



La philosophie de la religion de Hermann Cohen et sa relation au judaïsme

Ernst Cassirer

TRADUCTION **Christian Berner**

DANS **LE GENRE HUMAIN** 1992/1 N° 24-25 , PAGES 83 À 92

ÉDITIONS **LE SEUIL**

ISSN 0293-0277

ISBN 9782020147163

DOI 10.3917/lgh.024.0083

Date de mise en ligne : 03/11/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-le-genre-humain-1992-1-page-83?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Ernst Cassirer [1] ¹

La philosophie de la religion de Hermann Cohen et sa relation au judaïsme*

1) La philosophie de la religion de Hermann Cohen présente une liaison de traits individuels et universels que nous ne rencontrons que très rarement sous cette forme particulière et avec cette précision, dans cette union des deux moments apparemment contradictoires². Elle élève la prétention suprême à la détermination de la pensée et à la validité universelle, dans la mesure où elle est issue des exigences d'un système philosophique et en recherche expressément le fondement et l'épreuve dans ses présuppositions théoriques. Il s'agit ici, dans un système de pensée rigoureux, d'assigner à la religion sa place ferme dans la totalité de la culture intellectuelle ; il s'agit de la comprendre « de manière kantienne », c'est-à-dire de déterminer sa teneur relative de vérité en se rappelant ce qu'est la vérité *absolue*, en réfléchissant à son sens le plus général et à sa signification fondamentale. Mais la réalisation de cette tâche systématique n'est pas le but unique et principal que vise la [2] philosophie de la religion de Cohen. Elle est, dans la particularité de son édification et de sa réalisation, liée à d'autres présuppositions ; elle renvoie à des forces fondamentales intellectuelles et morales qui s'enracinent directement dans la personnalité de Cohen, et qu'on ne peut rendre complètement compréhensibles qu'à partir de cette dernière. Pour Cohen lui-même, cette double *dimension* de sa pensée en matière de philosophie de la religion ne signifiait jamais un dualisme, une opposition ou même une rupture au sein même de sa pensée. Pour lui, il n'y avait pas ici deux forces distinctes, qui devaient péniblement rechercher par la médiation un équilibre. *Lui-même*, sa manière de penser, son être et son caractère lui étaient la garantie d'une unité indéfectible des deux moments idéels à partir desquels se constitue toute certitude religieuse. Il n'avait point besoin de rechercher cette unité, puisqu'il la trouvait constamment en lui comme le cœur authentique de son être et de son agir. [3] La

* Tel quel, ce texte n'a jamais été publié. Pour l'histoire du manuscrit, voir la note 2.

considération rétrospective, l'interprétation analytique des pensées fondamentales de Cohen ne peut bien sûr que révéler médiatement ce foyer de son intuition religieuse fondamentale : elle doit chercher à clarifier et à expliquer, en partant des conditions et des composantes singulières, ce qui, pour lui-même, était et restait un tout. La position de Cohen par rapport à la religion, et en particulier à l'égard des problèmes religieux fondamentaux du judaïsme, ne saurait être rendue compréhensible sans un retour au véritable centre de sa philosophie, à sa *Logique* ; mais, ce faisant, cette logique doit être prise dans toute son ampleur, elle ne doit pas être saisie uniquement en son principe abstrait, mais doit être reconnue en son extension à tout être de l'esprit, dans la totalité concrète de ses applications.

2) La logique de la connaissance pure de Cohen se distingue de tout traitement purement formel de questions logiques fondamentales en ce qu'elle veut être une « *Logique de l'origine* ». La légalité que recherche et exige toute pensée ne peut pas lui être donnée par l'être, par la constitution des choses. Elle ne lui est pas offerte de l'extérieur, comme un cadeau ; c'est bien plutôt la pensée elle-même qui produit cette légalité [4] à partir de son propre fondement et elle la transmet, dans cet acte originel de la création, à tout être objectal. Avec cette pensée, Cohen croit simplement exprimer le principe fondamental de l'idéalisme critique de Kant. Depuis lors, toute philosophie doit commencer avec ce « retournement copernicien » qui recherche le véritable point central et d'orientation non pas dans les choses, mais au contraire dans la manière dont nous connaissons les choses, en tant qu'objets de l'expérience. Mais Cohen veut faire un pas de plus au-delà de l'initiative kantienne. Chez Kant, la réceptivité, la pure donnée de l'intuition précède la spontanéité de la pensée. Pour Cohen, il ne faut pas en rester à cette pré-ordination de l'intuition. De même qu'il est vrai qu'il faut saisir la pensée en son essence comme production, de même faut-il toujours et partout la comprendre comme pure origine. C'est pourquoi le concept de « donné » est rayé de la fondation du système. On n'a pas le droit de prendre comme donné à la pensée ce qu'elle n'a pas produit à partir d'elle-même, c'est-à-dire à partir de son principe. « Toutes les connaissances pures doivent être des modifications du principe de l'origine ; sans quoi elles n'auraient ni une valeur indépendante, ni même de valeur pure. » L'entendement est ainsi l'« auteur de la nature » : au sens où il forme dans ses fondations, dans la totalité systématique de ses hypothèses, la présupposition de

[5] toute *science* rigoureuse, ce qui veut dire avant tout de toute science mathématique de la nature. Dans la pensée de la science mathématique de la nature se déploie pour nous le schème de toute légalité en général ; si nous pénétrons la particularité de cette pensée, si nous nous assurons des normes auxquelles elle se soumet, alors nous avons en même temps dégagé en elles l'esquisse fondamentale et la vue d'ensemble de toute connaissance de l'être. Et c'est par ce même principe de l'« origine », de la spontanéité créatrice, qu'est dominée l'édification de l'éthique de Cohen. Schiller a déclaré une fois dans une lettre à Körner que jamais aucun homme n'a prononcé phrase plus vraie que la proposition kantienne : « Détermine-toi à partir de toi-même », qui domine tant sa philosophie théorique que sa philosophie pratique et en constitue tout le contenu. L'éthique de Cohen n'a d'autre prétention que d'être la réalisation radicale et conséquente de cette idée de la pure auto-détermination. Tout comme la connaissance mathématique et la connaissance pure de la nature, la connaissance éthique est elle aussi soumise à l'impératif de l'unité. La volonté pure n'est elle-même rien d'autre qu'une direction fondamentale déterminée dans laquelle s'effectue la fonction d'unité de la conscience. Elle signifie qu'il faut dominer et dompter la force, le conflit des pulsions singulières, [6] des impulsions purement sensibles ; elle ordonne de les diriger vers *un* but et de les placer sous un impératif commun du devoir. Cette universalité elle aussi n'est possible que par la liberté. Et ce qui est éthique ne peut également être fondement que dans la mesure où il est fondation authentique et originelle. Ainsi, le concept de la fondation, de l'« *hypothesis* » platonicienne devient pour Cohen le lien entre la logique et l'éthique. Dans l'éthique tout comme dans la logique, il s'agit de s'assurer du sens authentique de la « fondation » en écartant tout sens « subjectiviste » concomitant, de sorte à bien plutôt la saisir comme le fondement unique, seul suffisant, de toute véritable objectivité. « Sans connaissance, pas de concept de l'homme ni de concept de la moralité. Ni l'illumination, ni la fantaisie, ni la réception et le simple apprentissage à partir d'autres sources ou esprits ne sont possibles pour la connaissance, et donc pas non plus pour la moralité, ni pour le concept de l'homme. La connaissance est connaissance des présuppositions et des fondements à partir et grâce auxquels le sujet connaissant lui-même doit rendre raison de chaque avancée de sa connaissance. La justification doit également être le souci suprême de la connaissance qui porte sur l'éthique, le concept de l'homme. Je l'ai reçu ; cela m'a été transmis : ce ne sont pas là des moyens et des

médiations de l'[7] éthique. Dans la mesure où la connaissance est sans fin et n'a pas même de commencement accessible, la justification doit constamment recommencer, guetter et essayer toujours des fondements nouveaux et des consolidations nouvelles pour le concept de l'éthique, pour le concept de l'homme. Ainsi l'exige le concept de la connaissance³. » Ce type de fondation, qui consiste à rendre raison, s'impose à l'esprit de l'homme comme source originelle de toute vérité et de toute moralité ; et cette performance ne saurait lui être ôtée ou être transférée à d'autres. C'est pourquoi tout sujet singulier a pour droit et pour devoir fondamentaux de produire lui-même sa moralité, l'autonomie. « Il faut exiger et reconnaître pour tout être humain que sa moralité soit fondée, élevée et éduquée en son esprit. On n'a pas le droit de tolérer pour tout l'avenir de l'humanité, comme voie naturelle de l'éducation populaire, c'est-à-dire l'éducation de l'humanité, que la moralité soit à apprendre exclusivement et prioritairement à partir de livres sacrés, et que, par conséquent, toute angoisse de la conscience soit supprimée jusqu'au dernier doute lorsqu'on tire de l'expérience de ces livres et qu'ils nous instruisent sur ce qui est bon et ce qui est mauvais » (III, 154). Le concept de Dieu lui non plus ne saurait et ne doit pas tenir lieu [8] d'instance contraire à cette exigence : « La moralité ne peut devenir notre réalité que par notre seule action. Pour cela, Dieu ne présente, pour ainsi dire, que la possibilité du modèle et du schème » (III, 138).

3) Mais – est-on alors en droit de se demander – y a-t-il encore, partant de cette conception idéaliste fondamentale de la logique et de l'éthique, un accès à la teneur particulière de la religion et à son sens spécifique ? Une religion est-elle elle-même encore possible lorsqu'on prend la pensée de la spontanéité et de l'autonomie avec la précision que lui a donnée Cohen ? Toute religion n'est-elle pas essentiellement liaison et ne s'enracine-t-elle pas, conformément à l'explication de Schleiermacher, dans le sentiment de la « dépendance absolue », et ce sentiment n'est-il pas précisément contraire à toutes ces exigences qui découlent du principe de l'autodétermination de l'idéalisme philosophique ? On doit ici se contenter de poser toutes ces questions sans les caractériser ni y répondre en leur authenticité profonde systématique. Partant des œuvres de Cohen, on ne peut ici qu'indiquer la direction dans laquelle il cherche une réponse. Cohen n'a pas envisagé les problèmes qui se dégagent ici sous le seul aspect et dans l'unique perspective du judaïsme. Sa vie entière, il était engagé dans des débats personnels fructueux avec le

monde intellectuel du christianisme, plus particulièrement avec la théologie protestante moderne. Certaines têtes pensantes [9] de ce mouvement, comme Wilhelm Hermann à Marbourg, comptent parmi ses élèves et amis. Jamais il ne pouvait donc ou n'avait le droit de contenir la question fondamentale de la religion, telle qu'il la concevait, dans les limites du judaïsme. Ce qui l'a néanmoins toujours à nouveau ramené aux sources du judaïsme, c'était la conviction que ces sources, que la forme authentique et classique de la religion judaïque avait anticipé la réponse qui lui semblait à lui-même être la solution du conflit entre le « savoir » et la « foi », la « raison » et la « révélation », si ce n'est en son contenu, du moins du point de vue *méthodique*. Il croyait reconnaître sa propre *méthode* dans celle de Maïmonide, qu'il vénérât profondément et dans les œuvres duquel il se replongeait toujours avec un amour croissant. « Elle consiste – pour le dire en toute brièveté et vigueur – à ne pas prendre Dieu pour l'auteur substantiel, le créateur de la vérité et de la moralité, mais bien plutôt à utiliser les deux pour exprimer l'idée pure de Dieu, et à expliquer et constituer au moyen de cette idée son essence. Cette expression et détermination de l'idée de Dieu est en outre liée à une condition limitative, négative, mais qui seule met en pleine lumière son sens positif. Maïmonide enseigne l'“ impossibilité de saisir ⁴ ”, [10] l'inconnaissabilité de tous les attributs divins à l'unique exception des attributs éthiques. Il limite la connaissance de Dieu aux attributs de l'action. » On trouve là que le sens religieux fondamental contenu dans le concept de Dieu et le sens de l'action humaine, la moralité humaine, sont indissolublement liés ; qu'il y a entre les deux une pure et rigoureuse corrélation. Dieu ne peut être compris ni rendu accessible à la connaissance autrement qu'à partir de la perspective de l'action. « Seuls peuvent être objets de la connaissance humaine, religieuse, ceux des attributs qui déterminent l'essence de Dieu comme l'archétype de la moralité. En dehors de cet intérêt porté à la moralité, l'essence de Dieu ne saurait être étudiée, c'est-à-dire ne serait ni l'objet de l'intérêt philosophique, ni de la foi religieuse » (III, 133). Mais Dieu ne peut bien évidemment pas devenir un tel « archétype » tant que l'on pense purement et simplement le rapport à lui à partir du sujet *singulier*, de l'*individu* moral et religieux. La relation entre l'individu et Dieu est exigée et requise ; mais elle présuppose, pour pouvoir s'établir en sa pureté et en son authentique profondeur, que l'individu singulier, tout en se rapportant à Dieu dans sa pensée et sa volonté, se pose simultanément en un rapport nouveau avec l'humanité, [11] avec la *totalité* éthique. C'est ce tournant que Cohen voit accompli dans le *prophétisme* ; et

c'est, d'après lui, ce tournant qui est le motif fondamental et originel du prophétisme, sa mission religieuse dans le cadre de l'histoire universelle. Là s'accomplit pour la première fois, et en toute netteté, au sein du champ et à l'intérieur des limites de la religion, le passage du « *mythos* » à l'« *éthos* ». « Tant que la religion s'attache exclusivement à la relation de l'individu à Dieu, elle ne s'arrache pas encore fondamentalement aux liens du mythe ; ce qui ne se fait qu'à partir du moment où l'homme est en même temps réglé sur la totalité de l'humanité. Car le mythe n'a rien de commun avec l'humanité en tant que telle, avec son idée universelle. Il est tout au plus intéressé par la lignée, la tribu, la nation ; jamais aucun mythe païen n'a tourné son regard vers l'humanité [...] L'idée d'humanité est le fruit de l'idée de l'unité de Dieu. Et c'est *uniquement* parce que les prophètes ont su défier la corrélation entre l'homme et Dieu et enraciner en revanche la relation entre l'homme et l'homme dans le terrain de la religion prophétique, ce n'est que par l'unité de Dieu qu'ils érigeaient ainsi en vérité, qu'ils ont été à même de découvrir l'unité du genre humain, l'idée suprême et dernière de la moralité » (III, 139 s.). Ici disparaît toute apparence de particularisme, toute réduction de l'idée de Dieu [12] à celle d'un simple dieu d'une tribu ou d'une nation. « Divine est la Providence lorsqu'elle ne se rapporte pas d'abord et pour l'essentiel à l'individu, et pas non plus uniquement au propre peuple, mais à l'humanité entière comme enfants de Dieu [...] Celui qui espère devient croyant en ce qu'il ne pense absolument pas à lui [...] mais lorsqu'il relie l'avenir à une communauté qui ne se laisse pas dissoudre dans le présent et la réalité : c'est là l'humanité [...] Cette apogée de la prophétie israélite, l'espérance relative à l'avenir de l'humanité, voilà le contenu de l'idée de Messie » (I, 106).

4) Mais, de même que la religion plonge ses racines fondamentales dans le sol nourricier du *mythe* – tout comme le concept de Dieu est lié à l'héroïsation mythique, avec le motif du héros, du sauveur –, de même elle ne peut d'un autre côté atteindre à sa pleine et authentique réalité historique sans s'exposer pour ainsi dire physiquement dans le *rite*. Le rite est la forme concrète de la vie de toute communauté religieuse. La communauté religieuse se reconnaît et se sent comme telle dans l'accomplissement commun de ses rites. Ce n'est qu'en eux que le divin se fait réellement présent, qu'il est vécu comme étant immédiatement là, en son essence. Précisément : « Les coutumes rituelles les plus primitives, [13] telles que nous les rencontrons dans les peuples naturels, sont

dominées et pénétrées de ce « sentiment de présence ». Les danses religieuses ne veulent pas être de simples expositions, des imitations mimétiques du divin : c'est le dieu lui-même qui se manifeste en elles, qui prend place au milieu des danseurs. Et on ne peut pas non plus se passer ou renoncer absolument à cette forme de concrétisation de la présentification immédiate dans la religion supérieure. Pour Cohen, avec toute la liberté intérieure dont il faisait preuve lui-même à l'égard du rituel, un tel renoncement principiel ne s'imposait pas pour la simple raison qu'il avait, dans son *Ethique de la volonté pure*, assigné à la tradition elle aussi une place déterminée et lui avait attribué un sens et une valeur éthique solides. Car la vertu de fidélité, qui contient en elle le respect du passé historique et la soumission à celui-ci, est pour lui l'une des vertus éthiques fondamentales et centrales. Mais, même si le rite est ainsi reconnu, au même titre que le mythe, comme l'un des moments, comme l'un des commencements de la religion, ce commencement jamais ne doit être confondu avec sa fin, son véritable et ultime « *télos* ». La fin, l'« achèvement » véritable ne peut être emprunté ni au motif du passé, dans lequel plonge le mythe, ni à ce présent où s'exprime le rite ; par-delà ces deux, il s'inscrit dans l'avenir. [14] En cela aussi, le sentiment religieux du monde et le sentiment religieux du temps touchent à leur véritable apogée et maturité. Une fois de plus, Cohen voit ici dans le prophétisme l'indication du chemin et le tournant religieux. C'est d'abord en lui qu'apparaît l'idée de l'avenir, qui ne veut certes aucunement effacer ou obscurcir absolument passé et présent – mais qui par ailleurs ne permet plus de simplement rechercher et de vouloir essentiellement fonder dans l'être du passé et du présent la substance propre du religieux. « L'avenir n'a pas besoin d'être pensé comme répétition du commencement originel, il ne repose pas dans le crépuscule de la légende, mais est une exigence de la croyance en Dieu et son extraordinaire apogée. Dans cette foi en l'avenir se séparent les croyants. L'idée du Messie est l'espérance en l'avenir de l'humanité » (I, 116). Par là même se trouve caractérisée la borne nécessaire et immanente du ritualisme. Il n'est pas combattu par Cohen ; mais, conformément à sa philosophie de la religion, il doit se reconnaître tel qu'il est, dans sa signification et ses effets, et il n'atteint cette connaissance de soi qu'en s'alignant et en se subordonnant au motif d'avenir éthico-religieux. « Aujourd'hui, la reconnaissance générale du judaïsme remonte ... à son prophétisme, c'est-à-dire à sa doctrine des mœurs, son universalisme, son humanisme. [15] Et, pour notre conscience du développement historique, l'ensemble du ritualisme relève de la défense

et de la protection de soi, de l'impondérabilité de la piété religieuse, sur laquelle reposent par ailleurs toute poésie et toute force de l'histoire humaine ; mais nous le distinguons de façon claire et vivante, bien que toujours encore honteuse, de l'essence éternelle de notre religion même » (I, 304).

5) Avec tout cela on n'a bien sûr que donné une esquisse insuffisante du monde religieux dans la pensée de Cohen, et non son image exacte. Cette image ne peut s'étendre en sa richesse interne et sa vivante plénitude que pour celui qui se plonge dans l'ouvrage majeur de Cohen en matière de philosophie de la religion, à savoir dans l'écrit posthume *La Religion de la raison d'après les sources du judaïsme*. La teneur et le sens de cet ouvrage ne résident pas dans ce qu'il contient, dans la pure *exposition*, en matière de reproduction historique et d'interprétation des sources religieuses. Ici aussi Cohen reste avant tout convaincu que toute philosophie authentique doit se fonder sur une pure « pensée de l'origine ». Le produit ne peut toujours qu'être trouvé sur la voie de la *production* et doit être jugé et compris de *son* point de vue. D'après Cohen, une telle production est aussi le commencement authentique de toute véritable « contemplation de Dieu ». Un penseur allemand de la Renaissance, Nicolas de Cuse, que Cohen admirait au plus haut point et pour la compréhension systématique [16] duquel il a ouvert des voies nouvelles, a désigné dans une de ses œuvres les plus profondes, *De Visione Dei*, comme la particularité de l'authentique contemplation de Dieu qu'en elle Dieu se donne *intégralement* à qui le recherche purement et sincèrement ; mais en même temps cette totalité est précisément propre à chacun et différente pour chacun. La particularité, le caractère propre, la singularité de celui qui contemple ne se perd pas dans cette vision du tout, elle est au contraire conservée, et ce n'est même que dans ce médium qu'elle fait l'expérience de son élévation et de son achèvement. Sujet et objet de la contemplation se compénètrent ici : chacun n'est en mesure de saisir l'être de Dieu que conformément à sa propre nature et à sa limitation ; mais il n'en reste pas moins que cette forme de limitation n'est pas simplement voile, mais également l'unique dévoilement possible, non pas l'obscurcissement, mais la révélation de l'idée divine. Tout visage qui regarde le tien « ne recherche en lui rien de différent de lui, mais il voit sa propre vérité... O Seigneur, combien ton visage est changeant, que le jeune homme doit se figurer jeune, l'homme viril et le vieillard vieux, s'il le veut comprendre ». Dans l'interprétation du judaïsme par Hermann Cohen, cette relation et

ce lien n'ont pas été démentis : l'individualité de Cohen, sa particularité humaine tout comme sa particularité philosophique y participent de façon très marquée. [17] Et c'est précisément cette participation qui constitue en même temps la véritable force de la philosophie de la religion de Cohen, qui lui donne une vie particulière et originale. Tout comme dans sa théorie de la connaissance, Cohen doit en ce domaine aussi s'élever contre la conception qui oppose l'idéal au réel au lieu d'y voir une présupposition, une « origine » du réel. De même qu'il n'y a de « description » de l'objet naturel, du devenir de la nature et de sa légalité que conformément et au moyen des fondations de la pensée, de même ce qui doit s'affirmer comme vérité éthique et religieuse ne peut pas simplement être transmis ; il doit toujours être à nouveau posé et réapproprié. C'est uniquement en de tels actes toujours à produire à nouveau et à poursuivre que consistent la vérité et la vie de la religion. « Sans sympathie, dit ainsi Cohen dans sa conférence sur la signification du judaïsme pour le progrès religieux de l'humanité tenue en 1910 au Congrès mondial pour un christianisme libre, sans la présupposition que la véritable humanité, ce qui est la même chose que la véritable divinité, tend dans toutes les religions mûres à un développement, on ne saurait ni comprendre ni juger une religion positive. *L'idéalisation* est également la condition fondamentale de l'œuvre d'art de la religion, non seulement pour les juifs de confession, mais encore pour le juge étranger » (I, 18). Une telle idéalisation a été accomplie par Cohen [18] dans son ouvrage fondamental et principal en matière de philosophie de la religion sur les sources du judaïsme ; pour lui, le systématiseur de l'idée et le combattant en première ligne au front de l'« idéalisme critique », il était cependant établi dès le départ que se tourner vers l'idée ne nous rend pas étranger à la réalité, qu'elle soit naturelle ou historique, mais que ce n'est qu'ainsi qu'on est conduit vers son fondement, vers sa vérité authentique et particulière.

(traduit de l'allemand par Christian Berner)

NOTES

1. Nous signalons entre crochets la pagination du manuscrit original de Cassirer (*NdI*).
2. Le thème de ce manuscrit eut une longue histoire : une première version (manuscrit 207 b), sous forme de notes, constitue une communication portant le même intitulé avec le sous-titre : *Vortrag der Franz Rosenzweig Gedächtnisstiftung am 12 April 1931*. Notre

texte (manuscrit 78) est à peu de choses près le déploiement de ces notes. Enfin, des notes datées du 23 mars 1941 tracent le plan d'une dernière version, la plus longue et rédigée en anglais : *Hermann Cohen's Philosophy of Religion and its Relation to Judaism* (manuscrit 207 e). F.C.

3. Cohen *Religion und Sittlichkeit; Jüdische Schriften*, avec une introduction de Franz Rosenzweig, éd. par Bruno Strauss, Berlin 1924, t. III, p. 111. Les citations suivantes se rapportent à cette édition.

4. Le mot étant illisible dans le manuscrit, la traduction relève d'une conjecture (*NdT*).