Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 15 (1965)
Heft: 5

Artikel: L'espérance selon Ernst Bloch
Autor: Furter, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380842

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: 13.12.2025

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

L'ESPÉRANCE SELON ERNST BLOCH

Peu de figures contemporaines incarnent avec autant de noblesse et de profondeur les contradictions de la condition humaine contemporaine que le philosophe allemand Ernst Bloch, qui, avant de méditer et d'élaborer la catégorie de l'espérance en fonction des nécessités de notre temps, a su faire de sa longue vie un témoignage incessant d'une espérance concrète pour et dans le XXe siècle, qu'il a vécu jusqu'à la lie.

Né en 1885 à Ludwigshafen, en plein milieu ouvrier, Ernst Bloch découvrit simultanément les perspectives et les impasses de la civilisation industrielle. Convaincu de la nécessité d'une révolution socialiste, il s'opposa très tôt au militarisme de l'Empire prussien. En 1914, il choisit par conséquent l'exil, non pour échapper à la guerre, mais pour préparer l'après-guerre. Quelques-uns de ses amis formeront plus tard le fameux groupe dadaïste de Zurich ; lui-même préférera une attitude de franc engagement politique, puisqu'il collabora régulièrement au journal anti-impérialiste des exilés : la *Freie Zeitung* publiée à Berne pendant toute la guerre et jusqu'en 1919. La défaite allemande éveille en lui la première grande espérance de sa vie, espérance qu'il manifeste publiquement en soutenant que la déroute allemande ne peut être que l'occasion pour ce peuple de réfléchir à ses erreurs historiques et de s'engager dans la construction d'une nouvelle société (5). L'échec de la gauche libertaire lors de la rébellion spartakiste, sauvagement réprimée, suivi du lent pourrissement de la démocratie de Weimar, réduisent progressivement son espérance à des espoirs, sans pour autant diminuer son opiniâtreté à lutter.

En effet, après le militarisme impérialiste, c'est un nouveau péril qu'il s'agit de combattre : l'alliance de la bourgeoisie allemande avec le national-socialisme. Outre ses travaux scientifiques consacrés à une nouvelle interprétation de l'utopie (6), en 1923, et à la pensée théologique de Thomas Münzer — l'inspirateur de la Révolte des

Paysans — en 1921 (12), Ernst Bloch dénonce en 1924 déjà Hitler et ses condisciples (20, p. 31). Cette lutte ouverte contre le totalitarisme nazi prend une allure toujours plus dramatique et, en 1933, déchu de la nationalité allemande, Ernst Bloch quitte l'Allemagne une seconde fois pour l'exil. Il publie tout d'abord en Suisse un recueil d'articles qui, dans la pensée de son auteur, en 1934 (13, p. 20 ss) dévoilent les ambiguïtés et les contradictions d'une époque de transition où la révolution est encore en gestation et qui, trente ans plus tard, dans une postface à une nouvelle édition (13, p. 212 ss) doivent démasquer les mystifications d'une révolution qui, à l'Est, est encore prise dans les rets d'un sot dogmatisme et qui, à l'Ouest, ne prend pas encore corps faute d'une vision optimiste et engagée vers le futur.

Son exil le conduit en 1938 aux Etats-Unis où il se remet à espérer concrètement ; où il recommence à construire un après-guerre. Il fonde avec ses amis, dont B. Brecht et Th. Mann, l'*Aurora Verlag* au titre bien symbolique. Mais Ernst Bloch se consacre surtout à la préparation et à la rédaction d'une œuvre monumentale dédiée à la catégorie de l'espérance : *Das Prinzip Hoffnung* (7). La première édition en sera publiée en 1956, bien qu'elle fût déjà achevée en 1948. Après la deuxième guerre, Ernst Bloch place à nouveau son espérance dans l'Allemagne de l'après-guerre, en particulier dans la DDR. Il accepte une chaire de philosophie à l'Université Karl-Marx de Leipzig, après avoir refusé avec éclat une même chaire à l'Université W. Goethe de Francfort-sur-le-Main. Le choix est de nouveau symbolique, mais va le conduire à une nouvelle épreuve. Ernst Bloch en effet n'a pas diminué son impétuosité critique, ni sa tendance à quêter la vérité malgré les censures et les interdits. Loin d'être un « philosophe de parade » comme l'anticommunisme voudrait qu'il le fût (20, p. 2), Ernst Bloch fait de sa chaire une source de perpétuelle inquiétude pour les dirigeants de la DDR. Il devient la bête noire des philosophes officiels qui lui jettent en 1959 la suprême injure — en fait l'hommage le plus sérieux qu'on pouvait lui rendre — : il est suspendu parce qu'il « pervertirait la jeunesse ». Ernst Bloch s'est cependant trompé en sous-estimant l'inertie des institutions politiques et la puissance de la bureaucratie du parti (25, p. 90 ss). De plus en plus isolé, ses élèves sont arrêtés ou s'enfuient dans les zones occidentales. Bien que les hommages douteux succèdent aux douches froides, Ernst Bloch en 1961 choisit une fois de plus l'exil. Actuellement, il prépare l'édition de ses œuvres complètes chez Suhrkamp Verlag, tout en donnant des cours à l'université de Tubingue. Malgré ses 80 ans, il maintient son étonnante vivacité, défendant son espérance, qu'il placerait aujourd'hui moins en Europe que dans le surgissement du Tiers-Monde où sa pensée, d'ailleurs, non seulement rencontre

une situation idoine, mais un singulier écho. Et, il n'y a peut-être rien de plus significatif de cet homme singulier que de le voir, à la fin de sa longue vie, méditer une fois encore sur la formule « Incipit Vita Nova » (15, II, p. 151-170).

* * *

L'idée d'Ernst Bloch que le philosophe dépiste les « traces » — ces « Spuren » qui désignent un de ses plus beaux recueils d'essais (11) — de l'espérance, est non seulement centrale dans sa pensée, mais elle imprègne jusqu'au style de sa prose, une des plus singulières de l'Allemagne contemporaine. En effet, le mouvement de sa prose révèle une constante préoccupation de faire surgir ce qui est caché, de faire saillir l'étrange du quotidien, de rendre l'insoupçonné, au point que certains critiques, surtout les communistes orthodoxes, ont dénoncé son œuvre comme le produit d'un mysticisme abscons. Ernst Bloch serait pour eux un mystique sans vocation religieuse précise, un prophète hébraïque qui aurait échoué dans sa quête de l'Absolu et se serait rabattu sur le communisme afin de concrétiser une espérance si diffuse qu'il n'arrivait plus à la saisir. Il est vrai que cette œuvre est curieusement ascientifique et fort loin de certaines normes positivistes à l'honneur en l'Académie soviétique. Elle est proche de ce « romantisme révolutionnaire » que défend H. Lefebvre (24) avec qui Ernst Bloch partage une commune admiration pour la musique.

Il est significatif, et même compromettant pour cette critique, qu'au cœur de la première interprétation qu'Ernst Bloch donna de l'utopie, se profile une « philosophie de la musique » (6, p. 47 ss) selon laquelle la musique est le moyen d'une synthèse transcendantale — l'expérience, dans l'intimité de l'auditeur, d'un ineffable mouvement ; une approche infinie d'un absolu suggéré, mais jamais totalement présent. Cependant il nous paraît dangereux, et injuste, d'hypertrophier une interprétation somme toute provisoire, surtout dans une pensée sans cesse en mouvement. En effet le même thème reviendra à la fin de son « Principe d'Espérance » (7, p. 1248 ss) mais avec une nouvelle connotation importante. La musique reste, sans aucun doute, une des manières pour l'homme de se rendre présent le « Suprême Bien » absent, mais espéré. Elle n'est cependant plus le moyen d'une expérience de l'ineffable ; la musique s'impose à nous maintenant avant tout par des *œuvres*, des créations *humaines*, profondément *sociales* qui rendent l'impossible possible. Le poids de l'interprétation ne repose plus sur l'expérience de l'auditeur où l'homme se recueillerait dans l'intériorité, dans une « Geborgenheit » qui rapprocherait Ernst Bloch de O. F. Bollnow (19), mais sur

l'objectivité de la création humaine de signes sur lesquels l'homme appuie son cheminement. La musique propose moins une communion, qu'une intelligence d'une création qui ordonne le temps vers un futur aux multiples possibilités. La musique promet, ouvre l'horizon, témoigne à l'homme de l'espérance concrète ; en particulier dans l'œuvre de Beethoven qu'Ernst Bloch cite souvent, car il fut le musicien qui a le mieux prévu et annoncé « l'aube de l'Humanité » (7, p. 1266).

Ce qui est vrai pour la musique est encore plus juste du style d'Ernst Bloch. Loin d'être une tentative obscure d'évoquer l'indicible, chaque œuvre de Bloch se développe et se structure selon un mouvement de spirale. Chacun de ses textes part de courtes propositions, étranges et étonnantes à première lecture. Peu à peu, le cercle s'élargit, l'interprétation nous entraîne dans un mouvement de découvertes de plus en plus vastes, d'analyses de plus en plus profondes, de manière à nous aider à percer ce qui semblait à première vue un mystère, un secret. Ce style n'est donc pas ésotérique puisqu'il conduit le lecteur à toujours mieux pénétrer un thème et le laisse à la fin de l'ouvrage prêt à méditer et à prolonger par ses propres réflexions les amorces d'Ernst Bloch. Chaque œuvre est donc un fragment d'une philosophie qui « s'essaie » (15, p. 9), qui passe d'hypothèses en hypothèses de manière à « provoquer » sans cesse le lecteur et à le rendre toujours plus critique et plus créateur (15, p. 71 ss.). Le style d'Ernst Bloch est moins obscur qu'astreignant. Il oblige le lecteur à une attention et une patience, ce qui est le propre, me semble-t-il, d'une œuvre qui se veut avant tout témoignage et non apologie. La lecture d'Ernst Bloch est une expérience de l'espérance comme certitude d'une solution toujours possible, mais jamais complètement dominée.

On comprend que ce style soit dominé par l'humour. En effet, une pensée qui chemine sans cesse, qui s'élève en un mouvement de spirale, qui se veut inquiète et provocante, ne doit, sous aucun prétexte, se réifier jamais ; jamais elle ne peut cristalliser l'attention du lecteur sur un objet ; ou l'induire à une idée toute faite. Toujours elle provoquera chez le lecteur un sentiment de distance afin qu'il se sente autre à chaque page et en chemin (7, p. 1034). Cette distance, qui est provoquée par le merveilleux dans la poésie populaire, par la multiplicité des significations dans la poésie littéraire, se marque philosophiquement par l'étonnement devant la multiplication des possibles, par la découverte de nouvelles dimensions que l'espérance humaine donne au monde, par la richesse des interprétations de la réalité (7, p. 507 ss). Ainsi Ernst Bloch cherche-t-il à donner à son lecteur cette légèreté sérieuse dont tant de philosophes modernes depuis Kierkegaard et Nietzsche ont redécouvert la valeur et que

Kostas Axelos, dans sa thèse sur Karl Marx (2, p. 177) proposait comme le but final de l'activité proprement humaine : le libre jeu de l'activité humaine, dans et par lequel l'homme peut enfin reconquérir la joie d'exister. C'est alors que l'homme peut jouir de ce moment sublime que Faust, selon Goethe, espérait et attendait : « Verweile, du bist doch so schön ! » (Demeure, tu es donc si beau). C'est vers cette conquête du « Suprême Bien » que tend le mouvement du style d'Ernst Bloch.

* * *

Si l'œuvre d'Ernst Bloch est fort peu marquée par l'esprit scientifique, elle est loin d'être une rêverie. Sans cesse, Ernst Bloch se réfère aux œuvres de civilisation et appuie son argumentation sur une réflexion critique de la tradition philosophique.

D'une part, il puise ses arguments dans une immense et profonde culture personnelle. Ce qui lui permet d'écrire avec autant d'aisance que de profondeur sur une chanson de B. Brecht (10, p. 220 ss), un opéra de Mozart (10, p. 97 ss), l'œuvre de Wagner (10, p. 104 ss), la signification philosophique du roman policier (10, p. 37 ss), ou sur la rencontre entre l'homme et la première locomotive à vapeur (11, p. 207 ss).

D'autre part, il n'ignore aucun problème du passé, pour hétérodoxe ou méconnu qu'il puisse être. Nul ne songe moins que lui à négliger ou à supprimer le passé pour mieux se sentir à l'aise dans la modernité. Il n'a pas besoin de nier la tradition pour se sentir moderne. Au contraire. C'est par une lecture attentive et critique du passé et un déchiffrement des secrètes sentes de l'histoire de l'humanité qu'il peut rénover pour mieux innover. C'est par une constante méditation sur le passé qu'il en arrive à croire au futur de l'humanité. Cette lecture est fortement critique, car elle est motivée par la situation présente de notre temps et par l'imminence du futur. Aussi certains auteurs obligés du programme passent-ils au second plan ; d'autres, que l'historien n'arrive que difficilement à placer dans l'évolution de la pensée occidentale, sont à nouveau éclairés et prennent un singulier relief. C'est ainsi qu'Ernst Bloch évite aussi bien de traiter l'histoire de la philosophie comme un passé scandaleux, que l'avènement du marxisme supprime et élimine à jamais, qu'il ne s'embarrasse d'une culture philosophique, qui n'est souvent qu'un digne prétexte pour certains philosophes de fuir leurs responsabilités présentes.

* * *

Si l'espérance d'Ernst Bloch s'appuie ainsi sur le passé philosophique, ramassé dans une vision toujours plus ouverte vers le futur

de l'humanité, elle trouve d'autre part ses racines dans une série d'analyses de la condition humaine que recueille le « Principe d'Espérance » (7). Cette somme accumule en effet toute une série d'analyses anthropologiques qui s'entrelacent à l'analyse ontologique, mais que nous distinguons pour mieux en dégager la richesse.

Une des racines de l'espérance plonge dans le sentiment de la faim. La faim, phénomène universel et qui marque les préoccupations du XXe siècle — le regretté Pandit Nehru n'avait-il pas noté que « si la faim est aussi vieille que l'humanité, sa prise de conscience par l'humanité est le fait du XXe siècle » — n'est pas seulement un fait socio-économique, c'est une des caractéristiques de l'anthropologie. L'homme en prenant conscience de *sa* faim se comprend immédiatement comme un être à qui manque l'essentiel et qui est, par conséquent, projeté vers un futur, toujours renouvelé où il a la certitude qu'il pourra se satisfaire. Il se comprend comme un être de carence, imparfait et inachevé et comme un être qui peut se nourrir, qui pourrait se nourrir mieux par son activité. L'espérance est ainsi intimement liée à la conscience de la faim. Cette prise de conscience expose l'homme et le projette vers un travail qui prend immédiatement des dimensions sociales. Elle est donc enracinée au cœur de l'existence quotidienne bien qu'elle n'ait jamais été relevée par les philosophes pré-marxiens. Il est d'ailleurs impressionnant, à lire E. Bloch, de voir combien la philosophie occidentale a souvent passé à côté des problèmes concrets (7, p. 360).

La faim humaine, outre sa dimension corporelle et physiologique, caractérise aussi la vie spirituelle et intellectuelle. L'homme désire non seulement manger, il désire aussi un futur meilleur qui englobe une infinité de désirs particuliers. Cette possibilité humaine de désirer s'exprime selon Ernst Bloch, par le « rêve éveillé » (Tagestraum). E. Bloch, qui se méfie de la psychanalyse en bon marxiste, distingue soigneusement entre le « rêve éveillé » et le rêve nocturne (7, p. 8 ss). Le premier tend vers le futur, vers ce qui n'est pas encore. Il peut donc être réalisé et par conséquent il enrichit et nourrit l'espérance humaine en l'amenant « au front » de l'existence. Au contraire, le rêve nocturne lie l'homme à son passé et, dans la pensée de Jung surtout, bloque l'espérance (15, p. 124). Par-delà le besoin inassouvi de la faim (Trieb — 7, p. 54), le « rêve éveillé » est la source prolifique des espérances humaines. Sans lui, ni le dynamisme de la passion (7, p. 78), ni l'anticipation de l'attente du désir (7, p. 88) ne pourraient prendre corps. Or ces trois instants : l'éveil du désir, l'animation vers le futur par la passion et l'attente du Bien suprême qui satisfera, définissent la « tendance », c'est-à-dire l'espérance telle qu'elle est vécue par l'homme tout entier. Cette définition de l'homme « comme être de tendances » a été évidemment longuement critiquée

par les auteurs orthodoxes et surtout par J. H. Horst (18, p. 245-352) parce qu'elle n'est pas conforme à l'enseignement canonisé de Pavlov et parce qu'elle fait la part belle à la subjectivité et à la création humaines. Mais le désir comme tendance devient par la réflexion « le père de la pensée » (7, p. 1018). Il s'établit un rapport dialectique entre le désir et sa réflexion. Comme la réflexion à son tour informe le désir, l'oriente dans le temps et l'enrichit par l'imagination, l'homme n'est pas seulement l'objet ou la victime de ses désirs — qui eux-mêmes seraient les simples reflets de la situation sociale et économique — mais le sujet de son devenir.

E. Bloch dans « Le Principe d'Espérance » (7, p. 49-1088) développe toutes les possibilités de l'imagination créatrice dans le temps et dans l'espace. Il contribue ainsi de façon décisive à briser les barrières que l'orthodoxie marxiste, depuis Engels, avait dressées contre les pouvoirs de l'imaginaire [1].

Cependant, pour E. Bloch, le XXe siècle a modifié de fond en comble la problématique de l'utopie. Si tous ces cheminements nous conduisent régulièrement au XXe siècle (7, p. 523 ss, 823 ss, 924 ss, etc.), si le XXe siècle s'impose comme le siècle de l'utopie concrète, c'est que les hommes y ont inventé la planification. Dire que le XXe siècle est le siècle de la technique est insuffisant. D'une part, et les rappels historiques le démontrent, la technique a toujours existé. D'autre part, la mentalité moderne est loin d'être à la hauteur de ses propres instruments (10, p. 166). Il y a une forte discrépance entre les possibilités du siècle et l'attitude d'angoisse, typique d'une infinité d'intellectuels devant ces infinies possibilités. La marque du XXe siècle serait donc de pouvoir, savoir et vouloir planifier ; d'être le siècle de la « prospective », comme le dirait G. Berger. Par la planification, les hommes peuvent envisager un phénomène dans toute son ampleur et dans son développement temporel ; ils peuvent agir concrètement sur les dimensions spatiales et temporelles de chaque possible ; ils font du temps, après l'espace, « le champ des possibilités » (15, p. 201 ss).

Mais n'est-ce pas là un hommage indirect du communiste E. Bloch à la personne totalitaire de Staline et à ses fameux plans quinquennaux ? Nullement, car E. Bloch démontre que la planification n'est pas une entreprise totalitaire, mais une totalisation en cours et aux perspectives lointaines, qui se diversifie dans la pluridimensionnalité et la pluralité des temps économiques et sociaux.

[1] Ce problème fera l'objet d'une étude intitulée « Utopie et marxisme dans la pensée d'E. Bloch », à paraître dans les *Archives de sociologie religieuse*, Paris, 1964/18, et qui sera accompagnée de la traduction d'un fragment de l'œuvre d'E. Bloch.

Au contraire de ce que suppose naïvement le libéralisme, la planification n'envisage pas l'homme comme objet, et parfois comme victime, de ses projets, mais justement comme le sujet d'une transformation réelle du monde, alors que le libéral, justement, n'envisage qu'une transformation abstraite, donc illusoire et trompeuse. L'objection typiquement libérale d'une suppression de la liberté individuelle, disparaît dans l'intégration de l'action personnelle à la planification.

Néanmoins, même s'il est possible au philosophe de dégager la marche victorieuse de l'espérance dans l'histoire de notre monde, il serait présomptueux d'en imaginer l'évolution de façon linéaire. Le progrès humain suit des voies tortueuses (15, p. 161 ss). L'histoire des mythes suffirait à nous le rappeler : l'histoire n'avance pas toujours en ligne droite, elle doit se reprendre souvent pour mieux réussir. Ainsi les mythes religieux abondent où s'expriment la révolte prométhéenne, les signes du renouveau, les douleurs de l'enfantement d'un monde nouveau (7, p. 1299 ss). Cette tension éclate cependant dans le christianisme (7, p. 1323 ; cf. aussi 27).

La résonance de la Résurrection donne à l'Apocalypse juive une dimension toute nouvelle. « La Bonne Nouvelle n'est plus prêchée aux morts, mais aux vivants » (7, p. 1490). Le christianisme, pour Ernst Bloch, est un avènement qui a modifié profondément l'histoire de l'humanité. Il a radicalisé l'espérance diffuse dans les mythes en une prédication révolutionnaire qui vise à changer totalement le monde dans son historicité. La croyance au Christ n'est pas un nouvel avatar de la foi en l'Eternel Retour, mais une volonté ferme de manifester radicalement, dans ce monde-ci, le Royaume. La foi chrétienne n'est pas illusoire, car la Résurrection n'est pas mythique, mais un événement dans le temps (7, p. 1458 et 1463). Dans la Bonne Nouvelle que le Fils de Dieu, l'homme, est ressuscité, c'est le Dieu-Père, paternel et paternaliste, éternel et immobile, qui cède la place au Dieu-Fils, incarnation de l'espérance et dont le Paraclet va sans cesse témoigner (7, p. 1493 ss). Ernst Bloch n'a cependant pas accepté cette Bonne Nouvelle. Il le prouve en historicisant le christianisme qu'il place après les mythes, mais avant l'islam. Ce retrait surprenant, pour qui lit seulement le « Principe d'Espérance », s'explique par une profonde déception et le refus du christianisme contemporain.

Le contenu profondément révolutionnaire et radicalement neuf du Christ ressuscité a été peu à peu abandonné par le christianisme historique. En particulier saint Augustin, en distinguant les deux Royaumes, a irréalisé la dimension révolutionnaire et concrète de la foi apocalyptique, permettant à l'enseignement officiel de justifier le désordre établi, et contraignant la théologie révolutionnaire à

choisir les catacombes des hérésies et de l'hétérodoxie (cf. 27). Cette rupture, totale mais non haineuse, avec le christianisme, n'est pas récente. Elle exprime déjà dans la deuxième œuvre d'Ernst Bloch, celle où il a étudié la figure tragique de Thomas Münzer, « le théologien de la Révolution » (12), que Luther a froidement et honteusement sacrifié pour la plus grande gloire de la Réforme.

Thomas Münzer (vers 1490-1525) est une figure si complexe et significative qu'il vaut la peine que nous nous arrêtions sur cette thèse longtemps négligée, par honte ou par haine — le travail d'Ernst Bloch est la première monographie allemande depuis 1842 ! — Th. Münzer est aujourd'hui souvent cité, en particulier parce que Frédéric Engels a écrit à son sujet les pages les plus surprenantes et audacieuses des études marxistes sur la religion (22, p. 86-93).

Pour E. Bloch, Th. Münzer nous intéresse pour deux raisons : d'une part parce qu'il nous mène à la limite de l'incarnation historique de l'espérance révolutionnaire ; d'autre part comme théologien de la Révolution, comme l'auteur qui a le mieux interprété le message de la Bonne Nouvelle.

Dès son origine, les malheurs s'accumulent sur Th. Münzer : son père a été pendu et il appartient au petit peuple. Malgré ses succès de prédicateur, qui lui vaudront la jalousie de Luther, Th. Münzer mène une vie errante de prophète, radicalisant toujours davantage ses positions politiques, car il est persuadé que le Royaume est là (12, p. 71 ss). Il rompt avec Luther, lorsque celui-ci ne peut admettre une identification avec les paysans révoltés et préfère se replier sur les puissants. Th. Münzer voit dans son identification politique avec les misérables une valorisation de la religion populaire contre le traditionnalisme luthérien (23, p. 12) et une manifestation concrète de la fraternité évangélique (12, p. 130 ss.). Il organise la rébellion. Il semble même qu'il ait pensé à une forme non-violente et pacifiste d'opposition (3). Mais il est dépassé par les événements, par les alliances des paysans avec la petite noblesse, et, après le désastre de Frankenhausen, il sera exécuté. On a voulu expliquer cette action en recourant à la pathologie psychologique et sociale et, pour un interprète moderne, Th. Münzer est simplement un déséquilibré, une espèce de « Führer » d'avant la lettre (19, p. 243 ss). E. Bloch réfute cette opinion en analysant soigneusement les caractéristiques psychiques de son héros (12, p. 103 ss). Il démontre au contraire qu'il n'a été que l'étincelle qui provoqua l'explosion. Il constitue, comme F. Engels l'avait vu (22, p. 92), le modèle du héros tragique.

Mais Th. Münzer n'est pas seulement une figure tragique qui est « irrémédiablement perdue » (F. Engels) : « si les morts reviennent toujours » (12, p. 9), ils reviennent en nous rappelant à leur œuvre. La théologie-révolution de Th. Münzer s'organise autour d'une

réflexion sur la foi. La foi pour Th. Münzer (12, p. 204 ss et cf. 27, p. 112) est une foi totale qui englobe l'homme entier dans une action en faveur de l'irruption du Royaume dans ce monde-ci. Il s'oppose donc à Luther, à qui E. Bloch reproche une attitude de théologien-tranquille (12, p. 121 ss et 143 ss) qui le conduit à une vision passive et pessimiste de l'action humaine. A quoi H. Birnbaum ajoute (4) que l'individualisme de Luther l'empêchait de comprendre quoi que ce soit au millénarisme comme mouvement religieux. Mais Th. Münzer ne s'oppose pas seulement à Luther. Il rejette aussi le conception petite bourgeoise d'un Zwingli pour qui l'action de l'homme s'exprime par l'épargne et la thésaurisation (12, p. 35 s.) et même à celle de Calvin, plus proche de lui cependant (12, p. 137 ss), parce qu'il réduit l'action humaine à une capitalisation et succombe au fétichisme de l'argent. Ni l'épargne, ni le succès des affaires ne peuvent le satisfaire. Ce qu'il prêche, c'est une relation solide entre la foi et l'action sociale où le travail apparaît comme l'instrument de libération de l'homme (12, p. 210 ss.). A cette théologie du changement social et du travail, s'ajoute enfin une théologie du temps considéré comme l'occasion pour l'homme de lutter par l'attente active. Le temps est donné à l'homme pour qu'il s'y perfectionne en se reprenant sans cesse contre le désespoir (p. 313 ss) : « diminui ut crescat ». Ainsi la foi ne doit ni s'intérioriser comme dans ce qui sera le piétisme, ni s'irréaliser comme dans ce qui fut le mysticisme, mais œuvrer en faveur du 3e Royaume qui, après ceux du Père et du Fils, sera celui du Saint-Esprit : « le Royaume de Dieu sur la terre » (12, p. 238). La foi est donc essentiellement objective (12, p. 215).

Cette théologie annonce K. Marx (12, p. 239) dans une grandiose vision : car « ce monde de la foi aspire vers l'aurore de l'Apocalypse et justement par l'Apocalypse elle y gagne son ultime mesure, le principe métapolitique, métareligieux même de toute révolution : l'irruption de la liberté des enfants de Dieu. Mais comme le dit E. Bloch en conclusion : « laissons maintenant les morts en arrière et regardons vers l'avenir. »

* * *

Or cet avenir n'est pas aussi clair qu'on pourrait l'espérer. E. Bloch en a fait l'expérience. Sans cesse, son analyse nous a rappelé l'ombre de la mort, de la nuit, du néant et on pourrait même dire que son apport au marxisme est justement une constante réflexion sur la possibilité de l'échec.

Cette possibilité de l'échec — que nie justement l'orthodoxie marxiste pour qui tout se justifie — trouve sa première explication

dans la pluralité des temps. Bien avant l'école sociologique de G. Gurvitch, E. Bloch avait, dans un recueil publié en 1934 (13), posé le problème de la « non-simultanéité des temps » (*Ungleichzeitlichkeit* — 13, p. 112 ss). Certes, l'ardeur révolutionnaire peut faire croire que tout recommence à neuf ; l'enthousiasme révolutionnaire suscite souvent une vision apocalyptique de l'Histoire où la Révolution fait table rase du passé et assure que : « Incipit Vita Nova ». Or, dans son article dédié à cette formule (17), Ernst Bloch rappelle qu'il n'y a jamais de commencement absolu, que la « renovatio » n'est pas une « inovatio ». La Révolution n'est que la fin du commencement et à vouloir achever le temps pour en inaugurer un tout autre, on fuit tout simplement en avant sans résoudre le problème de notre aliénation temporelle. Dans une autre étude, Ernst Bloch pose avec justesse le rapport dialectique entre l'aliénation temporelle et notre aliénation en général. L'aliénation (*Entfremdung* — 18, p. 81 ss) est en effet la conséquence d'une réification de notre passé. On se croit pris dans les mailles de son passé ; on se comprend comme un objet du temps. Or la désaliénation (*Verfremdung*) ne peut être provoquée par une violence qui casserait la gangue du passé pour nous rendre tout innocents à un futur tout neuf. La désaliénation commence par une réflexion sur le passé pour l'assumer afin de s'en rendre sujet. Ce n'est pas la violence qui est révolutionnaire, mais la réflexion qui, prenant distance, permet de nous mettre en perspectives. Ce n'est pas en niant son passé que l'homme se libère ; mais c'est en se répétant qu'il avance ; c'est en assumant son passé qu'il s'ouvre à son futur. De même que personne n'échappe à son passé, ainsi personne ne peut se défaire de son héritage social, économique et culturel. Pour jeune que je me sente, je suis vieux de l'humanité.

Tel est en fait le thème de « L'héritage de notre temps » (13), recueil où Ernst Bloch a réuni ses articles de combat contre le national-socialisme. Par-delà le témoignage d'une lutte politique occasionnelle, ce livre est une méditation douloureuse sur la pluralité des temps et de son importance pour comprendre le grand échec du peuple allemand.

Si le philosophe doit *d'abord* déchiffrer le concret — et Ernst Bloch s'en tint à cette règle puisqu'il ouvre son œuvre par une interprétation critique de la Révolte des Paysans et du national-socialisme — il doit *ensuite* « creuser » (*grüben* — 9, p. 11) afin de dégager les fondements de ces situations concrètes. Un troisième écrit, un des plus denses de son œuvre, rapporte l'essentiel de son exploration(9). Il essaie en effet de démontrer que la pluralité des temps, les risques et les échecs qu'elle implique, est liée à la catégorie de « N'être-pas-encore » (*Noch-Nicht-Sein*, NNS, — 9), fondement ontologique de l'espérance concrète.

A un premier niveau, la pluralité des temps et l'échec rappellent que l'incarnation de l'espérance est difficile (9, p. 80). Il faudrait donc se garder de confondre l'espérance et l'optimisme. La première ne craint pas l'obstacle, et y fait face. Le second survole les obstacles en simplifiant et schématisant le temps.

A un second niveau, la pluralité des temps s'oppose à une vue linéaire du temps. L'échec n'est pas seulement le signe du triomphe d'un monde hostile, mais l'aiguillon qui garde l'espérance vive. L'échec, comme la mort, est une perpétuelle provocation. Plus profondément encore, l'échec n'est pas la fin de l'espérance, son achèvement dans le néant du désespoir, mais au contraire « la fin de son commencement ». La pluralité des temps ne conduit pas à l'absurbe, mais provoque le sujet, l'homme, à trouver, ou plus justement à construire une unité *dans* le temps. L'échec serait alors le moment zéro, le point nul d'où jaillit l'espérance.

Comme nous l'avons vu à propos de la faim, l'homme n'espère pas parce qu'il aspire ingénument à autre chose ou parce qu'il a le regret et le souvenir d'une plénitude antérieure, mais parce qu'il se découvre manquant *de* quelque chose. Espérer ce n'est pas fuir sa condition, ni en avant, ni en arrière ; c'est se sentir contraint par sa situation actuelle à la *praxis*. L'espérance n'ignore pas le nihilisme puisqu'elle plonge ses racines à la même expérience d'angoisse et de peur. Mais alors que le nihilisme *conclut* au désespoir en pensant que le temps s'achève dans le néant, l'espérance y *découvre* le principe de son activité. Découvrir que l'on manque de quelque chose, c'est prendre conscience *de* ce qu'il faut faire pour dépasser ce premier moment. L'imperfection et la carence ne prouvent pas qu'au cœur de la prise de la conscience il y a le Rien, mais le « Pas-Encore ». L'échec ne détruit pas l'espérance, « l'échec la constitue » (10, p. 213).

Cependant lorsque l'homme se sera satisfait, n'aura-t-il pas atteint un moment où la plénitude de l'instant lui fera goûter le néant ? La catégorie du « N'être-pas-encore » n'est-elle pas destinée à se consumer dans la satisfaction des désirs ? La pluralité des temps suggère au contraire que la perfection ne cherche pas dans le Bien Suprême un moment d'équilibre mais s'ouvre dans la pluridimensionnalité de la plénitude. La perfection n'est ni à la fin, ni à l'origine de l'action humaine. Elle se trouve sur « le front de l'activité humaine » (9, 22 et 17). La catégorie du « ne pas encore » s'accomplit dans un perpétuel dépassement, sans que rien ne vienne à proprement dit l'achever (7, p. 1408). C'est pourquoi le Christ — comme « Nouvel Adam » — retient peu Ernst Bloch. Il valorise davantage la figure de Prométhée (7, p. 1437) ; et surtout celle de Moïse qui crut, marcha vers la Terre promise qui existait, mais qui ne l'atteint jamais (7, p. 1450). De même l'homme idéal serait probablement le « saint » (6, p. 362 ss), puisque

celui-ci transforme le monde tout en ne l'achevant jamais. L'espérance serait donc une sanctification qui ne connaît pas de limites. Notons que ce saint prométhéen ne se définit pas *contre Dieu,* mais par une tranquille *affirmation humaine* de toutes ses possibilités. Il n'y a aucune trace chez Ernst Bloch d'un athéisme haineux ou anticlérical. Il s'agit d'une foi totale en l'homme qui se déploie dans l'affirmation et non dans l'opposition.

* * *

Cette doctrine rayonnante et joyeuse a pu faire croire qu'Ernst Bloch était plus proche du christianisme que du marxisme. Les communistes ne se font pas faute de dénoncer ce qui leur semblait n'être qu'une « théorie de salut » (*Heilstheorie* — 18, p. 9 ss.). Et comme la Bible est plus souvent citée que le Capital, que les prophètes bibliques sont plus souvent appelés à témoigner que ceux de l'Internationale communiste, on a pu se demander si Ernst Bloch n'était pas communiste par accident et fort peu marxiste. Ces doutes signifient surtout qu'on a trop l'habitude d'associer la réflexion marxiste sur la religion à une attitude tendue, aigrie et crispée et que devant l'humanisme triomphant qui marque toutes les pages d'Ernst Bloch, on se trouve désemparé. Pour nous, Ernst Bloch ne peut être que marxiste, mais un marxiste qui, par sa compréhension positive et riche de l'homme, ouvre de toutes nouvelles possibilités de dialogue avec le christianisme (7, p. 1531, cf. 22, p. 21 ss).

Si Karl Marx est relativement peu cité, deux chapitres centraux lui sont consacrés dans « Le Principe d'Espérance ». D'une part le chapitre final (7, p. 1602 ss) où Ernst Bloch rejoint K. Axelos (2, p. 12) en voyant dans l'athéisme marxien le triomphe tranquille de l'homme.

D'autre part, au cœur de cette encyclopédie, Ernst Bloch développe les « Onze thèses sur Feuerbach » et donne ainsi la clé de sa position (7, p. 288 ss). Ce dernier chapitre est introduit par une analyse des différents niveaux du « possible » où sont exposées les quatre étapes qui vont de l'utopie à la praxis (7, p. 258 ss, cf. 20, p. 133 ss). Premièrement, il y a le simple *possible formel* (*formal Mögliche* — 7, p. 258), sans aucune profondeur et sans limites. Il n'est qu'une catégorie abstraite de l'entendement. Deuxièmement, la *possibilité* (*das sachlich-objektiv Mögliche* — 7, p. 259 ss) qui est le résultat d'une analyse du réel. Par elle, on reconnaît que la réalité est en mouvement et qu'elle est ouverte sur un futur. Troisièmement, le *projet* (*das sachhaft-objektgemäss Mögliche* — 7, p. 264 ss) où l'homme reprend la possibilité objective et se reconnaît comme source d'espérance. Enfin et quatrièmement, l'*espérance concrète* (*objektiv-*

real Mögliche 7, p. 278 ss) qui réalise l'utopie dans l'histoire et incarne dans l'épaisseur du réel le projet humain. Ainsi l'espérance passe de l'abstraction (premier niveau) à la généralité (deuxième niveau), à la subjectivité (troisième niveau) pour arriver à la *praxis*.

Le chapitre consacré aux « Onze thèses sur Feuerbach » reprend l'analyse des rapports de la *praxis* et de l'espérance concrète. Ernst Bloch groupe tout d'abord les thèses 5, 1 et 3 (7, p. 288 ss), où il voit la solution du problème épistémologique : la connaissance humaine est un travail qui modifie le réel en le connaissant. Puis les thèses 4, 7, 9, et 10 (7, p. 304 ss), où se trouve posé le problème anthropologique : l'homme ne s'oppose pas à la nature, ni la nature étouffe les possibilités humaines, mais il s'établit un rapport dialectique dans lequel s'affirme un athéisme sans transcendance. Ensuite les thèses 2 et 8 (p. 310 ss.), qui posent le rapport entre la théorie et la pratique : dans la *praxis* il n'y a jamais de rupture entre l'utopie et la matière, car si l'utopie est nécessaire pour donner un horizon à la matière, celle-ci est à son tour le sol nécessaire où prend appui l'utopie pour devenir espérance concrète (15, p. 111). Ainsi pour la première fois « l'éthique est devenue chair ». Enfin dans la 11e thèse (p. 319 ss), Karl Marx n'aurait pas condamné la philosophie à disparaître, mais il n'aurait porté une condamnation que sur la philosophie du passé. Une philosophie de l'espérance concrète est donc authentique dans le projet marxien puisqu'elle engage l'homme dans la transformation du monde (7, p. 191), transformation réelle et sociale, qui place le philosophe en plein dans la société, participant de la solidarité universelle.

* * *

En guise de conclusion, il serait peut-être intéressant de souligner deux points sur lesquels Ernst Bloch n'a pas insisté et qui doivent préoccuper le lecteur attentif. D'une part, dans son effort à penser la catégorie de l'espérance dans toute son ampleur, Ernst Bloch a esquissé une véritable cosmologie qui passe par-dessus certaines difficultés de la société moderne. P. Ludz, dans un remarquable article (25), a noté combien une théorie de la société socialiste manque à la pensée d'Ernst Bloch, de sorte qu'il n'a pas su prévoir les problèmes que posent la bureaucratisation. Celle-ci ne va pas abolir l'espérance, mais ne risque-t-elle pas de la rendre totalement inopérante ? Il faudrait, pour assurer les dimensions concrètes de l'espérance, être sûr que les structures sociales du XXe siècle permettent encore d'espérer *au niveau des institutions*.

Le second point, plus étrange, est l'absence d'une réflexion systématique sur le problème du langage. Que ce soit dans son analyse de la corporéité, dans son usage du mythe, dans sa critique littéraire,

Ernst Bloch semble n'avoir jamais songé à étudier le rapport entre la langue et le langage, entre le geste et la liberté, entre la perception du temps et le langage. En particulier, son usage du « mythe » paraît assez traditionnel et il ne serait pas impossible d'en dégager une conception rationaliste qui contraste avec sa propre tendance à créer de nouveaux mythes.

Critiques, qui sont surtout des incitations à prolonger et à systématiser l'énorme apport d'Ernst Bloch.

BIBLIOGRAPHIE

Pour avoir la liste complète des écrits de et sur Ernst Bloch, on peut consulter avec intérêt la remarquable bibliographie qui termine l'ouvrage de H. G. Bütow, à notre connaissance la première étude importante consacrée à l'œuvre et à l'activité d'Ernst Bloch (20, p. 151 ss). Bien que l'auteur soit un anticommuniste professionnel qui cherche à dénoncer les périls d'une influence d'Ernst Bloch sur la jeunesse de l'Allemagne occidentale, sa probité intellectuelle l'a amené, presque malgré lui, à écrire des pages pénétrantes sur la pensée de celui qui est aujourd'hui, avec G. Lukàcs, un des plus grands philosophes marxistes.

1. T. W. Adorno : *Noten zur Literatur*, Tome II (cf. p. 131 à 151). Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1961.
2. K. Axelos : *Marx, penseur de la technique*. Paris, Editions de Minuit, 1961, p. 324.
3. H. Birnbaum : The zwinglian Reform in Zurich, *Archives de Sociologie religieuse*. Paris, 1958, n° 8, p. 15-30.
4. H. Birnbaum : Luther et le millénarisme. *Archives de Sociologie religieuse*, Paris, 1958, n° 5, p. 101-102.
5. E. Bloch : *Schadet oder nützt Deutschland eine Niederlage seiner Militäre ?* Bern, Freie Verlag, 1919, p. 23.
6. E. Bloch : *Geist der Utopie*. Berlin, P. Cassirer Verlag, 1923, p. 370.
7. E. Bloch : *Das Prinzip Hoffnung*, tomes I et II, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1959, p. 1640.
8. E. Bloch : *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1961, p. 368.
9. E. Bloch : *Philosophische Grundfragen*, tome I : *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1961, p. 93.
10. E. Bloch : *Verfremdungen*, tome I. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag., 1962, p. 232.
11. E. Bloch : *Spuren*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1962, p. 290.
12. E. Bloch : *Thomas Münzer als Theolog der Revolution*. Frankfurt-a.-M., Suhrkamp Verlag, 1962, p. 243. Cette œuvre vient d'être traduite par M. de Gandillac sous le titre « Thomas Münzer, théologien de la révolution ». Paris, Juillard, 1964, p. 268.

13. E. BLOCH : *Erbschaft dieser Zeit*. Nouvelle édition, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1962, p. 416.

14. E. BLOCH : *Subjekt-Objekt Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1962, p. 525.

15. E. BLOCH : *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, tomes I et II. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1963, p. 116, et 1964, p. 180.

16. E. BLOCH : *Avicenna und die aristotelische Linke*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1963, p. 116.

17. E. BLOCH : *Verfremdungen* II, Geografica. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1964, p. 205.

18. *Ernst Bloch's Revisionismus des Marxismus*. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957, p. 352.

19. O. F. BOLLNOW : *Neue Geborgenheit :* Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1955, p. 247.

20. H. G. BÜTOW : *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Bloch's*. Berlin, Ost Institut Publikation, n° 3, 1963, p. 160.

21. H. COHN : *Les fanatiques de l'Apocalypse*, courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle. Traduit de l'anglais. Paris, Juillard, 1962, p. 342.

22. H. DESROCHES : *Marxisme et religions*. Paris, PUF, 1962.

23. M. ELIADE : Survivances et camouflages des mythes. Paris, *Diogène*, 1963, n° 41, p. 3-27.

24. H. LEFEBVRE : *Introduction à la modernité*. Paris, Editions de Minuit.

25. P. C. LUDZ : Religionskritik und utopische Revolution, in *Probleme der Religion Soziologie*, numéro spécial n° 6 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie*. Cologne, 1962, p. 86-111.

26. J. RÜHLE : Ernst Bloch, the philosopher of hope, in *Revisionism* : essays on the history of marxist ideas. Londres, Allen and Unwin, 1962, p. 116-176.

27. J. TAUBES : *Abendländische Eschatologie*. Bern, Francke Verlag, 1947, p. 206.

Zurich/São Paulo. PIERRE FURTER.