Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 27 (1977)

Heft: 4

Artikel: La figure de Job chez Bloch : en hommage au philosophe de l'utopie militante, décédé le 4 août 1977

Autor: Mottu, Henry

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381099

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA FIGURE DE JOB CHEZ BLOCH*

En hommage au philosophe de l'utopie militante, décédé le 4 août 1977

I

UNE HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE "SUBVERSIVE"

"Seul un athée peut être un bon chrétien, seul un chrétien peut être un bon athée" (24)

Le livre de Bloch *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*[1], sur lequel cette présentation se fonde, est traversé par une dialectique singulière: d'une part, en effet, Bloch invoque la Bible comme "le livre religieux le plus révolutionnaire" (104), et cela contre le christianisme institutionnel; mais, d'autre part, la Bible, "le plus populaire des livres" (42), sert également à démasquer les illusions et l'hypocrisie d'un athéisme qui ne serait que dénégation sans militance, négation élitiste sans participation aux luttes collectives, prétendue lucidité personnelle et bourgeoise gagnée aux dépens de la passion utopique. Bloch veut certes "désidéologiser" la croyance, mais il veut aussi, d'un même souffle, "détabouiser" l'incroyance (92), pour empêcher que la religion ne devienne un nouveau mystère que l'on n'oserait plus toucher. Bloch aimerait réhabiliter le mouvement des Lumières, mais à titre de militance, d'iconoclasme, non à titre de simple fin de non-recevoir.

Commençons par la ligne anti-chrétienne, athée du programme blochien. "Seul un athée peut être un bon chrétien": en quel sens? Aux yeux de Bloch, la conscience de Dieu naît dans l'être humain à partir du futur, du but poursuivi: le futur est le mode de présence de Dieu et, sans doute, de l'Etre lui-même, au sens de la vision aristotélicienne du monde. La conscience de Dieu s'instaure en nous quand nous percevons la différence entre ce qui est et ce qui doit arriver, la distance entre ce que nous *pouvons* faire et ce que nous *devons* faire (Thomas Müntzer), l'écart, en un mot, entre l'histoire présente et l'entéléchie. Voici comment Bloch commente la vision du Buisson ardent en Exode 3,14: "Ce n'est pas la présence qui est la caractéristique du Dieu du Buisson ardent, mais le futur salvateur qui

* Exposé d'introduction à un colloque sur Ernst Bloch, Centre de Rencontres de Cartigny (Genève), 21-22 mai 1976.

[1] Frankfurt am Main 1968 (Gesamtausgabe, Band 14). Gérard RAULET prépare une traduction française de cet ouvrage. Tous les numéros de pages de cet article se réfèrent à ce volume.

s'en dégage, un "Je serai tel que je serai" comme éclatement (*Sprengung*) de la représentation héritée de Dieu" (24). Le Dieu de Moïse n'est donc pas une substance métaphysique au-dessus de l'histoire, ni une limite idéale au sens kantien, ni même une postulation subjective du futur en soi; c'est plutôt une cassure dans la réalité et de la réalité même, un éclatement de ce-qui-est, quand ce qui m'apparaissait comme impossible est posé par un sujet historique comme possible. Or, pour Bloch, cet écart se situe objectivement à l'origine de l'Etre, en ce sens que le *Principe Espérance* travaille l'Etre pour ainsi dire dès le départ. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de transcendance en soi, quelque part au ciel ou un jour dans le futur; il n'y a de transcendance que là où la praxis humaine intervient pour transcender et se transcender: "Ein Transzendieren ohne Transzendenz" (23; 98; etc.), comme Bloch ne cesse de le répéter. Le transcender est un verbe, tout à la fois principe au cœur de l'Etre et pratique humaine de transformation.

Contre la théologie chrétienne, et en particulier contre l'utilisation théologique de Moltmann, il faut donc commencer par maintenir clairement deux prémisses. Bloch est athée, tout d'abord, au sens où, pour lui, Dieu ne peut être Dieu que dans la mesure où il *se* transcende comme Dieu dans la conscience humaine. Le Dieu de Bloch est donc un "principe" qui travaille du dedans la représentation que nous nous faisons de lui; à l'origine du *Sein*, il y a ce principe de négation et d'assomption que Bloch nomme le *Noch-Nicht-Sein*. Ce principe d'éclatement originaire n'a donc rien à voir avec le "Dieu qui vient" de l'eschatologie chrétienne.

En second lieu, contrairement au christianisme qui interprète l'Ancien Testament à partir du Christ, Bloch semble plutôt partir de la "lumière de l'Exode" (Exode 13,21: "Or Yahvé marchait au devant d'eux..."), principe de rupture "anti-pharaonique", dirigé contre toute "hypostase de Maître" (24), qu'elle soit divine ou humaine, pour réinterpréter toute la Bible. C'est donc ce foyer protestataire athée, cette "ligne de la révolte", qui assure l'unité des deux Testaments, de sorte que la figure de Moïse est le prototype de celle du Christ et non l'inverse. Seule "la religion de l'Exode" permet de réinterpréter "la religion du Règne" en termes d'utopie: de même que Moïse "contraint" Dieu en quelque sorte à marcher devant son peuple pour le libérer, de même Jésus perce le secret du transcendant, en le transmutant en utopie militante[2].

[2] Voici le texte allemand de cette phrase du *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959 (Gesamtausgabe, Band 5), 2e vol.: "Moses dagegen zwingt den Gott, mit ihm zu gehen, macht ihn zum Exoduslicht eines Volks; Jesus durchdringt das Transzendente als menschlicher Tribun, utopisiert es zum Reich", 1402 (cité dans cet article: *PH*). Signalons que la traduction française du premier volume a paru: *Le Principe Espérance I*, Paris, 1976 (Bibliothèque de Philosophie), traduit par Françoise WUILMART.

On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, de trouver dans ce livre un principe herméneutique discriminatoire, l'idée d'un canon dans le canon, c'est-à-dire d'une "Bible souterraine" (110), dont il s'agit de retrouver la trace. Nous avons en effet devant nous en texte altéré, dont les couches ou les strates ne sont pas homogènes et où, surtout, le texte premier de la protestation a toujours été censuré par le texte second de la réaction. La critique biblique, dit Bloch, est dès lors semblable à un travail de détective: retrouver le fil rouge et "déthéocratiser" le sens du texte en dessous du texte censuré[3]. L'herméneutique est l'art de découvrir les traces de la veine anti-pharaonique dans toute culture, y compris dans la culture biblique, que les classes dirigeantes ont tout intérêt à édulcorer. Car, pense Bloch en marxiste, il y a une Ecriture pour le peuple et une Ecriture contre le peuple (111) et c'est à détecter les raisons et les conséquences de cette dualité interne, avec laquelle le texte lui-même est aux prises, que va s'employer cette nouvelle *Sachkritik* de la Bible "*par* la Bible". La Bible, oui; mais quelle Bible et "pour qui" (*für wen*)?

Mais ces considérations nous mènent vers l'autre versant de la critique, à savoir son pôle anti-moderne. "Seul un chrétien peut être un bon athée." Car si notre auteur stigmatise, contre les chrétiens, ce qu'on a fait de la Bible sous les auspices de l'hétéronomie et de la domination, son herméneutique n'en est pas moins vivement dirigée contre "l'*Aufklärung* bourgeoise" (19) qui, finalement, craint de se brûler les doigts au feu de la Bible, parce qu'elle est habitée par la peur des protestations populaires. La philosophie des Lumières n'est pas à confondre avec l'aveuglement d'esprits forts qui, en rejetant le texte biblique dans son ensemble, se coupent aussi de la source vive de la révolte et ainsi de la lutte des classes elle-même. Car la Bible est aussi *biblia pauperum*. Bloch invoque l'exemple de Brecht qui, à la question posée au sujet de sa lecture favorite, répondit: "Sie werden lachen, die Bibel" (20). Contrairement à Marx, Bloch pense que la critique de la religion n'est *jamais* terminée, parce que l'illusion réapparaît toujours d'en finir avec la réalité et la révolution. Le prophétisme reste à jamais nécessaire dans un monde où l'on ne cesse de se tromper et de se laisser tromper. Le principe d'espérance implique celui de l'illusion persistante, même à partir des acquis historiques de l'humanité; car ces acquis sont toujours réversibles, quand la mauvaise foi les tourne en leur contraire. C'est pourquoi: "l'athéisme est le présupposé de l'utopie concrète, mais l'utopie concrète est aussi bien l'implication non moins nécessaire de l'athéisme. L'athéisme avec l'utopie concrète, c'est dans le même acte l'abolition de la religion, mais aussi l'espérance hérétique de la

[3] Titre allemand du passage essentiel: "Bibelkritik als detektorisch: Roter Faden und Enttheokratisierung im unterdrückten Text", 98-111.

religion, ainsi remise sur ses pieds" (317). Or, la figure de Job se situe justement à ce point de jonction, où le Dieu de Moïse est récusé à titre de transcendance d'extériorité et de domination (athéisme), mais où ce Dieu se transforme aussi en utopie concrète sous la forme d'une invocation, à la lettre prométhéenne, d'un possible autre. Bloch s'enchante de cette sorte de déviance religieuse, de cette *visio haeretica*, dont la caractéristique est de faire sortir la Divinité d'elle-même, en la plaçant devant le choix: domination ou libération?

II

JOB, PROMÉTHÉE HÉBREU

"Ce qu'il y a de meilleur dans la religion, c'est qu'elle suscite des hérétiques" (23)

Bloch propose, à partir de la notion décisive de "sortie" (*Auszug*), une typologie de la "sortie de Dieu" dans l'Ancien Testament en trois phases [4]. La première phase est le moment historique de rupture: avec Moïse, le peuple d'Israël sort d'Egypte, symbole de l'esclavage, pour gagner sa liberté; c'est le théisme sous forme de libération. A la seconde phase correspond le prophétisme, quand sonne l'heure de l'Exode de Dieu hors d'Israël; c'est le théisme sous forme d'accusation (morale). Or, avec Job s'instaure une conscience plus intériorisée et idéologique de la sortie de Dieu hors du croyant lui-même; non seulement le croyant extirpe de son esprit une fausse image de Dieu, mais il somme la Divinité de sortir d'elle-même, car la souffrance devant un Dieu passif amène nécessairement l'être humain à prendre lui-même en main le destin d'un Dieu qui ne lui répond plus. Le théisme devient alors l'accusé et l'a-théisme est la seule attitude possible pour l'homme pieux lui-même: plus Job est pieux, moins il croit. "Avec Job, l'Exode devient radical"[5]. Plus profondément que Moïse, le libérateur, qui force Dieu à se mettre au-devant d'un peuple esclave, Job, le rebelle, pose ses questions à l'intérieur même de la nouvelle représentation de Dieu: comment se fait-il qu'un Dieu, initiateur de la liberté, *soit*, quand tout autour de nous est non-liberté? La question de la théodicée radicalise ainsi celle de la libération externe; Job est un nouveau Moïse retourné en

[4] Je me réfère ici à l'article d'André NÉHER, "Job dans l'œuvre d'Ernst Bloch", dans *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, hommages publiés par G. RAULET, Paris 1976, p. 233-238.

[5] *PH* 1456. Le passage sur Job, "Prométhée hébreu", 1455-1456, se trouve inséré dans l'étude de la figure de Moïse, *PH* 1450 ss.

son contraire et qui, interrogateur "athée", met au défi un Dieu qui ne s'en "sortira" pas sans mourir à l'enfermement de son En Soi.

Dans l'ouvrage qui nous occupe, Bloch présente son interprétation de la figure de Job à l'aide d'un dyptique d'abord négatif, puis positif: Job est un "athée" qui se découvre plus moral que son Dieu; mais Job, par ses questions sans réponse, prépare aussi le terrain à une utopie concrète, à "l'espérance hérétique de la religion"[6]. Cette figure est donc paradigmatique au plus haut point; elle est quelque chose comme le type idéal du "principe Espérance" appliqué à l'odyssée personnelle d'un croyant espérant sans et contre son Dieu.

La partie négative, dont le titre est "Hiob kündigt auf", montre comment Job congédie son Dieu, dénonce son incapacité d'intervenir en sa faveur, répond à son silence en l'accusant.

> "Le méchant s'épanouit, l'homme pieux se dessèche, Job éprouve tout cela dans sa vie même. Il souffre indiciblement et accuse Yahvé; il ne cherche plus l'origine coupable de son malheur, et surtout il ne la cherche plus dans sa propre faiblesse ou sa propre faute. Il rêve au-dehors, il rêve d'une vie meilleure que celle qu'il voit; il ne comprend plus ce monde de misère. La question de Job est dès lors celle qui ne s'est plus jamais tue: où donc est Dieu? La souffrance rend ici l'être humain peut-être moins noble, mais plus honnête et interrogateur" (148-149).

Job, pour la première fois dans l'Ancien Testament, dénonce Dieu comme un faux Dieu; non seulement l'homme juste en vient à douter de Dieu, mais il est amené à le nier. Or, cette accusation est une dénonciation "contre le fait que Dieu ne résiste pas au mal" et "ainsi commence ici la nécessité fatale de la théodicée (...), l'inouï renversement des valeurs, la découverte du pouvoir utopique à l'intérieur de la sphère religieuse (*die Entdeckung des utopischen Könnens innerhalb religiöser Sphäre*): un homme peut être meilleur et mieux se conduire que son Dieu" (150). La question de la théodicée (*si est Deus, unde malum?*) se radicalise en une dénonciation, avant tout morale[7], d'un Dieu méchant mis en demeure de se justifier, d'un Dieu pécheur (*der schuldige Gott*), manqué, incapable de répondre de la puissance terrestre du mal, d'un Ennemi monstrueux, enfin, sommé de rendre des comptes au sujet de l'ami qu'il abandonne et auquel il ne répond pas.

[6] Dans *Atheismus*, le passage sur Job est intitulé significativement: "Grenze der Geduld, Hiob oder Exodus nicht in, sondern aus der Jachwevorstellung selber, Schärfe des Messianismus", § 24, p. 148-166.

[7] L'athéisme de Bloch est militant, utopique, *sittlich*, par opposition aux Lumières en France ("que Dieu n'existe pas") (163); le titre de l'article utile de Diether GERBRACHT est juste: "Aufbruch zum sittlichen Atheismus. Zur Hiob-Deutung Ernst Blochs", dans *Evangelische Theologie*, 35 (1975), p. 223-237.

Pour Bloch, tout comme Kant avant lui, Job est donc essentiellement un héros de la moralité au sein même du yahvisme hétéronome. "La catégorie originaire", dit Bloch, c'est l'*Auszug*, un se-départir-de, "qui travaille ici jusqu'en son ultime transformation": Job congédie Dieu comme Théocrate et le retrouve au-devant de lui, comme Passion utopique: "Un homme dépasse, mieux: voit plus clairement ce qui se passe en son Dieu que Dieu lui-même – cela est et demeure la logique du livre de Job" (152). Prométhée ne déchire pas encore ses liens, mais il sait déjà que toute la lumière est faite sur le cas de son bourreau. Contre ses amis, qui veulent l'obliger à s'accuser lui-même selon "le dogme de la rétribution", Job dresse la moralité adulte contre la dépravation morale de la religion, proclame son absence de crainte contre une dette imaginaire, refuse de se laisser extorquer un aveu qui ne se fonderait pas sur la liberté.

Mais le Tyran essaie malgré tout de renaître, notamment dans la réponse de Yahvé "du sein de la tempête". Pour Bloch, il s'agit là d'un retour à une conception pré-mosaïque de Dieu, naturelle, théocratique, donc aliénante. Dieu n'est pas de l'ordre de la nature, mais de la moralité. C'est la raison pour laquelle "la scène du conformisme" (40,3 ss), où Job finalement se repent (42,6), ne saurait être authentique; le poète aurait ici simplement rassemblé les interprétations qui le précédaient et aurait dissimulé dans cette péricope, vraie "couverture des hérésies", la rébellion voulue au fond par lui, revêtant ainsi le loup d'une toison de mouton (156)... Bloch, d'ailleurs, partage curieusement les présupposés de la critique bourgeoise qui, depuis Wellhausen (1871), distingue le "conte folklorique" (*Volksbuch*: 1,1 - 2,13; 42,7-17) des dialogues, qui seuls l'intéressent. Dans les dialogues, en effet, Dieu est acculé à la défensive; contrairement aux dialogues platoniciens, qui procèdent par objections successives, envisagées "comme un entretien commun à la recherche", le jeu des objections et des réponses reposant sur une connivence commune aux partenaires, les dialogues du livre de Job mettent en scène un homme qui attaque et un Dieu acculé en un affrontement sans résolution. On voit donc ici à l'œuvre le travail de détective blochien, qui fait jouer les dialogues contre le cadre traditionnel et populaire. "De beaucoup plus tôt date le cadre, écrit-il, ce qu'on appelle le livre populaire de Job, la tentation de Satan et l'heureux dénouement. Le poète de Job a injecté ce qui lui était propre dans le livre populaire ainsi retravaillé, comme Goethe mit en scène son Faust dans un théâtre de marionnettes" (149). Ce choix exégétique ne manque pas de piquant, lorsque l'on songe que le Kierkegaard de la *Répétition* se fondait justement sur le "conte populaire", tandis que le marxiste Bloch lui préfère les dialogues provenant de "l'*Aufklärung* juive tardive" (149)...

Pourtant, Job le rebelle ne cesse pas d'invoquer ce Dieu qui le tourmente; comment Bloch conçoit-il cette é-vocation? Il s'en tire en recourant

au fameux passage de Job 19,25-27: "Je sais bien, moi, que mon Témoin est vivant", où Job se tournerait vers un Vengeur (*Rächer*)[8] qui lui donnera raison contre son Dieu et dissociera sa souffrance de sa prétendue culpabilité. Le "témoin dans les cieux" devient l'Accusateur de Dieu au nom même de la justice de l'homme, le Garant de sa révolte et son Vengeur contre un Dieu coupable. Or: "L'Ami que Job recherche, le Compagnon, le Vengeur ne peut être le même Yahvé contre lequel Job en appelle au Vengeur" (157). Il y a donc deux Yahvé, le Yahvé prophétique et moral, appelant l'être humain à un dépassement utopique, et un Yahvé baalique, naturel, tyrannique, anti-téléologique. Job a choisi "le Règne du Vengeur, lui-même lié à sa propre bonne conscience" (159) contre le Dieu hétéronome.

*

* *

La seconde partie, positive ou téléologique, est peut-être encore plus intéressante: "B. Dulder oder hebräischer Prometheus? Auch bei Wegfall Jachwes sind Hiobs Fragen nicht erledigt". En effet, deux perspectives s'ouvrent à nous à partir de "l'athéisme" de Job: soit cette interprétation de la souffrance peut mener au tragique, et l'on pense à l'interprétation juive moderne de Margarete Susman ou d'André Néher, Job figurant ici le destin tragique du peuple juif; soit le livre de Job peut être compris en termes d'utopie militante: si Dieu ne fait pas son travail, la tâche de transformer le monde revient dès lors aux êtres humains. La praxis sera alors le déchiffrement de l'énigme de la souffrance d'un monde sans Dieu. Cela va être, nous allons le voir, l'interprétation de Bloch contre sa propre tradition juive.

Car le plus décisif n'est pas encore dit. Avec Job, en effet, le problème se pose de savoir non seulement comment relier la souffrance à l'idée de Dieu, mais encore comment joindre la justice à la réalité (notamment aux chapitres 9 et 24 du livre). En effet, la réalité (*die Wirklichkeit*, 161), critère nouveau dans le judaïsme, dévoile un mystère immanent d'iniquité, alors que les prophètes pouvaient dire encore: ce qui vous arrive, vous le méritez. Ce nouveau pas va être franchi par la sagesse d'Israël: la relation de cause à effet, c'est-à-dire le rapport d'une culpabilité morale à un désastre historique, encore défendu par les prophètes, se brise ici sous le choc d'une réalité qui a cassé toutes les espérances. Job radicalise ainsi,

[8] L'exégèse de ce passage présente beaucoup de difficultés; contre la traduction de la Vulgate, *redemptor*, que suit Luther, *Erlöser*, Bloch se décide donc pour un *Rächer* autre que Yahvé. Pour une exposition des problèmes exégétiques au sujet de ce *gōʾĕl*, cf. Samuel TERRIEN, *Job*, Neuchâtel 1963 (*Commentaire de l'Ancien Testament*, XIII), p. 149-155, voir aussi dans l'Introduction, p. 41-45.

dans sa sagesse, l'accusation prophétique: la réalité même de ce qui arrive à l'être humain, quand ses espérances sont bafouées, est une réalité injuste contre laquelle il s'agit de protester. Job est ce "point mathématique" où la conscience de Dieu se trouve conjointe à l'analyse du réel en tant qu'il se manifeste contraire à la justice. Sans la prise de conscience de ce hiatus dans l'épreuve, il n'y a pas de conscience de Dieu.

Ce n'est pas tout. Si la réalité est injuste pour un seul, c'est qu'elle l'est pour tous les hommes. "Job ne souffre pas seul, il proteste en représentant de toute l'humanité (*stellvertretend*)" (160). Job proteste contre le réel, mais il le fait au nom de tous ceux qui en pâtissent; ce faisant, son combat se transforme en solidarité. L'ancien existentialisme se révoltait encore pour soi, le marxisme de Bloch proteste au nom de tous les opprimés. C'est par le biais de la notion de *Stellvertretung*, grâce à laquelle la protestation se fait englobante et participante, s'élève au nom de tous, que Bloch parvient à son concept d'utopie. Car cette notion implique celle de *monde*; se départir de Yahvé va signifier pour l'être humain imaginer un monde autre que Job ne pourrait plus accuser d'être injuste ("Auszug des Menschen aus Jachwe, Imagination einer Welt, die sich über den Staub erhebt", 161).

C'est pourquoi aussi l'ancien problème de la théodicée change de forme. L'antique dilemme théologique était posé par l'antinomie de la toute-puissance et de la bonté de Dieu, si celui-ci accorde à Satan – au mal – ce qu'il exige: ou bien Dieu est tout-puissant, mais méchant et injuste; ou bien Dieu est bon, mais faible et impuissant. Ce dilemme est transformé et passe dès lors, avec Job, à sa forme téléologique et politique: "Pour répondre de la misère du monde, il n'y a plus ni d'alibi de Yahvé possible, ni de solution de remplacement à la responsabilité (*Verantwortung*) humaine" (163). L'être humain est rendu lui-même responsable de la question même soulevée par la théodicée.

Mais on voit tout de suite que la praxis utopique et militante n'est justement pas pour Bloch une panacée. Au contraire, cette théodicée remise sur ses pieds ne fait que redoubler la question de Job, en l'intensifiant sur le plan de l'histoire. Car si l'être humain est désormais responsable, qu'arrive-t-il donc quand tout autour de lui et en lui prouve le contraire? Ainsi, au vrai, la responsabilité de l'être humain est moins une réponse qu'une question. Même si cette question est maintenant, contrairement à l'ancienne théodicée, posée au bon endroit, *sittlich-marxistisch*, là où l'écart réapparaît entre le règne de la liberté et celui de la nécessité, il n'en reste pas moins qu'elle redouble d'intensité. Car Job est un questionneur malcommode, aussi à l'égard d'un athéisme trop commode:

"D'où vient le règne de la nécessité, qui opprime depuis si longtemps? Pourquoi le règne de la liberté n'est-il pas là tout de suite? Pourquoi

doit-il se frayer un passage, laborieusement, dans le sang, au travers de la nécessité? Qu'est-ce qui justifie son ajournement (*Verzögerung*)?" (165)

Ainsi, "le dernier mot, humainement parlant, n'est *pas encore* dit" (166). C'est justement cette ultime interrogation qui nous contraint, avec Job, d'espérer contre toute espérance, d'une espérance qui se conjugue désormais en lettres protestataires contre le règne de la nécessité et au nom du possible. S'il n'y avait pas cette opacité, si l'histoire n'était pas prise encore dans le destin du règne de la nécessité, si la responsabilité de l'être humain ne faisait pas question, il n'y aurait pas d'indignation, de révolte, et donc pas d'espérance. Or, "c'est justement le rebelle qui a confiance en Dieu, sans croire en Dieu" (166); la passion utopique est la seule vraie piété, "celle qui ne croit à rien, sauf à l'Exode" [9].

III

QUESTIONS CRITIQUES À BLOCH

Quittant maintenant mon rôle de présentateur, je me risquerai à poser trois questions; le meilleur moyen de rendre justice à une grande pensée n'est-il pas, en effet, de marquer les différences et de situer le plus clairement possible les difficultés?

Une dualité de Dieux?

Bloch considère, nous l'avons vu, que "le Vengeur" auquel en appelle Job contre son Dieu est une instance *autre* que le Dieu avec lequel il se trouve aux prises. La pensée de Bloch est d'ailleurs constamment relancée par l'opposition dialectique nature/moralité (153), et par ce qu'il appelle lui-même "l'antithèse *Fils de l'homme - pays d'Egypte*" (104). Le message révolutionnaire de la Bible consisterait donc à pousser cette dialectique jusqu'au bout, quand le croyant, tout comme son Dieu, est contraint de choisir contre la domination au nom de la libération. Mais la dialectique du Nouvel Exode ne s'arrête jamais: "la foi messianique (...) abandonne donc aussi Jahvé – au nom de son Utopie" (*PH* 1456).

Or, même si l'auteur du *Principe Espérance* a raison de souligner le caractère de provocation du livre de Job, je maintiens, en suivant Gerhard von Rad contre Bloch, que Job n'invoque que le Dieu même qu'il

[9] A. NÉHER, *art. cit.*, p. 236.

provoque. Job met Dieu en conflit avec lui-même; il en appelle à Dieu contre Dieu:

> "C'est mon accusateur qu'il me faut implorer. Même si j'appelle, et qu'il me réponde, je ne croirais pas qu'il ait écouté ma voix" (9,15-16).

La tension est absolue, insupportable, car l'*Entzweiung* dont parle Bloch a lieu en Dieu lui-même. Job n'a pas d'autre recours contre Dieu que ce Dieu même qui l'abandonne. Job n'est Job que dans la mesure justement où il n'y a pas d'arbitre entre le Dieu qui se dérobe et l'homme qui accuse:

> "C'est qu'il n'est pas homme comme moi, pour que je lui réplique, et qu'ensemble nous comparaissions en justice. S'il existait entre nous un arbitre..." (9,32-33).

Cet arbitre n'existe pas, car entre Dieu et Job il n'y a qu'une Parole, celle de Dieu, qui ne se donne qu'en se cachant, et celle de l'être humain qui défie. Postuler, comme Bloch, un Vengeur autre que Dieu, symbolisant au fond que Job prend conscience d'être "meilleur" que son Dieu, revient à détruire la tension tragique du livre. Au contraire, Job ne peut "sortir" de son Dieu: il le voudrait, mais il ne le peut. Entre Dieu et lui, il n'y a pas de troisième terme. Comme tous les modernes, Bloch cherche à tout prix une médiation. Or, comme l'avait bien vu Kierkegaard contre Hegel, il n'y a de passion religieuse que là où l'être humain renonce à toute médiation et comprend qu'il n'y a de recours au tragique que dans une Parole sans résolution.

> "Mais moi, c'est au Puissant que je vais parler, c'est contre Dieu que je veux me défendre" (13,3).
> "Puis appelle, et moi je répliquerai, ou bien si je parle, réponds-moi" (13,22).

La grandeur du judaïsme n'est-elle pas de maintenir ouverte cette béance de la Parole, cette nuit sans aurore, ce désir sans satisfaction? Ce n'est pas l'espérance trompée se résolvant en utopie hors de Dieu qui est le thème du livre, mais c'est la mise en demeure de Dieu de "répondre" au désespoir humain. Or, cette contestation mutuelle, de Dieu par Job et de Job par Dieu, n'a pas d'autre lieu que la Parole qui seule témoigne, accuse et manifeste.

A cet égard, Bloch se méprend sur le sens du "Témoin dans les cieux". Il est intéressant d'observer la gradation dans le livre: Job commence par rêver d'un arbitre (inaccessible) qui trancherait le débat dans son face à face avec Dieu (9,33); puis il recourt à l'idée d'un Défenseur posthume (16,12-21); enfin, Job entrevoit pour un instant la présence ultime, peut-être au-delà de la mort, d'un "Témoin" qui, enfin, lui permettra de voir

celui qu'il n'a pu jusqu'ici qu'interpeller (19,25-27). Mais l'ultime possibilité d'une résurrection, cela doit être souligné, est esquissée ironiquement par Job contre son Dieu *et* au nom de sa promesse ; la résurrection est invoquée soit par dérision (tu viendras, mais trop tard, alors que j'aurai disparu : 7,21), soit par défi (grâce à mon Intercesseur auprès de toi, je te verrai : 19,26b). Mais dans les deux cas, le "Témoin" intervient comme le garant d'un désespoir surmonté contre Dieu, en dépit de son silence, mais au nom de sa fidélité; en aucune façon, Dieu est remplacé par un Autre. Il faut tenir le paradoxe jusqu'au bout : il n'y a pas d'autre recours contre Dieu que Dieu lui-même; et ce recours n'est jamais instrumentalisé. Job, contre Dieu, ne dispose que de son désespoir, tout comme Jésus ne trouve sur la croix que le Psaume 22 à invoquer en mémoire de la foi traditionnelle, en contemporanéité – dirait Kierkegaard – avec l'humble croyant commun du passé.

Archétype ou figure ?

Parler, comme je l'ai fait, de la "figure" de Job chez Bloch n'est à vrai dire pas tout à fait exact. En effet, il emploie curieusement à plusieurs reprises dans le livre qui nous occupe le terme d'archétype, et notamment d'"archétypes de la liberté" (*Freiheits-Archetypen*, 315). Son interprétation de Job n'est pas sans présenter certaines analogies étonnantes avec celle de Jung dans la *Réponse à Job*[10], ce qui est d'autant plus frappant que Bloch, dans son *Principe Espérance*, critique à plusieurs reprises la notion jungienne d'archétype[11]. Il y a incontestablement chez Bloch un certain progressivisme de la connaissance, qui n'est pas sans rappeler Hegel. Nous sommes ainsi les héritiers d'un archétype (le révolté), qui se transforme dans la conscience historique et se dépasse en un principe (le messianisme hors de Dieu). Le sens de l'archétype se trouve dans son propre dépassement. Mais ce château de cartes, fondé sur l'idée de progrès, est-il soutenable aujourd'hui ? La logique de la figure n'est-elle pas tout autre ?

Certes, quelque chose se cache dans toute figure, et notamment son caractère de potentialité; mais ne faut-il pas conjoindre à une réflexion sur le *Tendenz-hafte* des figures, une réflexion sur leur réalité ? Dans toute

[10] Paris 1964 : dans le livre de Job, Yahvé reconnaîtrait indirectement "que l'homme Job lui est moralement supérieur", p. 104. Et encore : "Sa créature L'ayant dépassé, Yahvé Se doit de Se renouveler", p. 105. Job aurait donc discerné "l'antinomie intérieure de Dieu" entre sa toute-puissance et son amour, p. 46.

[11] *Principe Espérance I*, *op. cit.*, p. 80-84 et 193-201. Il est dommage que Bloch n'ait pas repris dans *Atheismus* ses développements sur le *Leitbild* (qu'il faut traduire par "image directrice" ou "accompagnatrice" et non pas par "image idéale", p. 114) dans le beau passage sur le rêve éveillé du *Principe Espérance I*, p. 99-142. Job est une figure directrice, régulatrice; mais est-ce un archétype ?

figure, il y a de l'indépassable et je ne suis pas sûr que Bloch rende justice à ce nœud compact du sens donné et qui se donne dans la manifestation, pour moi, de la figure. La révolte de Job n'est pas dépassable, parce que la souffrance du Christ en croix est récapitulative de toutes les souffrances. En Christ se révèle une fois pour toutes, se manifeste tout ce qui était et demeure caché dans les figures historiques. Et ne nous faut-il pas chercher dans cette récapitulation christique de toutes les figures la raison profonde de leur caractère existentiel absolu?

En définitive, ce qui me manque chez Bloch, ce n'est pas Dieu, c'est Job. Job comme "subjectivité infinie", existence irremplaçable, particulière, non interchangeable me paraît se dissoudre dans un "principe" de dépassement continuel et sans fin. Or, plus Dieu est Dieu, plus Job est Job et plus la question du mal demeure – non seulement comme "pas encore", mais comme radicalité récurrente, comme question et comme horizon. Est-il suffisant de nous restituer la figure sans ce qui la fait exister? *Le* messianique, *das Messianische* (317), sans son partenaire? Job, sans Job?

La mémoire est-elle seulement "héritière de"? N'est-elle pas aussi contemporanéité, résurrection? Tout mouvement historique profond n'est-il pas plus qu'une simple "reprise"? N'est-il pas d'abord appropriation absolue, foi, naïvité seconde gagnée contre le scepticisme? Vouloir sauver les prophètes en contournant l'objet de leur foi messianique ne revient-il pas à les exécuter tout aussi sûrement que la pensée des Lumières, que l'on s'efforce par ailleurs de surmonter? Vouloir sauver Müntzer en dépit de sa foi apocalyptique, comme chez Engels notamment, n'équivaut-il pas à l'éliminer aussi sûrement que les Princes? Vouloir sauver Job contre Job, ce "poète de l'existence", selon la belle expression de Samuel Terrien, n'est-ce pas finalement prendre congé de la *poiêsis* et donc ôter au sel toute sa saveur?

Certes, il y a quelque chose de grand dans le correctif que Bloch cherche à apporter aux principes des Lumières; sa lutte contre ce qu'il nomme le "matérialisme mécanique" (316) est vive; il veut retrouver, contre le positivisme et le naturalisme du dix-neuvième siècle (315), le vieux fond refoulé du socialisme utopique – au nom même du marxisme de Marx. Mais cette opération de révision est-elle possible en gardant le même outillage? Une critique interne du marxisme, pris à revers en quelque sorte par le biais de l'attente toujours en quête de son accomplissement, est-elle possible sans changer de philosophie?

Révolte et acceptation de la création

Une dernière difficulté se présente au sujet de la création, quand, à la fin du livre de Job, Yahvé oppose au révolté la manifestation ironique du mystère de sa création "pour rien". Roland de Pury avait naguère relié très

justement l'ironie de cette "réponse", fondée sur la gratuité de la création, sur son être-là, à la question du "conte folklorique" du début: "Ton serviteur Job te sert-il pour rien?" [11 bis] Notre insatisfaction bute toujours sur la réalité de la création et l'utopie n'est-elle pas une vaine prétention de mordre sur ce granit? Job finit bien par se soumettre; sa soumission est, je dirais, démocratique: il n'est pas plus malin que les autres; tout comme chez Elie, l'aveu réapparaît: je ne suis pas *meilleur* que mes pères. Bloch pense que les derniers chapitres du livre font revenir une notion "naturelle" de Dieu, le *Deus sive natura* de Spinoza (155), une sorte de théophanie "antitéléologique", absurde et inhumaine. Je ne le pense pas. Car ce n'est pas une "réponse" qui apparaît ici, mais une question subtile posée au révolté: ta subjectivité tient-elle compte de l'objectivité du réel? Pour changer le monde, il faut en connaître les lois et s'y soumettre; et il faut le faire, non pour apaiser ou faire taire la résistance, mais pour la tremper au feu du principe de réalité, pour mieux l'équiper à affronter les puissances.

"'"Ecoute-moi", disais-je, "à moi la parole,
je vais t'interroger et tu m'instruiras".
Je ne te connaissais que par ouï-dire,
maintenant, mes yeux t'ont vu" (40,4-5).

Bloch pense qu'il y a dans cette scène le retour d'un conformisme très *kirchlich*, où reviendrait au galop "le modèle de la soumission" au Maître (*Ergebungs-Vorbild*, 160) que le poète avait voulu mettre en question. Mais je ne pense pas que Bloch rende ici justice au texte. Le silence de Job équivaut à une suspension de la révolte, quand le révolutionnaire doit, pour poursuivre, écouter la voix du monde et prendre en compte la leçon de la nécessité; il faut savoir mesurer, c'est la sagesse de Job et du chapitre 38, les dimensions du combat et prendre la mesure de la démesure, si l'on veut transformer le monde. La Vision n'est-elle pas une invitation à accepter la réalité? N'est-elle pas le correctif à apporter soit à une Parole subjective, pur Désir de transformer un monde inentamable, soit à une Utopie toujours potentielle, jamais réelle?

Certes, il n'est pas question d'éluder l'aspect prométhéen de Job, entrevu profondément par Bloch, ni surtout de revenir sur le fait que Job, en provoquant son Dieu, critique le monde de son Dieu et rêve d'un monde autre. *Er träumt ausser* (148). Toute révolte implique un projet et Job se rebelle autant contre le silence de son Dieu que contre le silence rencontré par l'injustice du monde. Il y a dans le livre toute une critique des conditions de ce monde et Job, implicitement, se fait aussi le porte-parole des opprimés, car il inclut sa détresse existentielle dans la détresse d'un monde (*Elend der Welt*, 163) qui *devrait* être autre pour être le monde de Dieu. Ce serait retomber dans une sous-apologétique pseudo-

[11 bis] R. DE PURY, *Job ou l'homme révolté*, 4e éd., Genève 1967, p. 42 s.

théologique que d'émousser cette pointe et "d'éreinter" une fois de plus l'espérance humaine. Bloch est indispensable à tous ceux qui cherchent avec raison à situer la révolte de l'individu au sein de la collectivité; toute souffrance, au fond, qui n'est pas représentative d'une détresse collective et globale n'est pas encore une vraie souffrance, mais seulement un narcissisme pseudo-chrétien.

Pourtant, Bloch a-t-il raison de tendre la dialectique du créé et du nouveau au point de rompre l'unité de Dieu et d'opposer le Dieu de la création, dont Job douterait (145), au Dieu de la moralité, au "Dieu idéal" (134) de l'utopie? Bloch considère, en effet, que la création et l'apocalypse sont "deux principes opposés dans la Bible" (59-64) et il est caractéristique de le voir interpréter la protestation prophétique de l'Ancien Testament à l'aide de la phrase d'Ivan Karamazov: "Je crois en Dieu, mais je refuse son monde" (143 s). C'est là qu'est finalement le débat... entre Dieu et Job. Or, dans cette affaire, tout se passe comme si Bloch, curieusement, avait choisi Dieu contre ce monde-tel-qu'il-est. Mais la leçon ultime du livre de Job n'est-elle pas que l'on ne peut accepter Dieu sans le monde, bien plus: que ce monde reste le monde de Dieu malgré le mal et que la foi tient tout entière dans cette confession de la fidélité de Dieu à ce donné du monde? N'y a-t-il pas dans le livre une critique subtile d'une foi qui ne serait fondée en définitive que sur le *ressentiment* contre ce monde? La foi serait dès lors cette force qui transforme le monde, mais sans en avoir honte, et qui endure la réalité devant Dieu, mais sans s'évader de la dureté du réel [12].

Derrière la question de la création, enfin, se pose la question de l'institution. Bloch ne cesse de pourfendre, notamment dans "la scène du conformisme", ce qu'il nomme la *kirchenchristliche Harmonisierung* (156). Tout au long du livre court l'opposition entre création et utopie, Bible des oppresseurs et Bible des opprimés, idéologie des Maîtres et protestation des pauvres. Job est le prototype de la contestation de tout cléricalisme fondé sur une idéologie de la domination et de la censure. Mais n'y a-t-il pas dans cette polémique quelque chose d'un peu facile – et d'un peu idéaliste? Car à quelles institutions correspond ce que Bloch appelle "la fidélité utopique" (54)? La notion de fidélité n'implique-t-elle pas l'édification de modèles institutionnels crédibles, vivables, qui, même provisoires, attesteraient notre sérieux dans la longue marche vers l'utopie? Ne manque-t-il pas à la moralité blochienne, comme à celle de Kant, une réflexion positive sur la corporéité, qui ferait la liaison entre l'idéal et l'histoire? C'est la question que nous devons nous poser après mai 1968, année où symboliquement le livre parut.

HENRY MOTTU

[12] Cf. la belle méditation sur le Psaume 22 et la figure de Job de Marc FAESSLER, "Trace de Dieu: le silence", dans *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève), 25, septembre 1973, N° 4-5, p. 5-18.