

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1976)
Heft: 3

Artikel: Visages d'Ernst Bloch
Autor: Furter, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381079>

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: 31.12.2025

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

VISAGES D'ERNST BLOCH (I)

Dans de récents débats à la télévision, le brillant militant socialiste Jean Ziegler proposait de distinguer différentes tendances dans la famille marxiste, dont la « blochienne ». Si quelque spectateur a eu, depuis lors, la curiosité de s'informer sur cette catégorie, il aura été sans doute fort déçu de trouver si peu de choses : quelques pages dans *La philosophie allemande* de H. Arvon¹; quelques articles spécialisés dans des revues philosophiques ou théologiques²; des commentaires de théologiens dont le plus important — ce qui ne veut pas dire le plus objectif — est celui de J. Moltmann³. Bien qu'il y ait deux traductions exemplaires en français d'œuvres de Bloch⁴, l'essentiel de son œuvre n'est toujours pas encore disponible pour celui que rebuterait l'allemand singulier et hermétique de Bloch. Voilà autant de fragments à partir desquels il sera sans doute bien difficile de se faire une opinion sur ce philosophe allemand qui depuis 1919 — puisque c'est à cette date qu'il publie à Berne son premier texte public⁵ — donc, depuis plus d'un demi-siècle, a produit une œuvre gigantesque dont la seule lecture prend plusieurs mois de travail. Nous avons donc pensé qu'il serait utile dans un premier compte rendu de présenter quelques ouvrages récents en langue française ou d'auteurs suisses alémaniques en attendant l'important

¹ H. ARVON : *La philosophie allemande*. Paris, Seghers, 1970, p. 107 s.

² Ainsi, par exemple, l'article de L. HURBON : « Utopie et politique » dans la revue *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1974, n° 2.

³ J. MOLTMANN : *Théologie de l'espérance*, trad. fr., Paris, Le Cerf, 1970.

⁴ E. BLOCH : *Thomas Münzer comme théologien de la révolution*, traduction de Maurice de Gandillac. Paris, Julliard, 1964. Nouvelle édition. Payot, 1975.

E. BLOCH : *Traces*, traduction de Pierre Quillet et Hans Hildenbrand. Paris, Gallimard, 1968.

⁵ *Schadet oder nützt Deutschland eine Niederlage seiner Militär ?* Freie Verlag, Berne, 1919. On peut en effet admettre que sa thèse sur Rickert de 1909 n'a jamais été connue du grand public.

ouvrage collectif préparé avec tant de soins par G. Raulet¹ ainsi que des traductions d'œuvres centrales de Bloch².

LE DIEU D'EAU

Dans une telle situation, l'apparition d'un petit ouvrage de vulgarisation est la bienvenue. L. Hurbon, qui s'était distingué par son travail sur *Dieu dans le vaudou haïtien*, propose en effet une initiation utile à l'ensemble de l'œuvre de notre philosophe³. Tâche risquée puisque Bloch — que l'on a comparé à juste titre à un Dieu d'eau insaisissable — dont l'œuvre reflète les multiples facettes de son génie, ce Protée aux divers visages, offre une œuvre qui est un labyrinthe où presque tous les itinéraires sont possibles bien que certains ne mènent assurément pas à une sortie satisfaisante. Pour sa part, L. Hurbon, qui est Haïtien, donc d'un pays profondément sous-développé, voudrait démontrer la thèse paradoxale que cette œuvre, qui ne fait aucune place au fait fondamental de l'émergence contemporaine du tiers monde, est un excellent point de départ pour réfléchir aux problèmes du développement. Et pour ce faire, l'auteur propose un des itinéraires possibles pour l'interprétation de Bloch. Celui-ci, insatisfait par le statut incertain de la catégorie de l'espérance, en arrive par une réinterprétation marxiste du rêve, la mise en valeur de la conscience anticipatrice, la revalorisation de l'utopie, à interpréter le religieux comme une des sources des mouvements politiques de libération. Mieux encore, dans l'ensemble des faits religieux, ce sont ceux qui sont associés aux messianismes qui sont vrais et qui démontrent que la religion, loin d'être seulement l'opium du peuple, peut en être aussi la poudre.

Si cette interprétation est plausible et fort agréable à suivre, il n'est pas certain que L. Hurbon, prêtre et professeur universitaire catholique, ait toujours pris les précautions suffisantes pour échapper aux pièges de l'apologétique et de la récupération dans le vaste sein de l'Eglise. Passant très vite sur la nette position de rupture qu'après Marx, Bloch affirme et maintient tout au long de son œuvre face au passé, L. Hurbon suppose qu'elle ne s'applique pas tout à fait à la religion. C'est pourquoi il estime que Bloch propose une lecture du fait religieux qui justifierait une « nouvelle synthèse entre le marxisme et le christianisme dans la mesure où elle remet en cause l'interprétation classique de Marx et de Engels ». Affirmation d'autant plus curieuse que L. Hurbon dans un article paru *avant* son livre était

¹ *Utopie — discours et pratique* : Hommage à Ernst Bloch pour son 90^e anniversaire. Paris, Payot (sous presse).

² On annonce en effet pour cette année les traductions en français du *Prinzip Hoffnung* et de *Geist der Utopie* chez Gallimard.

³ L. HURBON : *Ernst Bloch : utopie et espérance*. Cerf, Paris, 1974, 145 p.

beaucoup plus nuancé¹ sur ce point central. Il estimait alors qu'il n'y avait convergence possible qu'au niveau de la stratégie, refusant donc tout confusionnisme. La position actuelle de L. Hurbon reviendrait à mettre en évidence chez Bloch les points où il semble valoriser le fait religieux par le biais des mouvements de type messianique. Il est vrai que ces mouvements visent un « royaume » et que cette instauration, selon Bloch, est porteuse de libération, à l'image du « Dieu libérateur ». Il y aurait donc des religions qui débouchent sur des mouvements de libération et qui, par conséquent, sont plus vraies que celles qui renforcent et légitiment le *statu quo*. Cependant il faut aussi souligner que ce « royaume »-là n'est plus le « Royaume de Dieu », mais bel et bien le « royaume de la liberté » ; qu'il n'est plus découvert ou attendu, mais qu'il sera construit et édifié par la communauté humaine. Si la continuité est possible dans certains cas, il y a surtout rupture. Car Bloch, malgré certaines ambiguïtés, ne propose pas seulement une herméneutique, mais la *transformation du fait religieux en acte politique de libération* qui abolit la Révélation dans le dévoilement politico-social de « l'homo absconditus ». La métareligion blochienne, qui pourrait être interprétée par une lecture hâtive comme une revalorisation du passé religieux, trouve sa vérité pleine dans l'irréligionnalité présente et surtout future. Bloch est athée ; le nier est faire preuve de grande légèreté.

Dans ce monde, le nôtre, qui évolue, Bloch discerne les tendances qui annoncent un nouvel univers où Dieu est la réalité de l'homme caché, mais qui ne peut être dévoilée et réalisée *que dans la transformation* de cette réalité présente. Cette ouverture de l'immanence à une réalité encore cachée permet de garder l'aiguillon de la transcendance, mais la substitution du Royaume de Dieu par le Royaume de la liberté élimine, selon Bloch, toute transcendance définie selon les catégories philosophiques élaborées dans des sociétés encore marquées par le pouvoir du sacré.

Pour creuser davantage ce point essentiel et dont l'interprétation est source de nombreux malentendus de la part des théologiens qui veulent à tout prix récupérer Bloch et pour finir, malgré tout, trouver un garant suprême à leur espérance, il convient, nous semble-t-il, d'analyser de plus près l'étude que notre compatriote A. Jäger a faite de l'eschatologie blochienne et qui porte le titre clair et net de « Royaume sans Dieu »².

Jäger commence par reconnaître les ambiguïtés de Bloch à l'égard des religions en général et de la foi chrétienne en particulier. En effet, s'il y a des textes qui manifestent une évidente ironie à l'égard des

¹ *Op. cit.*

² ALFRED JÄGER : *Reich ohne Gott : zur Eschatologie Ernst Blochs*. EVZ Verlag, Zurich, 1969, 267 p.

faits religieux, en même temps, on ne peut pas nier que Bloch se situe dans la grande tradition des mystiques juifs. Cette ambiguïté n'est-elle pas portée à son comble dans la notion, pour finir bizarre, d'une abolition des religions dans une métareligion ?

Ces ambiguïtés s'expliqueraient tout d'abord par le souci de Bloch de distinguer scrupuleusement les pratiques religieuses authentiques de toutes les falsifications, les superstitions, les caricatures que nous propose l'histoire des Eglises. A ce combat répond la conviction qu'il existe un progrès théologique dans l'approfondissement de la foi qui permet peu à peu de dégager la vraie signification du christianisme, celui des prophètes, des martyrs, des hérétiques et des hétérodoxes. Enfin, tout ceci converge vers la figure d'un Dieu qui s'abolit volontairement dans l'affirmation de l'humanité.

Mais cette interprétation laisse insoluble le problème de la forme du Royaume que l'on souhaite instaurer puisque nous ne pouvons plus nous référer à l'image d'un Dieu devenu invisible. A cette première objection, Bloch répond en réaffirmant que la forme, c'est le cheminement qui ébauche ; le but, c'est le chemin parcouru. Mais alors qu'est-ce qui nous pousse à cheminer ? Vers quoi allons-nous et pourquoi ? Jäger a ici le courage, contre bien des interprètes de Bloch, d'insister sur l'importance de la notion de *matière* pour répondre à cette deuxième objection. Celle-ci est conçue comme processuelle — «*natura naturans*» —, mais cette matière dynamique n'apparaît que dans la Nature, car seule celle-ci possède des qualités et peut-être des sens. On comprend que cette conception d'une nature naturante, base d'une matière dynamique et processuelle, élimine la notion de création du monde et tend à affirmer l'importance d'une création continue. Et mieux, d'une création *continuée* par l'homme.

En effet pour qu'il y ait progrès, donc un sens au processus qui agit dans la Nature, il faut qu'il y ait une humanité qui existe et qui assume cette tâche. Comme Jäger le reconnaît, cette démonstration est encore insuffisante puisque Bloch n'avait toujours pas publié à cette époque son manuscrit consacré à la matière sur lequel il travaillait depuis quarante ans¹. Quoiqu'il en soit, Jäger a le mérite de développer une interprétation convaincante du matérialisme blochien.

FACE À SA MORT

Contre L. Hurbon qui insistait surtout sur la continuité, le travail de Jäger nous a permis d'insister sur une première rupture avec la tradition chrétienne, celle qui oppose Bloch à la conception d'un Dieu créateur. Nous aimerais maintenant discuter une autre rupture, plus importante peut-être dans la mesure où elle nous met directement

¹ Il a été publié depuis lors sous le titre : *Das Materialismus-Problem, seine Geschichte und Substanz*. Suhrkamp Verlag, Francfort M., 1972, 553 p.

en cause : le dépassement dialectique de la résurrection. En effet, comme H. Gollwitzer l'avait perçu avec beaucoup d'acuité¹, Bloch ne répond pas clairement au problème précis de *ma mort*. Pour le théologien berlinois, Bloch reste dans une tradition philosophique qui parle davantage de la mort des autres que de celle du propre sujet. Néanmoins et même si l'on ne trouve pas chez Bloch les accents tragiques et poignants d'un Lucrèce ou d'un Kierkegaard, J. Ziegler a probablement raison d'insister sur l'apport de Bloch au problème existentiel et vital de la mort dans la partie métaphysique de son dernier livre². Peut-être J. Ziegler a-t-il été tenté d'assimiler trop vite Bloch à ses propres théories. En effet, il est imprudent d'aborder la pensée complexe de Bloch sur la base d'un montage — au sens surréaliste du mot — de fragments empruntés pêle-mêle à deux ouvrages seulement : *Das Prinzip Hoffnung* et *Der Geist der Utopie*³ — sans réellement dégager la complexité, les nuances et peut-être les contradictions blochianes sur ce thème très difficile.

Tout d'abord, Ziegler a sans doute raison contre Gollwitzer lorsqu'il prétend que la réflexion blochienne sur *ma mort* est centrale puisqu'elle était déjà implicite dans sa réflexion sur la présence actuelle du passé. C'est parce que les choses, les êtres et les consciences sont menacés par la mort qu'il est si important de réfléchir aux conditions de leur survie. C'est parce que tout peut disparaître qu'il faut statuer sur les conditions de la survie. Il y a convergence entre Bloch et la pensée de Ziegler puisque tous les deux estiment, pour des raisons différentes et avec des arguments distincts, que l'ignorance de la mort, la peur panique devant les moribonds, la liquidation de la dignité dans l'agonie sont autant de refus d'une société qui ne sait plus vivre. La négation du passé passe par la peur du présent et la panique devant l'avenir. Mieux encore, ils se rejoignent dans une même conscience des inégalités sociales devant la mort. Ils accepteraient facilement les constatations publiées dans un journal parisien⁴ selon lesquelles un instituteur, donc un travailleur «intellectuel», a plus de chance de vivre à 65 ans qu'un travailleur manuel et que la moyenne nationale française de vie du premier est de 75,8 ans alors que le second n'a que 68,4 ans pour compléter son cycle de vie. Il semble même, selon cette étude, que la «connaissance» — entendue ici comme celle donnée par l'instruction publique — est essentielle pour résister à une mort prématuée et pour pouvoir survivre.

¹ H. GOLLWITZER : «Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube» in *Marxismusstudien*, Tübingen, 1957.

² J. ZIEGLER : *Les vivants et les morts : essai de sociologie*. Paris, 1975, p. 276 et ss.

³ Op. cit. Ainsi J. Ziegler ne distingue pas les deux éditions de : *Der Geist der Utopie*.

⁴ *Le Monde*.

Les deux auteurs divergent quand Ziegler, en bon catholique et en chrétien orthodoxe, se croit obligé de reprendre les théories métaphysiques les plus contestables, comme celle du dualisme entre le corps et l'âme ; ou de l'immortalité de la conscience (p. 269) ; ou lorsqu'il confond désir et réalité. En effet, s'il est possible que dans l'agonie — dont il fait une magistrale interprétation (p. 237 et ss.) — il y a le *désir* de la survie et de l'immortalité — comme Lucrèce l'avait déjà découvert — ce désir n'a aucune valeur ontologique. Confondre espoir et existence, le désir et l'être est une erreur philosophique qui selon Lucrèce désole l'humanité en détruisant l'humain en l'homme. Qu'il y ait un désir de survie, nous le constatons avec Ziegler à travers les faits ethnologiques et sociologiques qu'il nous rapporte ; que cet espoir soit sans cesse trahi par l'actuelle puissance absolue de la mort, chacun de nous le sait fort bien puisque même les chrétiens orthodoxes vivent à ce sujet d'une *promesse* de résurrection. Et rien de plus. De même il est également faux de la part de Ziegler d'interpréter de façon réaliste la notion du moi eschatologique de Bloch. Il ne s'agit nullement d'un noyau dur, d'une espèce de diamant inattaquable (il est vrai que Ziegler dit aussi qu'il s'agit d'un germe, ce qui n'est évidemment pas la même chose), mais de quelque chose de beaucoup plus subtil qui transparaît dans la distinction, d'ailleurs classique, des concepts du « *Nicht* » et du « *Nichts* » (p. 228). Le noyau n'est pas un élément indestructible qui échapperait à la mort. Curieusement ce n'est pas sur le plein qu'insiste Bloch, mais sur le creux. En découvrant, dans la mort, le trou (« *Hohl* »), ce gouffre dans lequel disparaissent toutes les plénitudes que l'homme croyait avoir accumulées, ce sont toutes ses richesses matérielles et spirituelles qui sont frappées de nullité. Tout ce qui fait croire à l'homme qu'il est plein, riche, satisfait, heureux, est mis à nu. Tel est le rôle du *Nicht*. Reste à savoir si ce « rien » est « *Nichts* », est complètement vide et s'il disparaît dans la déliquescence de toute réalité ; ou bien s'il est le ne-pas-encore : « *Noch Nicht Sein* ». Dans ce cas, nous avons à partir du moment zéro de la découverte traumatisante du rien, non pas la certitude fasciste du néant, mais le début d'une lente progression, d'une longue ascension, d'une conquête de l'être qui se dévoile ou se crée peu à peu. C'est pourquoi le rien est un germe ; ou mieux encore en germe et que l'on a pu parler d'une pensée germinatrice¹. Nous voyons que, contre les certitudes de Ziegler, Bloch frôle sans cesse le mal radical. Il suit comme tous les praticiens de la théologie négative le fil du rasoir de la mort.

Peut-être la seule démonstration de cette possible survie par-delà la mort est-elle la permanence d'une voix que nous pourrons écouter

¹ H. H. Holz, disciple de Bloch, a proposé justement de caractériser sa pensée comme un « *logos spermaticos* ».

et réentendre tant qu'il y aura des hommes, grâce au génie technique de la civilisation occidentale : la voix enregistrée d'un homme qui a su affronter sa mort dans celle des autres.

UNE VOIX

Dans sa recherche sur la sociologie de l'espérance H. Desroche¹ attire l'attention du lecteur non seulement sur les intuitions géniales de Durkheim au sujet de l'idéation collective, mais sur l'enjeu théorique de la notion de conscience constituante... de l'histoire. S'il n'y a pas de preuve d'immortalité, au sens où l'entend J. Ziegler, il y aurait une démonstration de la force créatrice de la conscience. Celle-ci est immortelle non pas parce qu'elle recèle je ne sais quel noyau précieux et inaltérable, mais surtout et essentiellement parce qu'elle dépasse la mort par ses créations. Nous verrons dans un prochain paragraphe le rôle du double mythe de Prométhée et de Faust dans l'interprétation que donne Bloch d'un moment central de l'histoire de l'Occident. Mais cette puissance de la conscience se manifeste déjà maintenant par sa capacité pour susciter des mouvements sociaux ; à mobiliser les vivants ; à faire sortir les gens de leur immobilisme.

Bloch serait-il un tribun ? Aurait-il le pouvoir de faire marcher les foules ? Pas du tout, et nous en avons un témoignage curieux dans les quatre leçons de 28 minutes qui ont été enregistrées entre 1961 et 1968 et que Suhrkamp a éditées en deux disques². Ces démonstrations verbales de textes, qui ont été publiés par la suite, frappent par l'absence de pathos ou d'effets démagogiques. Une voix s'adresse à nous, modeste, au débit saccadé, procédant par brèves périodes. Elle cherche avant tout à se faire comprendre. Elle martèle les mots ; marque les accents ; souligne les pauses tout en se suspendant régulièrement en autant de soupirs. A une deuxième audition, on découvre le secret dynamique de cette parole philosophique : une subtile accélération du tempo qui peu à peu entraîne et convainc comme si l'orateur était possédé par un principe d'action. Il se produit en nous comme en entraînement sans que jamais notre conscience et notre réflexion soient obnubilées.

Malheureusement cette initiation n'est pas à la portée de tout le monde et il nous faut revenir aux traductions en français.

¹ H. DESROCHE : *Sociologie de l'espérance*. Edit. Cujas, Paris, 1973 ; et en particulier les pages 27 et ss., 154 et ss., 195 et ss.

² *Es spricht Ernst Bloch vier Reden*. Herausgegeben G. Kalow, Suhrkamp Verlag, Frankfurt M. 1968, deux disques.

DE PROMÉTHÉE À FAUST

Une autre initiation possible est la lecture du petit livre que Bloch a consacré en 1972 à la philosophie de la Renaissance et qui vient d'être publié en français dans une collection populaire¹. Il faudrait peut-être se garder d'un malentendu. Malgré son titre, il ne s'agit pas d'un fragment d'une histoire de la philosophie que Bloch n'a jamais écrite, mais d'un exemple brillant de la méthode de Bloch qui consiste tout à la fois à s'inspirer du passé et à remettre de l'ordre dans ce même passé. Car « si les morts reviennent toujours », comme l'affirme l'exergue de Th. Münzer²... grâce aux œuvres de leurs successeurs (la façon la plus simple de survivre est de perpétuellement engendrer de nouvelles formes), il faut aussi, pour que les morts soient présents, les ressusciter. Ce petit livre est certes universitaire puisqu'il recueille des leçons, mais il n'a rien perdu du frémissant de l'oralité, ni de la passion avec laquelle Bloch parle des ancêtres dont il faut à tout prix rappeler la grandeur. Comme souvent dans l'œuvre de Bloch, surtout celle qui a des prétentions historiques, le livre peut irriter par les partis pris de l'auteur ; ses interpolations et son insistance sur certains traits ou détails singuliers sans qu'il ne donne au lecteur la possibilité de vérifier ces interprétations.

Le thème dominant, par-delà l'effort de résurrection d'un Paracelse — le Faust suisse — ou de Campanella — le moine progressiste —, est l'invocation globale de la Renaissance comme une fête de l'espérance nouvelle. Pour Bloch, c'est un peu le printemps de l'Occident. Un nouveau départ de l'humanité européenne. Une espèce de folle époque où a été conçue la genèse du monde moderne. Tous les auteurs ont été choisis pour rappeler cette abondance, cette multiplication, cette diversification des idées et des préoccupations que la modernité ne fera ensuite que développer. Il est possible d'embrasser toute cette époque, car, selon Bloch, elle n'est pas seulement caractérisée par une soudaine et surprenante densité ou une production exceptionnelle de génies ou de personnalités hors pair, mais surtout par une profonde transformation de la société européenne qui provoqua un saut qualitatif dans son évolution, une quasi-mutation, à la suite du surgissement d'une nouvelle classe qui se caractérisa par sa valorisation du travail et de la technique.

Le premier exemple, le plus frappant peut-être, est celui de Bacon en Angleterre. Dans cette œuvre apparaissent la notion d'utilité du savoir et le rôle du savoir dans l'exercice du pouvoir. En effet, si Bacon développe le *topos* de Prométhée, mais positif cette fois-ci, comme

¹ E. BLOCH : *La philosophie de la Renaissance*. Traduction de P. Kanitzer. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1974, 186 p.

² E. BLOCH : *Th. Münzer, op. cit.*

père de la technique et même d'un personnage positiviste, il introduit aussi la théorie des idées préconçues et illusoires qui empêchent la connaissance d'être efficace et utile : la fameuse théorie des idoles. Il serait donc insuffisant de réduire Bacon à un simple défenseur ou précurseur de l'empirisme ou du mercantilisme anglo-saxons. Dans son œuvre se trouvent au moins les premières semences de futures tempêtes philosophiques. Tout d'abord la critique des idéologies sans que Bacon ait à vrai dire compris la dimension historique des idéologies. La deuxième, c'est le sens de l'immensité et la découverte des grands espaces, donc de l'universalité. Pour la première fois l'Europe pense le monde tout en devenant... ethnocentrique. Enfin, ce qui est propre au surgissement de la nouvelle classe que représente Bacon, c'est de faire du capital la base de l'entreprise humaine. C'est ainsi qu'apparaît un capitalisme entrepreneur qui bouleversera la croissance et le destin du monde en introduisant un élément exponentiel dont nous ne savons pas encore aujourd'hui ce qu'il en adviendra pour nous : le progrès. Dans ce dernier élément s'accouplent Prométhée et Faust, ce double mythe qui vient du plus profond passé antique, mais qui est ranimé justement à la Renaissance puisque Faust n'est rien d'autre qu'un mélange d'images empruntées à Bacon et Paracelse. Or dans ce couple monstrueux se mêlent étroitement la connaissance et le pouvoir ; l'affirmation rebelle de l'humanité et son châtiment ; l'humilité de la victime et la démesure du héros ; l'invention et le vol.

Nous trouvons des traces de cette ambiguïté fondamentale jusque dans l'œuvre de Jakob Boehme qui a été obsédé par la réalité d'un mal qui serait nécessaire au surgissement des contradictions ; inhérent à la bonté divine ; qu'il saisit à travers l'image de l'ombre utile pour distinguer la lumière ! Or, justement chez Boehme, on retrouverait le couple Prométhée et Faust dans l'association étroite qu'il établit entre le dieu grec martyr et le Christ également homme et dieu ; également bienfaiteur et martyr ; ces figures hideuses et grandioses.

Ces exemples montrent comment se noue chez Bloch une subtile dialectique avec le passé où est affirmée la continuité nécessaire puisque le passé est le sol, la chair, la matière de ce que nous sommes, et cependant ce passé doit être dépassé à partir d'une rupture qui sera d'autant plus profonde que l'affirmation du passé est grande. Si je respecte seulement le passé, j'en serai le prisonnier ; mais pour le respecter, je dois lui assurer un futur. C'est pourquoi Bloch ne cherche nullement à trouver la solution dans de grandes synthèses, et il manifeste une constante réticence à l'égard des constructions systématiques. En particulier il critiquera toujours chez Hegel le souci de la finition et de l'achèvement dont il rejette le système tout en admirant et en se référant souvent à la pénétration de la réflexion. La dialectique de Bloch a une fonction critique et elle le conduit à la conception

fondamentale de l'inachèvement des hommes. Dès lors il ne recolle pas des fragments. Il ne cherche pas l'unité à tout prix. La seule possibilité est d'imaginer une espérance à l'œuvre *dans* l'histoire et grâce à laquelle les hommes créeraient du sens. C'est *du dedans* qu'agit le *principe* unificateur. C'est à travers l'accumulation de l'histoire que devrait surgir le sens.

Et si c'était un travail de Sisyphe ?

ERREUR POLITIQUE OU MAL RADICAL ?

Pour qu'il y ait du sens, il semble qu'il faille une progression. A notre avis, Bloch penche pour cette hypothèse mais il précise sans cesse que cette progression est une construction qui n'est ni assurée, ni fatale. Puisque « la Genèse est à la fin », comme il aime à le répéter, puisque rien n'est donné au départ sinon la matière, pur mouvement sans aucun sens, puisqu'il n'y a pas de Dieu créateur, il n'est pas possible de supposer que nous trouverons ou retrouverons à la fin des temps ce qui existait déjà au commencement. Il n'y a aucune garantie de réussir à la fin des temps et c'est pourquoi cette progression vers l'avant, indéniable, n'est cependant pas un progrès. Nous n'avons aucune garantie ni de réussir, ni même de trouver « quelque chose » à la fin. La pensée de Bloch n'a rien de rassurant. Elle ne console pas : ni par la providence, ni par la médiation angélique. Elle se détache nettement du climat rassurant de la théologie en posant la seule question radicale qui embarrasse les chrétiens : comment expliquer une espérance vraie, vivante, source de vie et de joie qui fait l'économie de la garantie divine ? Comme nous l'avons longuement développé ailleurs¹, la provocation de l'espérance selon Bloch c'est de pouvoir développer toutes ses virtualités sans reposer sur une promesse.

Il n'en reste pas moins que la mort guette ; que l'homme Bloch a trébuché ; qu'il a commis des erreurs ; que les hommes se trompent et, plus grave encore, trompent les autres et se trompent entre eux. Dès lors, comment résoudre le problème difficile des rapports entre :

- l'*échec* politique — circonstanciel et que l'on peut « justifier » a posteriori en disant que la société n'était pas mûre, que les conditions « objectives » (sic) n'étaient pas remplies, bref toutes ces justifications que les politiciens et les militants rabâchent sans cesse ;
- l'*erreur* politique, c'est-à-dire la prise de décision où manifestement on se trompe et on trompe les autres, comme par exemple lorsqu'un philosophe (et quels philosophes !) ne voit pas ce qu'était le fascisme... ou le stalinisme ;

¹ P. FURTER : *A dialética da esperança : uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974, 268 p.

— et le *mal* radical qui obsède Bloch, mais dont il parle peu, sinon dans la liberté du débat oral¹.

Ce mal radical a des visages multiples. Il a un visage personnel, intime en quelque sorte, lorsque nous nous persuadons que tout va mal pour nous. Qu'il n'y a plus rien à faire. Ce qui conduit au suicide ou à la mort par le renoncement à la vie. Mais il a aussi un visage social, lorsqu'une société est épuisée ou ne veut plus combattre. Manifestement Bloch pense à la société allemande sortie épuisée de la Grande (sic) Guerre. Elle a un visage beaucoup plus mystérieux aussi, beaucoup plus inquiétant : celui du nihilisme, de l'homme de la nuit, du *Nichts* (néant) à travers lesquels le fascisme s'est engouffré dans les chemins sans retour qui menaient aux camps de la mort.

A cet envers de l'espérance, Bloch n'oppose-t-il pas seulement « un monisme de l'espérance » ? Or, dans un texte discret², il semble proposer une autre solution. Ne cherche-t-il pas en effet à démontrer la nécessité du mal afin que nous ne soyons plus suffisants ? C'est ce point central, difficile, qui a été brillamment développé par un jeune Suisse qui a su allier la lucidité politique avec une exceptionnelle pénétration philosophique³.

De la minutieuse démonstration de Kränzle, nous retiendrons les trois moments essentiels de sa confrontation de l'idéologie avec la vérité (« *Wahrheit* »), avec la rectitude (« *Richtigkeit* ») et avec l'identité.

Afin d'éviter l'échec, il conviendrait de se fonder sur une vérité « vraie », c'est-à-dire qui repose sur la critique épistémologique de la science par exemple. Ainsi, dans le cas de l'espérance, celle-ci devrait répondre aux vrais besoins des hommes et non pas prolonger leurs illusions. Mais Bloch reste sceptique à ce niveau, car il n'a jamais cru ni à la méthode expérimentale — où la recherche de l'exactitude conduirait à une perte de substance de l'enjeu de la vérité —, ni à la méthode comparative du « *consensus* » où c'est pour finir une partie qui impose à tous sa vérité. L'échec reste possible. Ce qui n'est peut-être pas trop grave car, dans notre cheminement, nous pouvons rectifier toujours le tir. Rien n'est jamais dit définitivement, et par la méthode des rectifications progressives, des corrections et des approches successives, la vérité apparaît à l'horizon.

Mais qui dit cheminement, évoque l'erreur, c'est-à-dire l'incapacité de se décider entre deux chemins. Quel est le cheminement juste et certain ? Bloch approfondit longuement et fréquemment ce

¹ Comme le prouve l'extraordinaire document publié dans *Genèse et structure*. PUF, Paris, 1965, p. 228-241.

² E. BLOCH : *Widerstand und Friede*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt M., 1968, pp. 63-75.

³ K. KRÄNZLE : *Utopie und Ideologie : Gesellschaftskritik und politisches Engagement im Werk Ernst Bloch's*. Lang, Berne, 1970, 212 p.

problème qu'il a vécu pendant toute sa vie agitée de pacifiste, d'anti-impérialiste, de révolutionnaire, d'antifasciste et d'antitotalitaire. Son interrogation est d'autant plus sérieuse qu'il s'est lourdement trompé, semble-t-il, à propos de Staline ou de la DDR (comme des USA au temps de son exil). Et ces erreurs, il n'est pas toujours possible de les réparer. Il y a une fatalité de l'erreur qui peut être pardonnée ; difficilement rectifiée ou justifiée. Contre l'interprétation d'un K. Mannheim qui croit à la possibilité pour l'intellectuel de se situer hors d'un conflit politique, Bloch estime qu'il n'échappe pas à la nécessité de « prendre parti » (ce qu'il nomme la « Parteilichkeit »), c'est-à-dire à assumer sa responsabilité d'un choix politique dont il doit peser le pour et le contre, mais aussi qu'il devra ensuite légitimer. Cet engagement est d'autant plus risqué que Bloch ne croit pas à l'application passive des consignes d'un parti — fût-ce du PC — qui auraient été élaborées grâce à l'alchimie du « diamat ». Il doute de la surdétermination par les structures économiques, puisque toute son œuvre est une protestation en faveur de l'autonomie relative des superstructures. Mais il refuse tout autant la tentation de l'expressionnisme où la politique se fait par les sentiments. L'unique solution est de faire de la pensée utopique un instrument capable de lire le présent, d'y discerner des tendances, bref de lui donner un statut épistémologique.

Le troisième et ultime niveau est atteint lorsqu'il pose le problème du « Wozu » du chemin ? Ce chemin est-il un pur cheminement ? Est-il tracé par ses propres traces (« Spuren ») ou indique-t-il un but ? Dès lors, puisqu'il existe plusieurs chemins, mènent-ils tous vers un même but ou faut-il admettre une irréductible pluralité des finalités ? Faut-il même se demander avec angoisse si les cheminements ne sont pas des cercles vicieux ? Or, nous l'avons déjà vu à propos du Royaume *sans* Dieu, nous arrivons de nouveau à l'évocation du manque blochien. L'identité finale s'exprime par un creux, de même que la présence de Dieu se révélait être un vide. Donc, si nous arrivons peu à peu par un long processus d'autocritique et de réflexion dialectique à saisir quels sont les vrais besoins, à imaginer par la pensée utopique quelles sont les tendances possibles, nous voilà devant le paradoxe insurmontable d'un Totum qui se révèle inachevé ou... non encore achevé. Bien sûr, à travers tous les échafaudages, grâce aux plans, grâce aux dessins des structures, nous pouvons voir — comme Moïse — la Maison de notre devenir. Mais y habiterons-nous jamais ? Or les hommes sont surtout préoccupés par un lieu où reposer leur tête... Dans ce cas la pensée de Bloch est peu satisfaisante puisqu'elle s'adresse à « ceux qui sont dispersés dans le monde » (I^{re} épître de saint Pierre) mais qui ne savent pas (encore) où demeurer.