture trouvée chez Cohen

Comparaison finale

TEXTE

Introduction

- 1 Il est malaisé de définir la « Philosophie de la culture ». On rattache volontiers à cette rubrique les philosophies de Hegel, de Nietzsche, la philosophie herméneutique, les travaux de l'école de Francfort, la philosophie des formes symboliques de Cassirer, voire (quoique de manière moins standard) la philosophie française subversive des années 1960 et 1970. Or, il semble d'emblée peu probable que ces divers développements puissent compter comme *philosophie de la culture* dans le même sens.
- 2 Un point commun entre eux pourrait être que dans chacun d'eux, on regarde la culture dans sa globalité et sa diversité. On souligne la manière dont la culture évolue au gré de l'histoire, ou la façon dont le conflit politique se poursuit à l'intérieur du champ culturel. Parfois on privilégie l'agent de la culture, regardé comme l'auteur de l'organisation interne de celle-ci ou de sa transformation historique. Et l'on peut imaginer plusieurs autres façons de faire de la culture un objet philosophique.
- 3 Il est permis de remarquer ici que la « philosophie de la culture » a eu sa revue, la revue *Logos* publiée en Allemagne entre 1910 et 1933, qui était officiellement consacrée à la philosophie de la culture. Y sont in-

tervenus Rickert, Windelband, Weber, Simmel et Moritz Lazarus : en substance, des néo-kantiens parfois hégéliens, et des philosophes défroqués inventant la sociologie ou l'économie¹. On peut observer que l'intérêt pour la culture en tant que sujet philosophique semble s'être spontanément manifesté dans l'espace post-kantien, parfois néo-kantien, qui fut celui de l'Allemagne au début du vingtième siècle (dans la continuité du dix-neuvième siècle).

4 Mon projet dans cet article est restreint. Je voudrais comparer en effet :

- La philosophie de la culture attribuable à Levinas, telle qu'elle apparaît au lecteur que je suis dans le premier essai d'*Humanisme de l'autre homme*, titré « La signification et le sens » ; Levinas revient sur le sujet dans un essai d'*Entre nous*.
- La philosophie de la culture attribuable à Cohen, telle que je pense l'apercevoir à partir de l'exposé synthétique donné par mon grand-oncle Cemach Feldstein, dans sa thèse *Cohen's Begründung der Ethik* (publiée à Breslau en 1914).

5 Il y a deux raisons à un tel projet :

- Ma philosophie personnelle, que j'appelle *ethanalyse*, se laisse décrire comme une nouvelle philosophie de la culture, largement inspirée par l'essai « La signification et le sens ».
- Il m'importe de célébrer mon grand-oncle, dont la posture intellectuelle et la qualité humaine m'émerveillent.

6 À côté de cela, je ne prétends à aucune expertise au sujet de Hermann Cohen, ou plus généralement sur le néo-kantisme, dont l'importance historique me semble indéniable et dont j'enregistre l'influence dans l'après-coup qui est le mien.

7 Je peux cela dit proposer quelques observations qui rendent plausible de lire une « philosophie de la culture » chez un néo-kantien.

8 D'abord, on a pu voir dans la contribution kantienne un précédent important pour toute philosophie de la culture : ne peut-on pas lire dans les trois critiques l'exposé de trois principes de légitimation des jugements, la démarche kantienne reconnaissant donc que la légitimation ne peut pas être indépendante du domaine dans lequel elle survient ? Ce qui indiquerait Kant comme une origine de la pensée

selon laquelle il y a une pluralité de composantes de la culture, régies chacune par des principes propres et irréductibles². Pensée qui me semble fondamentale pour toute philosophie de la culture authentique.

- 9 Ensuite, il y a Cassirer. La *Philosophie des formes symboliques* de ce dernier est volontiers citée comme expression d'une philosophie de la culture. Mais Cassirer, venant après Cohen et Natorp, est un nom essentiel du néokantisme.
- 10 Enfin, si j'en crois les ouvrages savants consacrés à Hermann Cohen par Sophie Nordmann, cet auteur est un de ceux qui s'est efforcé de penser le rapport entre philosophie et tradition juive³. Mais l'effort pour concevoir une telle articulation ne relève-t-il pas déjà de la philosophie de la culture ? En effet une telle démarche vise à expliciter la concordance et l'écart méthodologique entre l'investigation purement rationnelle de la philosophie et une tradition usuellement classée comme religieuse.
- 11 Avant d'aller plus loin, quelques informations semblent souhaitables à propos de Cemach Feldstein. Il fut en premier lieu un éducateur juif. Il a dirigé le *Jüdisches Realgymnasium* de 1922 à 1940 (il a donc exercé la même profession qu'Emmanuel Levinas, qui dirigea longtemps l'ENIO à Paris).
- 12 En 1941 il fut déporté au ghetto de Vilnius, avant de périr en décembre 1944 au camp de Dautmergen-Schöenberg (Natzweiler-Struthof), où les nazis l'avaient transféré. J'ai entendu parler de lui dans mon enfance par mon père, qui eut la chance de le connaître et qui l'aimait. Il était le frère de ma grand-mère Rebecca Feldstein (selon son nom de jeune-fille). Le récit de mon père rapportait que Sjoma (c'est ainsi qu'il l'appelait) s'était rendu à Berne en Suisse pour faire une thèse de philosophie. Grâce à la notice de Wikipedia, j'ai appris que cette thèse avait été publiée en 1914 à Breslau. Miraculeusement, on peut encore se procurer le texte et le lire (au moins sa partie inaugurale), grâce à un vaste projet européen de mise à disposition des ouvrages perdus de la philosophie, qui fait la part belle aux écrits des néo-kantiens pour ce que j'en vois⁴. L'ouvrage de mon grand-oncle s'appelle *Cohen's Begründung der Ethik ; Methode und Prinzipien*, et il m'a semblé présenter le travail fondationnel de Hermann Cohen comme une philosophie de la culture.

- 13 D'où l'idée de comparer cette philosophie de la culture avec celle qui affleure chez Levinas, au moins dans ma lecture. On doit s'attendre à ce que le néo-kantianisme de Cohen ne soit finalement pas compatible avec la phénoménologie éthique de Levinas. Mais une telle enquête peut tout de même être instructive.

La philosophie de la culture lue chez Levinas

- 14 L'enquête conduite par Levinas dans le texte sur lequel nous nous concentrons (« La signification et le sens » dans *Humanisme de l'autre homme*) est officiellement une enquête sur le *sens*, pas sur la *culture*. Néanmoins, la façon dont il considère la notion de sens l'amène à une réflexion sur la culture.
- 15 Il commence, en effet, par l'observation selon laquelle le sens ne peut plus être regardé comme délivré par la présentation intuitive. Il est aujourd'hui devenu impossible, déclare Levinas, de croire que le sens est fondé dans la correspondance du langage avec la réalité, et que cette correspondance dérive elle-même de la relation entre expressions linguistiques élémentaires et contenu intuitif, trouvant sa garantie dans une relation de *référence* en quelque manière *donnée*.
- 16 Les rationalistes classiques, selon Levinas, avaient foi dans une telle garantie. Levinas mentionne même « [...] les positivistes logiques contemporains »⁵ : peut-être a-t-il en tête le behaviourisme sémantique de l'empirisme logique en tant que version récente de la même foi. Dans une telle conjoncture il prend en considération, en tout cas, plus de styles philosophiques qu'il ne le fait d'habitude.
- 17 La phénoménologie, selon notre auteur, nous a en revanche montré que, correctement considéré, le sens était toujours relatif à un *geste culturel* fournissant l'horizon pertinent. Dans le langage heideggérien, ce geste est celui qui ouvre un monde. Merleau-Ponty enseigne qu'il vient du corps, interprété comme le génie de toute expression. Selon cette dernière vue, nous apportons l'horizon pertinent en tant que corps et être-au-monde corporel, c'est-à-dire en tant que partie de l'être. C'est donc en tant que partie de l'être que nous soumettons l'être à une perspective culturelle, et lui attribuons un sens par la même occasion.

- 18 Le geste culturel apparaît ainsi comme la base de toute description (fût-elle description de la nature), simplement parce qu'il est le ressort de la *Sinngebung*. D'où il résulte que le sens a une structure pluraliste. Le geste culturel fournissant l'horizon pertinent dépend à chaque fois d'une histoire sédimentée particulière. Il ne peut que varier, par suite, le long de coordonnées historiques et géographiques.
- 19 Par conséquent, nous ne récupérons pas un monde unique bâti avec les mêmes choses de base. Nous avons plutôt une pluralité de mondes, correspondant à autant d'horizons déterminés au niveau culturel-historique.
- 20 Levinas pose la question : pouvons-nous nous contenter d'une pensée prenant en compte la pluralité des mondes et des cultures, résultant de la diversité des « gestes culturels » ? Selon son diagnostic, la philosophie contemporaine se satisfait d'une telle situation. Elle se limite, quant à l'universel surmontant les particularités, à reconnaître que des interférences peuvent se produire entre plusieurs façons culturelles de « faire monde ».
- 21 Ces interférences, d'ailleurs, ont à chaque fois leur origine dans le récit d'une rencontre : une personne se trouve rencontrer une autre culture et l'apprendre – en raison d'une circonstance sentimentale ou de la mondialisation des entreprises, pour prendre deux exemples significatifs.
- 22 D'où un nouvel anti-platonisme. Celui-ci s'accommode de la pluralité des significations et accepte que les traductions et les interférences entre mondes de culture soient elles-mêmes situées, dépendent du récit d'une situation particulière. Le platonisme traditionnel, quant à lui, présupposait qu'il y avait un monde vrai à la base de tous les mondes de culture, et fixait comme tâche à la philosophie de présenter une telle réalité fondamentale invariante. L'anti-platonisme contemporain se contente de traductions situées.
- 23 Levinas prend en compte alors une façon apparente de dépasser la pluralité des significations. Ce serait en ramenant tous les contenus culturels à nos besoins objectifs et à la machinerie économique de leur satisfaction. Selon lui, cette conciliation ne marche pas, parce que les besoins, l'organisation économique, la technologie et la science sont eux-mêmes culturellement relatifs. Ils ne se produisent

pas ou ne se développent pas de la même manière dans les diverses conditions historiques environnantes.

- 24 En dépit de cet échec, Levinas maintient que nous avons besoin d'une unification. Il écrit :

Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, le cantique des cantiques.⁶

- 25 Levinas dépasse la pluralité par ce qu'il appelle « sens unique ». Ce « sens unique » est introduit par ce qu'il appelle l'« œuvre » : une performance allant librement, depuis le même, vers l'autre. Une personne engagée dans l'« œuvre » assume nécessairement, à ses yeux, des enjeux débordant les limites de sa vie. Levinas prend l'exemple de Léon Blum, qui, emprisonné par Vichy en 1941, écrivait que nous devions écrire « *dans le présent* » mais pas « *pour le présent* » : plutôt pour un futur que nous pouvions très bien ne jamais vivre.

- 26 Cela me fait penser à l'un des textes écrits au ghetto de Vilnius par mon grand-oncle Cemach Feldstein. Il y dit que l'éducation dépend de la croyance en un futur, qu'elle en a besoin pour faire sens. Quoiqu'il ressente la contradiction inhérente au fait d'enseigner dans le ghetto comme il le fait⁷, il maintient que

[...] les enfants doivent être élevés dans la croyance qu'un futur meilleur arrivera bientôt. Leur éducation doit être juive ; c'est-à-dire, elle doit être en harmonie avec la vision du monde éthico-prophétique.⁸

- 27 Où l'on voit que Cemach Feldstein n'hésite pas à poser le futur qui fait défaut. Et l'on ne peut qu'être sensible à sa compréhension de l'adjectif *juif* : il l'interprète par le contenu « éthico-prophétique » de la tradition.

- 28 Cela dit, chez Levinas le mouvement de l'« œuvre » est orienté par le visage, par autrui. En fin de compte il coïncide avec le mouvement éthique : affrontant le visage nous devenons immédiatement responsables d'autrui par-delà les limites de tout contrat (d'une manière infinie).

- 29 Levinas rattache de plus le mouvement de l'« œuvre » à la « trace » : à la transcendance stricte éprouvée à l'intérieur de notre responsabilité pour autrui. La notion de « trace » pourrait inciter à introduire le langage de Dieu. Pas de manière théologique et dans une démarche explicative néanmoins.
- 30 L'unité de la culture ne « se produit » pas vraiment, mais la culture est reconduite à l'éthique. Dans les mots de Levinas :

Nous dirons, pour conclure, qu'avant la culture et l'esthétique, la signification se situe dans l'Éthique, présupposé de toute Culture et de toute signification. La morale n'appartient pas à la culture : elle permet de juger la culture, elle découvre la dimension de la hauteur. La hauteur ordonne l'être.⁹

- 31 Pour résumer la philosophie de la culture trouvée chez Levinas :
- 32 • La culture est connectée en profondeur avec le sens. Le sens ne peut pas être fondé dans la pure information sensible, il dépend de l'ouverture d'un monde, procurant l'horizon pour saisir n'importe quel contenu. Et une telle ouverture repose elle-même sur nos gestes culturels.
- 33 • Par suite, nous avons à vivre entre plusieurs sens, qui ne sont intertraductibles que par accident. La culture, comme geste existentiel, est divisée par la condition sous-jacente au sens.
- 34 • Levinas nomme une telle situation « désorientation », et affirme que nous ne pouvons pas nous en contenter. Nous avons besoin de dépasser la pluralité. Cela requiert un archi-geste qui transcende les gestes culturels : ce qu'il appelle « œuvre », allant du Même vers l'Autre, et projetant par-delà nos vies humaines.
- 35 • L'archi-geste de l'œuvre appartient à l'intrigue éthique : il est relié à notre responsabilité éthique pour autrui, se déclarant devant le visage. Donc la « désorientation » se voit dépassée, mais au prix de faire de l'éthique la clef du sens et de la culture, de voir en elle le cadre pour les mander, sinon les fonder.
- 36 Ces éléments ne sont pourtant pas suffisants. Ils correspondent à ce que Levinas met en avant dans *Humanisme de l'autre homme*. Or, Levinas reprend le sujet dans le dernier recueil publié de son vivant,

Entre nous, notamment dans l'essai « Détermination philosophique de l'idée de culture ». Dans ce dernier texte Levinas oppose deux visions de la culture.

- 37 La première vision fait de la culture un paramètre immanent de l'humain. L'idée est que – de ce point de vue immanent – la culture rassemble les savoirs. Levinas estime *a priori* les savoirs tous complices de la réduction de l'autre au même. Tout savoir, en raison de la structure transcendantale, est domination de l'objet depuis son anticipation, ce qui signifie que tout savoir est « prise ». D'où il résulte que la culture, dans cette première dimension immanente, est susceptible sans problème de récupérer le plan pratique, du moins tant que celui-ci demeure analogue à la « prise » intellectuelle *a priori* : le pratique de la culture immanente vaut éventuellement comme annexion du monde.
- 38 Levinas néanmoins envisage, et cela correspond à la seconde vision annoncée tout à l'heure, une « autre » culture derrière ce premier niveau, une culture éthique en quelque sorte, où il voit en fin de compte le vrai contenu de ce que nous appelons « culture ».
- 39 Une exigence claire, pour Levinas, est que, la culture méritant qu'on la valorise, la « bonne » culture, ne rassemble pas ses composantes sur le mode de l'Un se retrouvant dans chaque composante du multiple. Il écrit ainsi, donnant à concevoir une « autre culture » :

Projet d'une culture précédant la politique et qui, dans la proximité allant de moi au prochain, qu'elle signifie, ne se réduit plus à une quelconque déficience ou "privation" par rapport à l'unité de l'Un.¹⁰

- 40 Changeant de terminologie, Levinas en vient à appeler cette autre culture « culture de la transcendance ». La culture semble hésiter, par suite, entre la pluralité des significations et la « culture de la transcendance ». Ce second visage de la culture, plus fondamental selon Levinas, gravite autour de l'amour du prochain. Comme Levinas l'écrit,

C'est toute la gravité de l'amour du prochain – de l'amour sans concupiscence – à laquelle s'appuie la signification congénitale de ce mot usé et que présupposent toute la culture littéraire et toute la Bible où se raconte sa sublimation et sa profondeur.¹¹

- 41 Le mot dont parle ici Levinas semble le mot « amour ». La culture dans ses riches développements littéraires paraît échapper à la pluralité absurde dans la mesure où elle est pensée de l'humain conjurant la barbarie de l'être. Voici une ultime citation de Levinas campant cet autre « niveau » de la culture :

La Culture n'est pas un dépassement, ni une neutralisation de la transcendance : elle est, dans la responsabilité éthique et l'obligation envers autrui, rapport à la transcendance en tant que transcendance. On peut l'appeler amour.¹²

- 42 En bilan, la culture est pour Levinas soit mandée par le « sens unique », dépassant la pluralité culturelle des significations, soit elle consiste dans un partage de la transcendance éthique rachetant peut-être la diversité littéraire au plan de l'amour.

La philosophie de la culture trouvée chez Cohen

- 43 Le livre tiré de la thèse de Cemach Feldstein (*Cohen's Begründung der Ethik ; Methode und Prinzipien*) raconte à première vue une histoire tout à fait différente : celle de la fondation de l'éthique chez Cohen.
- 44 Cependant, si j'en crois Feldstein, Cohen fonde l'éthique d'une manière qui est parallèle au fondement des sciences. Par suite, un tel exposé fait le pont entre deux régions de la culture, la région théorique et la région pratique, pour le dire en langage kantien. Il semble donc que Cohen présente une unité de la culture au plan fondationnel.
- 45 Cela découle d'une définition surprenante de la vérité, qui impose immédiatement comme un écho entre théorie et pratique. Selon ce que rapporte Feldstein, en effet :

La vérité signifie pour lui [n.d.l.r. Cohen] « la cohérence et l'harmonie entre le problème théorique et le problème éthique ». ¹³

- 46 De plus, pour Cohen, *Éthique* et *Savoir* se réfèrent chacun à une science appropriée, garantissant le savoir exact d'un côté, la rigueur éthique objective de l'autre côté : les mathématiques pour le côté Savoir, le droit pour le côté Éthique.

- 47 Cohen, dans ces matières, pense reprendre la démarche kantienne. Il prétend délivrer la *Grundlegung* (son mot) du Savoir et de l'Éthique. Le mot *Grundlegung* paraît vouloir dire pour lui quelque chose comme *disposition fondamentale* : pas tellement la base logique pour dériver science et éthique (ce serait la *Grundlage*), mais le sous-sol hors duquel chacun d'eux se déploie et croît.
- 48 Cohen fournit donc une vision unifiée de la culture découlant d'une convergence profonde au niveau de la *Grundlegung*.
- 49 Il ne dédaigne pas pour autant l'hétérogénéité entre enjeux théoriques et enjeux éthiques. Il reconnaît en effet l'abîme entre « *to be* » et « *ought* », pour parler comme Hume. Dans le langage postkantien de Cohen, ce serait plutôt l'abîme entre *être* et *devoir*.
- 50 L'éthique, à ses yeux, devrait être *objective* comme la science. Afin de mettre au jour la *Grundlegung* de l'éthique, nous devons déterminer une mesure capable de discriminer les bonnes prescriptions à une sorte de niveau logique, de la même manière que nous discriminons à un tel niveau les descriptions correctes dans le cas de la science.
- 51 La réponse cohenienne consiste à se guider sur la catégorie ou le principe d'*unité*, qui fait sens pour la science aussi bien. Il comprend la culture théorétique et la culture éthique l'une et l'autre comme promotion systématique de l'unité. Cette catégorie favorise donc une lecture unifiante de la culture.
- 52 Cohen, selon Feldstein, entreprend alors de raconter le développement de la physique mathématique dans la ligne de l'unité, et pareillement, à la suite, le développement de l'éthique dans l'espace social dans la même ligne. C'est ce qui, pour lui, vaut comme une fondation analogue des deux efforts de la culture, accomplie sous les auspices de la catégorie quasi-logique de l'unité.
- 53 Commençons par la démarche scientifique en vue de la vérité :
- 54 *Première étape* : la science est construite sur le jugement, ou encore la pensée se voit déterminée comme le pouvoir de juger. Et chaque *jugement* ne fait rien d'autre qu'afficher l'unité de ses composantes (un jugement est une synthèse de représentations chez Kant). Le *Denken* comme principe de la réalité scientifique est soumis au principe d'unité.

- 55 *Deuxième étape* : les objets surviennent comme sommation du sensible infinitésimal, via une sorte d'unification « intégrale », pour le dire en mode « mathématique ».
- 56 *Troisième étape* : nous bougeons vers la *pluralité*, qui arrive le long du temps, et se voit soutenue en fin de compte par la structure du nombre. Le nombre est une unification temporelle, d'unités individuelles rassemblées au gré d'une sorte de fonction de clôture. L'horizon est ici celui de qu'on peut appeler le *nombre en son articulation*, c'est-à-dire le schéma :

 [Image 10007E7000000989000003A9AD952D39CBBB9D98.emf](#)

$$\underbrace{1 + 1 + \dots + 1}_{n \text{ termes}} = n$$

- 57 *Quatrième (et dernière) étape* : c'est l'étape de l'infini. Tout nombre est susceptible d'être augmenté par l'addition d'unités supplémentaires, cependant que la forme *nombre* se maintient indéfiniment comme ayant à rassembler en soi le tout. L'infinité, par suite, vient au nom de l'unité du tout (c'est bien ce que prononce, également, la théorie des ensembles, lorsqu'elle envisage l'ensemble des ordinaux finis comme le premier ordinal infini).
- 58 Passons maintenant à la constitution sociale en vue du juste. Le monde éthique se réduit selon Cohen au monde social. C'est le monde autorisant une approche de l'humain sous l'angle du *Sollen*, ou de la *Sittlichkeit* (ce dernier mot ayant le double sens de la régularité collective observable et de la moralité). Le but ultime de la moralité, d'ailleurs, doit être formulé dans le langage de l'unité :

Si l'on demande à Cohen où réside le but ultime de l'éthique, il répondra : le but ultime de l'éthique est l'unité de l'espèce humaine.¹⁴

- 59 Cohen propose, pour le déploiement du monde social, une série d'étapes analogues à celles données pour la science (ainsi que nous l'annonçons plus haut).
- 60 Une *première étape* est donnée par la *personne juridique*. Nous voyons l'individu comme entrant dans des relations sociales, et par

conséquent acquérant des droits et des devoirs. La catégorie de personne juridique exprime ainsi l'orientation vers l'unité sociale.

- 61 *Seconde étape* : guidés par l'unité, nous nous mouvons vers la totalité (*Allheit*). Celle-ci peut être interprétée par l'État ou l'Église : l'unité est située selon le cas au niveau administratif ou au niveau spirituel. Pour Cohen l'unification par l'État est plus significative.
- 62 Il juge en effet que chaque religion particulière est fondée sur le partage d'un dogme. Pour cette raison la totalisation correspondante se produit seulement « violemment », à travers le prosélytisme. L'État, au contraire, réalise directement la totalité, au niveau effectif de la *Sittlichkeit*.
- 63 Certainement, la structure politique observable des États privilégie plutôt l'intérêt de la classe dominante. Mais l'unité dont on parle ici doit être comprise comme une tâche. Déjà dans le champ théorique, d'ailleurs, nous avons plutôt une unité de la recherche de la vérité qu'une unité des vérités acquises. L'unité au niveau de l'État, de même, est unité requise plutôt qu'unité actuelle.
- 64 *Troisième étape* : l'unité dans le cadre éthique arrive par le truchement de l'action. Nous devons par suite comprendre comment l'affect et l'entendement collaborent dans l'action. L'activité (*Handlung*) est le grand unificateur de la psychologie individuelle.
- 65 Cohen expose sa psychologie morale, où la pensée (le *Denken*) et l'affect (comme *désir* ou *tendance*) se pénètrent mutuellement, faisant de l'action un unificateur authentique (du sujet).
- 66 *Quatrième étape* : le principe d'unité requiert que l'action se tourne vers le collectif. Cela précipite, de nouveau, le niveau de la culture comme le bon niveau.

Le tableau idéal, pour le dire avec vérité, n'est pas principalement le tableau de l'être, le problème de l'éthique n'est pas de rendre le particulier moral, il est de rendre la culture morale.¹⁵

- 67 L'unité est censée se produire grâce à l'action, dans l'espace de la culture. Ce qui veut dire aussi que nous avons à engendrer la subjectivité éthique le long de l'unité dans l'espace éthique. L'unité éthique

est unité de la conscience de soi, qui doit inclure le « non-Moi », comme nous le dirions dans les termes de Fichte.

- 68 Selon Cohen, le non-Moi ne peut dans l'espace culturel être identifié autrement que comme l'*autre*. Nous ne devrions pas penser l'intersubjectivité comme relation avec le « plus proche », mais comme relation avec l'autre. Le moi éthique unifié dépend d'une telle relation.
- 69 L'unité de la conscience de soi avec l'autre se produit dans les lois de l'État : celles-ci sont les actions de l'État, gouvernant le comportement coopératif. Sans nul doute, les lois actuelles sont susceptibles, parfois, d'être mauvaises. Mais nous avons besoin de l'orientation des actions vers les lois de l'État – de l'orientation pratique vers le collectif – pour rompre avec le concernement strictement égoïste.
- 70 La conscience de soi de l'État est un devoir, comme la conscience de soi de l'individu. Nous avons à toujours améliorer les lois de l'État, afin d'accomplir sa conscience de soi. Ce schème idéaliste de la correction indéfinie constitue la nouvelle compréhension de l'opposition kantienne entre moralité et légalité.
- 71 L'unité de tout le genre humain est poursuivie au niveau de l'État et de la loi, à travers une action qui est d'abord nôtre, mais qui devient ensuite action de l'État.

Comparaison finale

- 72 Comme chez Levinas, la culture n'est pas directement le thème chez Cohen, qui interroge plutôt la fondation de l'éthique. Cependant, sa décision de définir la vérité comme la cohérence et l'harmonie entre théorie et pratique semble unifier a priori la culture. Dans l'intérêt de l'éthique, Cohen regarde d'ailleurs l'humain en général au niveau de la culture (le but, nous l'avons vu, est de rendre la culture morale).
- 73 Nous avons un principe d'unité dans les deux approches, bien que ce soit sous des formes tout à fait différentes. L'unité se montre chez Levinas comme *sens unique* portant par-delà la dispersion des significations, elle est chez Cohen la catégorie « logique » présidant au développement théorique et au développement éthique.
- 74 La culture semble destinée à sa réunification par le principe cohenien d'unité, qui lui procure son assise. Néanmoins Cohen présente l'unité

selon un Sollen, côté théorétique comme côté éthique. Autant dire que l'unité n'est jamais donnée. L'abîme entre Levinas et Cohen, résultant de la différence entre un discours anontologique et un discours ontologique, est en partie compensé de la sorte.

- 75 Chez Cohen, l'accomplissement éthique demande l'ouverture à l'autre (ce qui sonne lévinassien). Cependant, chez Cohen c'est au nom du principe d'unité, qui ne passe pas par un moment crucial de l'altérité, au moins en tant que le principe qu'il est.
- 76 Chez Levinas, le *sens unique* nous envoie par-delà l'ontologie, jusqu'à la *trace* et l'*illéité* : l'unité semble avoir un sens trans-ontologique, elle n'indique pas une unité actuelle de la culture.
- 77 Une autre différence est que le contenu de l'accomplissement éthique est situé par Cohen au niveau des lois, alors que Levinas esquivait plus ou moins un tel niveau juridico-politique positif. Cohen paraît sensiblement plus confiant dans le niveau politique que Levinas.
- 78 Cemach Feldstein conclut le mouvement inaugural de sa thèse en affirmant que, même si Cohen peut être repris – au sens de l'héritage – à la fois d'une manière *de droite* et d'une manière *de gauche*, l'héritage à *gauche* se tient plus près de la source. Une telle partialité, pour l'essentiel avouée, l'honore à mes yeux.
- 79 Les deux auteurs entendent dans la culture un appel à l'unité. Cohen pense un procès produisant l'unité culturelle, en même temps que le bien collectif. Ce procès engendrerait l'unité du genre humain et l'unité (fondationnelle) de la théorie et de l'éthique en même temps.
- 80 Pour Levinas, le sens unique s'ajoute à la pluralité des significations, sans qu'une convergence idéaliste des composantes de la culture ne soit mise en scène.
- 81 Il me semble qu'une fois devenus lévinassiens, nous continuons d'être néo-kantiens : nous ne pouvons pas cesser de rêver à un État qui prenne en compte la requête concernant l'altérité, qui légifère en prenant le prochain comme *autre*. Dans le langage d'*Entre nous*, nous pourrions dire que nous voulons une culture transfigurée par l'*amour* : le mot ne signe-t-il pas l'intersection entre la transcendance et notre expérience intersubjective ?

NOTES

- 1 Voir pour tout ce qui précède le recueil de textes récemment publié par Mathieu Amat et Carole Maigné [2021] *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*, Vrin.
- 2 Lyotard met en avant la même vision dans son essai « Un partenaire bizarre » paru dans *Moralités postmodernes* [1993] Galilée, p. 114-115.
- 3 Nordmann Sophie [2007] *Du singulier à l'universel. Essai sur la philosophie religieuse de H. Cohen*, Vrin.
- 4 La série s'appelle Classic Reprint Series, et l'éditeur Forgotten Books ; l'achat d'un livre donne accès à un site où l'on peut télécharger 1 000 000 livres ; dans la même série on trouve aussi le recueil *L'idéalisme contemporain* de L. Brunschvicg.
- 5 Levinas Emmanuel [1972] *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, édition Biblio-Essais p. 18.
- 6 *Ibid.*, p. 40.
- 7 Il écrit : « Education is dependent upon belief in the future. It requires time and perseverance. Education and ghetto seem to be, taken at first glance, two contradictions. » ([https://en.wikisource.org/wiki/Translation:The Education of Children in the Ghetto](https://en.wikisource.org/wiki/Translation:The_Education_of_Children_in_the_Ghetto)).
- 8 Cf. Cemach Feldstein, « The Education of Children in the Ghetto » published in Yiddish in Geto yedies ("Ghetto News", *Vilna Ghetto* (https://en.wikipedia.org/wiki/Vilna_Ghetto)), March 21, 1943 ; [https://en.wikisource.org/wiki/Translation:The Education of Children in the Ghetto](https://en.wikisource.org/wiki/Translation:The_Education_of_Children_in_the_Ghetto) ; English translation : « The children must be raised in the belief that a better future will arrive shortly. Their upbringing must be Jewish; that is, it must be in harmony with the Prophetic ethical world view. »
- 9 Levinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.* p. 58.
- 10 Levinas Emmanuel [1991] *Entre nous*, Grasset-Fasquelle, édition Biblio-Essais, p. 91.
- 11 Levinas Emmanuel *Entre nous*, *op. cit.*, p. 193.
- 12 *Ibid.*, p. 193-194.

13 Feldstein Cemach [1913] *Cohen's Begründung der Ethik*, Forgotten Books, p. 13.

14 *Ibid.*, p. 26.

15 *Ibid.*, p. 65.

RÉSUMÉS

Français

Cet article examine deux conceptions philosophiques de la culture, en mettant en regard la pensée d'Emmanuel Levinas et celle d'Hermann Cohen, telle qu'elle est interprétée dans la thèse de Cemach Feldstein. Après une brève présentation biographique de ce dernier, l'auteur explore la manière dont Levinas articule culture et éthique, notamment dans *Humanisme de l'autre homme* et *Entre nous*. Il montre que, pour Levinas, la culture ne se réduit pas à un pluralisme des significations, mais appelle une transcendance éthique fondée sur la responsabilité envers autrui. La seconde partie de l'étude restitue la lecture que Feldstein propose de Cohen, en soulignant le parallélisme entre la fondation de l'éthique et celle de la connaissance scientifique, toutes deux pensées sous le signe de l'unité. En conclusion, l'article met en lumière la tension – mais aussi la complémentarité possible – entre l'approche néo-kantienne de Cohen et la phénoménologie éthique de Levinas.

English

This article examines two philosophical conceptions of culture, comparing the thinking of Emmanuel Levinas and Hermann Cohen, as interpreted in Cemach Feldstein's thesis. After a brief biographical presentation of the latter, the author explores how Levinas articulates culture and ethics, particularly in *Humanisme de l'autre homme* and *Entre nous*. He shows that, for Levinas, culture cannot be reduced to a pluralism of meanings, but calls for an ethical transcendence based on responsibility towards others. The second part of the study presents Feldstein's reading of Cohen, highlighting the parallelism between the foundation of ethics and that of scientific knowledge, both conceived under the sign of unity. In conclusion, the article highlights the tension—but also the possible complementarity—between Cohen's neo-Kantian approach and Levinas' ethical phenomenology.

AUTEUR

Jean-Michel Salanskis

IREPh, Université de Paris-Nanterre