

Espérance et individu chez Ernst Bloch

Autor(en): **Disse, Jörg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **45 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381536>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ESPÉRANCE ET INDIVIDU CHEZ ERNST BLOCH

JÖRG DISSE

Résumé

La tendance générale de la philosophie occidentale a été de subordonner l'individu à une généralité. Pour le marxisme orthodoxe aussi, l'individu se réduit à un simple chaînon du processus dialectique. Le marxisme mystique de Bloch semble cependant lui accorder une place plus importante. Or cet article cherche à montrer que finalement sa philosophie de l'espérance s'inscrit elle aussi dans cette tendance générale.

L'histoire de la philosophie occidentale est une succession ininterrompue de théories qui ou bien ont éliminé l'individu ou bien l'ont abaissé à n'être que le moyen, l'instrument, d'une finalité autre que lui-même. L'individu se trouve la plupart du temps assujéti à une idée ou à un être comme à une réalité supérieure qui finit par exiger son sacrifice pour cette idée ou cet être même. Comme toute pensée s'articule sous forme de concepts généraux, il y a dans tout projet de réflexion globale une tendance presque inévitable à ne pas respecter l'irréductibilité de l'individu. La mort du sujet autonome ou de l'individualité que proclame la pensée postmoderne n'est au fond qu'une nouvelle variante de cette tendance.

Le marxisme, sous cet aspect-là, ne fait pas exception. L'individu s'y réduit à un simple chaînon du processus dialectique, la question de son sens ne pouvant s'articuler indépendamment des fins de ce processus; le processus dialectique est l'idée pour laquelle l'homme est appelé à sacrifier son existence. Pourtant, il semblerait que dans certains courants néomarxistes du XX^e siècle il n'en fut pas ainsi, en particulier dans la philosophie de E. Bloch, dont la visée mystique conduit à une thématization beaucoup plus différenciée de la question du sens de l'individu, de l'étant singulier au sein du processus historique. Ainsi M. Frank place Bloch aux côtés de Schleiermacher comme défenseur de l'irréductibilité de l'individu¹, alors que M. Riedel, cherchant à sauver sa première philosophie de l'effondrement de la réputation de Bloch

¹ M. FRANK, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 7, 10 sq.

qui s'est produit en Allemagne depuis la réunification², affirme l'existence chez lui d'un respect de l'individu qu'il aurait hérité de Nietzsche, voire de son maître Simmel³.

Or, il s'agira de montrer que Bloch aussi, même s'il accorde une place plus grande que d'autres à l'individu, succombe en fin de compte au pathos de la généralité qui conditionne la pensée occidentale depuis au moins Platon. La philosophie de E. Bloch faisant de l'*espérance* son principe fondamental, c'est le rôle que joue l'individu au sein de ce principe qu'il nous faut analyser. Ainsi, dans la première partie, je développe les fondements de la conception de l'espérance de Bloch, pour ensuite confronter cette conception à la question du sens de l'individu.

I. Le principe espérance

1. *Espérance et angoisse*

Le fait que Bloch ait élevé l'espérance à la dignité d'un principe anthropologique et ontologique fondamental n'est pas sans lien avec l'opposition qu'il cherche à marquer entre sa propre philosophie et celle de Heidegger. Non seulement Bloch fait plus d'une fois référence à Heidegger dans son *opus magnum*, le *Prinzip Hoffnung* (1938-47)⁴, mais en plus cette œuvre s'avère être à certains égards un contre-projet formel à l'anthropologie de *Sein und Zeit*. C'est d'abord contre la conception de la disposibilité (*Befindlichkeit*) ou disposition (*Stimmung*) de Heidegger que Bloch prend position. Chez Heidegger, la disposibilité désigne l'état d'âme, l'atmosphère psychique dans laquelle un sujet baigne avant toute réflexivité et avant tout acte intentionnel. Elle est ce qui constitue notre simple être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), sans que ce rapport soit déjà rapport à ...⁵. Or, c'est d'abord ce primat de la disposibilité sur l'intentionnalité que Bloch conteste. Il inverse le rapport en affirmant que les actes intentionnels précèdent toute disposition : ce que Heidegger entend par disposition n'est selon Bloch qu'un état confus résultant de la superposition de plusieurs actes affectifs intentionnels⁶.

² Cf. J. FEST, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin, 1991, ainsi que F. J. Raddatz, «Der Lederstrumpf der Utopie. Über Ernst Bloch», in : *Die Zeit*, n° 40, 26 septembre 1991, p. 68. Voir aussi la présentation de ce débat dans E. KRUTTSCHNITT, *Ernst Bloch und das Christentum*, Mainz, 1992.

³ M. RIEDEL, *Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994, p. 269 sq.

⁴ *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982 (cité : PH) ; trad. : *Le Principe Espérance*, Tome I (1976), Tome II (1982), Tome III (1991), Paris, Gallimard (cités : PE I, II et III).

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1979¹⁵, p. 137 ; trad. : *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 181.

⁶ PE I, p. 181/PH, p. 118.

Mais le motif principal de cette inversion est chez Bloch le refus de considérer l'angoisse comme l'état affectif par excellence pour l'homme qui choisit de vivre authentiquement. Selon Heidegger, à moins de fuir dans l'inauthenticité de tous les jours, l'homme se doit d'affronter le néant que révèle l'angoisse. Il n'y a d'autre perspective pour une existence authentique qu'une disposition à l'angoisse toujours renouvelée⁷. Or, Bloch non seulement dénonce cette attitude existentielle comme produit de la décadence bourgeoise⁸, cette prise de position constitue en même temps un ressort de première importance pour l'élaboration de sa propre philosophie de l'espérance. Déjà la première page de l'introduction au *Prinzip Hoffnung* nous suggère que dans une certaine mesure tout a commencé par la réaction à une anthropologie de l'angoisse :

Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Qu'attendons-nous ? Qu'est-ce qui nous attend ?

Beaucoup en restent perplexes. Le sol vacille, ils ne savent ni pourquoi ni comment. Leur état est angoisse ; s'il se précise il devient crainte. [...]

Il s'agit d'apprendre à espérer. C'est un travail qui ne se relâche pas, car il a l'amour du succès, non de l'échec. L'espoir, supérieur à la crainte, n'est ni passif comme celle-ci, ni prisonnier d'un néant.⁹

Bloch fait visiblement allusion ici à l'«approbation de l'abîme»¹⁰ de Heidegger. Déjà dans *Erbschaft dieser Zeit*, Bloch s'était compris par rapport à lui dans ce sens-là. L'espérance y apparaît comme une véritable *révolte* contre le désespoir et l'angoisse¹¹.

2. L'espérance comme affect et comme acte cognitif

Dégageons maintenant la conception de l'espérance exposée dans le *Prinzip Hoffnung*. L'anthropologie de Bloch repose sur la notion de pulsion de Freud¹². Au commencement, il voit le *Daß*¹³, désir embryonnaire en quel-

⁷ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik ?*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1975¹¹, p. 47.

⁸ PE I, p. 138/PH, p. 124.

⁹ PE I, p. 9/PH, p. 1.

¹⁰ PE III, p. 299/PH, p. 1365.

¹¹ *Héritage de ce Temps*, Paris, Payot, 1978, p. 286 ; *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1962, p. 309 sq.

¹² Pour une comparaison entre Bloch et Freud, voir P. WIDMER, *Die Anthropologie Ernst Blochs*, Frankfurt a. M., 1974.

¹³ Terme que l'on pourrait traduire par «fait que l'on vit», mais que je préfère reprendre tel quel de l'allemand.

que sorte, dont procède toute volonté de vivre. C'est le noyau qui nous pousse hors de nous vers l'assouvissement de nos besoins, sans se rapporter déjà à un objet précis. En effet, le *Daß* est d'abord une tendance vague et indécise, agitée mais sans but. C'est seulement la pulsion (*Trieb*) qui, au niveau immédiatement supérieur, devient une pulsion dirigée vers un objet déterminé (*gezieltes Treiben*): la nourriture, le pouvoir, etc. Plus haut encore, on rencontre la pulsion sentie par le sujet désirant: l'affect¹⁴.

Par cet échelonnement, Bloch insère la théorie traditionnelle des affects dans une psychologie de la pulsion. Mais l'échelle ne s'arrête pas au simple affect. A celui-ci s'ajoute, à un niveau encore supérieur, l'imagination. L'homme, contrairement à l'animal, s'imagine le but vers lequel il est porté par l'affect, il se le représente. Plus que de le désirer, il peut le souhaiter¹⁵. D'autre part, en passant du désir au désir accompagné d'imagination, au souhait, l'objet du désir devient en même temps la représentation de quelque chose de meilleur. Finalement, à l'échelon le plus haut, nous trouvons la volonté. La volonté n'est pas seulement désir de quelque chose de meilleur, mais aussi activité, travail, tentative de réalisation de l'objet souhaité¹⁶.

Bloch fait donc dériver toutes les activités du psychisme humain de la pulsion première que constitue le *Daß*, ainsi que les chapitres 9 et 10 du *Prinzip Hoffnung* nous le montrent. Au chapitre 13, il poursuit son analyse en développant une théorie des affects qui fait de l'espérance son point culminant. Nous venons de voir que les affects sont des pulsions accompagnées de sentiments. Bloch distingue maintenant entre *affects remplis* (*gefüllte Affekte*) et *affects d'attente* (*Erwartungsaffekte*). Alors que l'affect rempli (jalousie, cupidité ou vénération) est dirigé vers un objet immédiatement accessible à l'individu ou qui du moins existe dans le monde présent, l'affect d'attente (angoisse, peur, espérance ou foi) a pour objet une réalité qui dépasse le donné immédiat¹⁷. Or les affects d'attente sont supérieurs aux autres affects par le fait qu'ils se rapportent à l'avenir comme à un lieu d'objets *nouveaux*, d'objets qui n'ont pas encore existé.

Le plus important des affects d'attente est l'espérance, l'espérance étant selon Bloch l'expression du caractère intentionnel le plus profond et le plus fondamental en l'homme¹⁸. En effet, l'espérance est pour lui plus qu'un simple affect. Elle participe aussi de la volonté¹⁹ et est de ce fait l'expression d'un *Daß* spécifiquement humain. Or en tant que volonté, elle est aussi un *acte*

¹⁴ PE I, 61 sq./PH 49 sq.

¹⁵ L'allemand permet ici de distinguer entre «begehren» et «wünschen».

¹⁶ PE I, p. 62 sq./PH, p. 50 sq.

¹⁷ PE I, p. 96/PH, p. 82.

¹⁸ PE I, p. 96 sq./PH, p. 82 sq.

¹⁹ PE I, p. 179 sq./PH, p. 167.

cognitif. L'objet de l'espérance étant un objet absent, voire nouveau, une faculté autre que la perception doit le lui présenter. Ce sera au minimum l'imagination, mais c'est en fait toute la faculté cognitive qui est impliquée, et cela selon une modalité tout à fait singulière. En effet, Bloch oppose l'espérance au souvenir : «... l'espoir est un concept qui s'oppose non seulement à l'*angoisse*, mais aussi, sans préjudice de son caractère d'affect, au *souvenir* [...]»²⁰. L'acte cognitif lié à l'espérance est donc conçu comme étant à l'antipode de la conception hégélienne de la connaissance (*Wesen ist Ge-wesenes*). L'espérance est une connaissance engagée dans et pour l'avenir comme un lieu d'objets nouveaux. Bloch appelle ce lieu d'objets nouveaux le non-encore-conscient (*das Noch-Nicht-Bewußte*)²¹, son corrélat étant la faculté d'*anticipation*, qui est un pressentir, non dans le sens d'un obscur instinct animal ou d'une superstition, mais dans celui d'un pressentir conscient et productif²².

Or, dans son exercice le plus éminent, l'espérance sera toujours orientée vers la nouveauté *objective*, vers ce qui n'est pas seulement nouveau pour le sujet, mais nouveau par rapport à tout ce qui existe. Les représentations que la faculté d'anticipation projette sont censées être, selon le principe même du matérialisme dialectique, des représentations auxquelles correspond une possibilité réelle et objective dans le monde. Le non-encore-conscient sera donc dans le cas idéal la représentation psychique du «non-encore-devenu» du monde réel²³. Ainsi l'espérance est un acte cognitif appelé à se situer à l'avant-garde du processus historique, à réaliser le progrès objectif d'un monde donné vers un monde nouveau découlant des possibilités du précédent; elle est essentiellement «pressentiment parfaitement conscient de la tendance objective et réelle de son époque»²⁴. Le monde n'est par conséquent pas conçu comme entité stable et figée, comme simple bloc mécanique, mais comme processus matériel capable de transformation; il est le substrat des possibilités du processus dialectique²⁵.

L'espérance conçue comme anticipation de possibilités nouvelles inscrites dans une matière créatrice, Bloch l'appelle aussi *fonction utopique*.

II. Espérance et individu

Cette conception de l'espérance soulève la question du rapport entre espérance et individualité. En effet, avec l'exigence de se conformer aux possi-

²⁰ PE I, p. 140/PH, p. 126.

²¹ PE I, p. 142 sq./PH, p. 129 sq.

²² PE I, p. 147/PH, p. 134; PE I, p. 175/PH, p. 162.

²³ PE I, p. 156/PH, p. 143.

²⁴ PE I, p. 176/PH, p. 163.

²⁵ *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, p. 233 (= TE, p. 233).

bilités objectives du monde réel, Bloch dépasse le cadre d'une espérance purement individuelle. Qu'advient-il de l'individu au sein de l'exercice de la fonction utopique ?

En situant l'espérance à l'intersection du désir et de l'entendement, Bloch la conçoit, nous l'avons vu, essentiellement comme volonté²⁶. Or, il nous faut nous demander ce qui constitue le moteur de cette volonté. Car si c'est par son caractère cognitif que l'espérance dépasse la sphère de l'individu, elle reste attachée au sujet même qui espère par l'affect. La question du rôle de l'individu à l'intérieur de la philosophie de Bloch dépend de la dialectique qui s'établit entre ces deux constituants de l'acte volontaire. Or nous allons voir apparaître deux conceptions parallèles, avec une fois l'entendement qui dirige l'espérance, c'est-à-dire la fonction utopique, et une autre fois le désir ou affect qui a le primat. La question sera finalement de savoir laquelle des deux l'emporte sur l'autre.

1. *Volonté utopique et volonté absolue*

J'appelle volonté utopique la volonté où l'entendement a le primat. Je désigne par là l'espérance en tant que volonté de transformation du monde au moyen de l'étude de la tendance objective du processus historique. Or qu'advient-il de l'individu dans le cadre d'une espérance ainsi conçue ? Pour répondre à cette question, abordons le chapitre 20 du *Prinzip Hoffnung*, chapitre qui apporte un approfondissement considérable de la notion du *Daß*.

Malgré son orientation vers le progrès objectif du monde, l'homme a selon Bloch, dans une certaine mesure, la tâche de se réaliser lui-même, c'est-à-dire de réaliser son propre *Daß*. Ce *Daß* a en effet pour caractéristique principale de n'être pas (encore) présent à lui-même²⁷. Nous pouvons nous rapporter au passé par le souvenir et au futur par l'attente, mais nous ne parvenons pas à vivre le *Daß*, à le rendre présent à nous-mêmes, à échapper à l'obscurité de l'instant vécu (*Dunkel des gelebten Augenblicks*)²⁸. Le présent forme comme une tache aveugle dans l'âme, tache qu'il s'agit pour l'homme d'éliminer²⁹.

Mais pour Bloch, le *Daß* n'est pas seulement l'impulsion première qui se trouve à la racine de l'homme, il est en même temps l'élan vital embryonnaire qui se trouve à l'origine du processus matériel tout entier. A la suite entre autres de Schelling, Bloch adopte l'idée d'un sujet de la nature (*Natursubjekt*)³⁰.

²⁶ Cf. la définition aristotélicienne de la volonté comme «orexis dianoetike».

²⁷ PE I, p. 345/ PH, p. 334.

²⁸ PE I, p. 349/PH, p. 338.

²⁹ PE I, p. 352/PH, p. 341.

³⁰ Voir en particulier PE I/PH chap. 37.

L'espérance est donc aussi une détermination ontologique générale : «L'attente, l'espérance, l'intention dirigées vers la possibilité non encore devenue constituent non seulement une propriété fondamentale de la conscience humaine, mais aussi, à condition d'être rectifiées et saisies dans leur aspect concret, une détermination fondamentale au sein même de la réalité objective tout entière.»³¹ Or, comme c'est le même *Daß* qui se trouve à la fois au plus profond du désir humain et de la réalité tout court, il doit nécessairement y avoir une correspondance entre la réalisation de l'individu et celle du monde. La réalisation de soi constitue en quelque sorte le corrélat subjectif du processus de transformation objectif, jusqu'à ce que, au moment de la réalisation de l'utopie finale, «l'obscurité de l'instant vécu coïncide [...] dans toute sa profondeur avec le mode d'existence essentiel [...] du contenu final lui-même»³².

Cette correspondance entre fin objective et fin subjective est cependant problématique. Leur recoupement ne peut en effet qu'être partiel au sein de la volonté utopique. D'un point de vue marxiste, strictement parlant, la réalisation du processus historico-dialectique constitue la seule finalité de l'homme. Parmi les besoins de l'homme, ne sont légitimes que ceux qui se conforment aux possibilités du processus matériel objectif³³. Or, Bloch, du moins dès l'époque où il s'attache explicitement au marxisme, adopte cette conception du besoin. La «bonne» espérance est uniquement celle qui collabore au processus du monde³⁴. Pour une volonté utopique qui est essentiellement volonté de transformation du monde, seul le *novum* objectif de l'histoire sera donc le lieu véritable où l'espérance s'exprime³⁵. Si réalisation individuelle il y a, ce n'est que dans les limites des besoins que dicte le processus.

Mais la conception de la volonté de Bloch n'a pas pour seul fondement la conception marxiste du besoin. Elle admet en même temps une aspiration qui vise directement l'absolu, une volonté qui dans une certaine mesure transcende les fins immanentes du processus historique. C'est l'aspect de la *volonté absolue*.

En effet, malgré son enracinement dans le marxisme, la conception de l'espérance de Bloch n'est pas étrangère à l'espérance religieuse. Bloch ira jusqu'à dire : «S'il y a espoir, il y a religion.»³⁶ En dernière instance, l'espérance, chaque espérance individuelle, vise toujours le «contenu fondamental qu'est le Souverain Bien»³⁷, le *summum bonum*. Aucun bien réalisé en fait ne

³¹ PE I, p. 14/PH, p. 5.

³² PE I, p. 358/PH, p. 347.

³³ Cf. M. BUHR, A. KOSING (Hrsg.), *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlin, Dietz, 1975, voir *Bedürfnis*.

³⁴ PE III, p. 555/PH, p. 1624.

³⁵ TE, p. 230.

³⁶ PE III, p. 337/PH, p. 1404.

³⁷ PE III, p. 489/PH, p. 1557.

suffit à l'homme : « Rien de bon n'est jamais assez bon pour le désir. »³⁸ C'est cela justement que Bloch considère comme l'aspect positif des religions : l'espérance en un avenir qui soit un accomplissement total, avènement d'un monde nouveau qui permette l'assouvissement du désir humain³⁹. Ce *summum bonum* constitue pour l'individu un sens qui dépasse les fins immanentes au processus historique ; et il est par là ce qui, en dernier lieu, donne à l'existence son sens : « Etant adjoint à ce qu'il y a de plus fondamental dans la volonté, à l'ultime finalité de l'aspiration humaine, le Souverain Bien se présente lui-même utopiquement comme étant la finalité par excellence. Ou, pour utiliser une expression populaire : il est le 'sens de la vie' (non encore devenu manifeste). »⁴⁰

Une espérance qui transcende tout bien fini transcende par là-même l'imagination⁴¹. Or, c'est ce dépassement de l'imagination qui distingue la volonté absolue de la volonté utopique. Nous n'imaginons pas, ni ne pouvons imaginer le *summum bonum* que la volonté absolue vise. La volonté absolue est affirmation de désir infini avant d'être un acte cognitif. Afin de respecter l'absolu du désir, l'entendement ne peut désigner l'objet de ce désir que sous forme en quelque sorte négative⁴². Le rapport entre désir ou affect et acte cognitif est donc inversé dans le cas de la volonté absolue : l'entendement se soumet ici aux exigences du désir.

2. La dialectique de la volonté

Quel rapport Bloch établit-il entre ces deux formes de volonté ? Comment va-t-il réconcilier volonté utopique et volonté absolue, histoire et individu ? Selon M. Buhr, l'aspect religieux de la volonté absolue a toujours dominé chez Bloch : la religion a eu le primat sur la philosophie⁴³. Or, nous allons voir que le contraire est vrai, qu'il y a au sein de la dialectique entre individu et histoire, religion et philosophie, volonté absolue et volonté utopique, une évidente priorité de la volonté utopique. Bloch reste marxiste avant d'être mystique.

En effet, dans le *Prinzip Hoffnung*, Bloch procède à une *intégration* de la volonté absolue dans la volonté utopique, intégration qui correspond à une véritable suspension de la première. C'est la notion d'*idéal* qui constitue ici

³⁸ PE III, p. 482/PH, p. 1551.

³⁹ PE III, p. 337/PH, p. 1404.

⁴⁰ PE III, p. 493/PH, p. 1562.

⁴¹ PE I, p. 136/PH, p. 122.

⁴² PE III, p. 496 sq./PH, p. 1565.

⁴³ M. BUHR, « Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungphilosophie Ernst Blochs », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1958, p. 595.

la clef du problème. La fonction véritable du *summum bonum* est en effet d'être l'*ultimum*, non une fin directement visée par l'individu, mais l'idéal conducteur d'une volonté utopique qui cherche à s'élever progressivement vers cet *ultimum*. Conçu comme *ultimum*, Bloch réduit le *summum bonum* à un point d'orientation dans l'agir historique, à une catégorie complémentaire du *novum*⁴⁴. Mais cette intégration ne se fait pas sans autre. Comme le concept négatif du *summum bonum* ne contient aucune représentation concrète, il peut difficilement à lui seul jouer le rôle d'idéal conducteur. Bloch résout ce problème en proposant des idéaux intermédiaires entre le *novum* concret et l'*ultimum* abstrait. Ainsi les idéaux sont des genres dérivés de l'idéal suprême (*Abwandlungen des Grundinhaltes: höchstes Gut*)⁴⁵ et sont en même temps médiatisés par la tendance objective; ils peuvent donc se modifier au fur et à mesure que le processus historique avance vers une réalité nouvelle. L'intégration du *summum bonum* au mouvement de la volonté utopique devient ainsi possible.

Or, en tant qu'idée régulatrice de la volonté utopique, le *summum bonum* perd toute signification *immédiate*. Même si Bloch pose la question du sens de l'individu au commencement du *Prinzip Hoffnung*: «Qui sommes-nous? D'où venons-nous? Où allons-nous? [...]»⁴⁶, même s'il promet une dialectique qui fasse avancer cette question, comme il le faisait encore dans la première version de *Erbschaft dieser Zeit*⁴⁷, au fond, dans le *Prinzip Hoffnung*, Bloch décapite la volonté absolue, le mot n'est pas trop fort, en lui enlevant son *telos*, le *summum bonum*, pour venir le greffer sur la volonté utopique. La volonté absolue est suspendue dans son aspiration à répondre *hic et nunc* et pour chaque individu à la question du sens de l'univers et de l'homme. Bloch ne souscrit pas à un matérialisme dialectique d'observance stricte, mais il suspend la religion, au sens propre du terme, pour faire place à une mystique cosmique, à l'intérieur de laquelle l'homme se trouve en lente évolution vers un sens qui lui échappe encore. La question du sens se détache du rapport immédiat à l'individu pour être renvoyée à la fin du processus historique. Elle ne sera résolue que lorsque l'*ultimum* sera devenu tout à fait manifeste⁴⁸.

Malgré cette mise entre parenthèses de la volonté absolue dans l'immédiateté de ses aspirations, celle-ci joue un rôle important à l'intérieur du projet utopique de Bloch, en fournissant à l'élan utopique sa *créativité*. C'est en effet toujours en tant qu'acte créatif que la connaissance se révèle être science de la tendance objective⁴⁹. L'acte de connaissance orienté vers le *novum*, que

⁴⁴ PE I, p. 245/PH, p. 232 sq.

⁴⁵ PE I, p. 210/PH, p. 198.

⁴⁶ PE I, p. 9/PH, p. 1.

⁴⁷ *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich, Oprecht & Helbling, 1935, p. 310.

⁴⁸ PE III, p. 493/PH, p. 1562.

⁴⁹ PE I, p. 151 sq./PH 138.

Bloch appelle aussi productivité, se décompose en trois stades successifs: incubation, inspiration et explication⁵⁰. Le stade de l'incubation est celui de la fermentation des idées, qui est davantage volonté de connaissance que connaissance en elle-même⁵¹. A un moment donné, l'incubation fait place à l'inspiration, à l'irruption soudaine d'une illumination⁵². Comme chez Platon, cette illumination est décrite comme une expérience de bonheur intense⁵³. On peut dire que jusqu'ici c'est la volonté absolue qui a la priorité en entraînant la connaissance vers son propre dépassement. Malgré son importance, l'inspiration créative n'est cependant pas pour Bloch une fin en soi. Elle ne nous fait pas accéder, comme chez Platon, à un monde des Idées considéré comme meilleur et plus vrai que celui dans lequel nous vivons. Pour Bloch, il n'y a pas de transcendance céleste, l'inspiration étant au contraire un «acte de transcender délivré de toute transcendance céleste» (*ein Transzendieren ohne alle himmlische Transzendenz*)⁵⁴, un dépassement purement horizontal qui vise l'*ultimum* dans l'immanence. Ainsi la figure-type de Bloch n'est pas le sage qui se détache du monde, mais le génie qui par son inspiration fait avancer le processus historique. Le génie est le véritable pionnier de l'humanité en marche vers l'*ultimum*: «Sur le plan psychologique, la génialité est la manifestation d'un degré particulièrement élevé de non-encore-conscient et de la capacité de prendre conscience de ce dernier, c'est-à-dire en fin de compte de la puissance d'explicitation de ce non-encore-conscient dans le sujet, dans le monde.»⁵⁵ Sans génie, il n'y a pas de science de la tendance, sans lui le processus historique échoue, l'utopie devient utopique. R. Damus parle d'un véritable culte du génie chez Bloch, d'une théorie de la connaissance aristocratique, héritée de l'époque expressionniste⁵⁶.

Ainsi l'inspiration du génie fait nécessairement place à un troisième stade, l'explication. A ce stade, la volonté absolue rentre à nouveau dans l'ombre de la volonté utopique. La réalisation matérielle de l'inspiration n'est plus du ressort de l'enthousiasme d'un *Eros* platonicien, mais synonyme de retour à la réalité prosaïque du travail⁵⁷. Platon ne préconise-t-il pas lui aussi le retour à la caverne, afin que le sage s'occupe des affaires de la cité? Il y a là pourtant une différence fondamentale. Le sage, en accédant à la lumière du Bien, résout la question du sens de l'individu: sa redescente est placée sous le signe de

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ PE I, p. 251/PH, p. 239.

⁵² PE I, p. 152/PH, p. 138.

⁵³ PE I, p. 152/PH, p. 139.

⁵⁴ PE III, p. 453/PH, p. 1522.

⁵⁵ PE I, p. 156/PH, p. 142.

⁵⁶ R. DAMUS, *Ernst Bloch*, Meisenheim am Glan, 1971, p. 73, p. 70.

⁵⁷ PE I, p. 155/PH, p. 141.

l'évidence d'une libération finale. Pour le génie au contraire, l'inspiration ne résout rien, puisque l'absolu qu'il vise n'existe pas encore, est en devenir, se cache au fond de l'obscurité du *nunc* (*Jetzt*). Il n'est même pas certain que l'*ultimum* fasse son apparition un jour⁵⁸. Au lieu d'aboutir au *totum*, le processus peut déboucher sur le néant. On ne peut pas exclure la possibilité d'un anéantissement final⁵⁹.

La menace de l'échec est donc présente à tout moment. Or la volonté absolue ne saurait se contenter de la simple inspiration, même si elle réalise une découverte partielle du *Daß*. Chez Bloch, la volonté absolue revient bredouille à la fin de l'acte créateur. Une fois le *novum* dégagé, elle se rend compte qu'elle s'est laissée duper, que l'*ultimum* ne s'est pas réalisé. Ainsi l'enthousiasme du départ se change en *mélancolie*. C'est la mélancolie propre au génie. Alors que la dialectique platonicienne aboutit à l'évidence d'une libération à venir, celle de Bloch débouche à chaque fois sur une déception. Chaque réalisation, chaque étape achevée met en lumière le chemin qui reste encore à parcourir. Chaque réalisation s'entoure d'une ombre formée par l'obscurité du soi qui subsiste encore : «L'obscurité de la proximité constitue dès lors le *dernier motif de la mélancolie de la réalisation* : aucun paradis terrestre n'est, quand on y pénètre, débarrassé de l'ombre que projette encore son entrée.»⁶⁰ Par la mélancolie, la volonté absolue hante en quelque sorte la volonté utopique à laquelle elle a dû s'asservir.

Nous pouvons donc conclure, contre M. Buhr, que Bloch ne s'est pas placé du côté de la religion. La réduction du *summum bonum* à un point d'orientation dans le processus dialectique ainsi que le nécessaire consentement du génie à la mélancolie sont la marque indélébile du sacrifice de l'absolu que Bloch exige de l'individu.

3. *Espérance et mort*

La question demande pourtant un approfondissement encore. L'individu est-il vraiment mis à l'écart de la promesse de l'*ultimum* d'une manière radicale ? Bloch ne conçoit-il aucune possibilité de 'participation' de l'individu à l'utopie réalisée ? Il nous faut élucider encore comment Bloch traite du problème de la mort.

On peut dire d'emblée que Bloch n'ignore pas la disproportion entre le temps de l'individu et le temps de l'histoire. Il fait à maintes reprises allusion au sérieux du problème, en désignant par exemple la mort comme l'ennemi

⁵⁸ PE I, p. 140/PH, p. 127.

⁵⁹ PE I, p. 375/PH, p. 364.

⁶⁰ PE I, p. 360/PH, p. 348.

numéro un de l'utopie⁶¹. Mais quelle attitude préconise-t-il face à la mort ? En fait, nous trouvons chez Bloch plusieurs réponses à ce problème. Ces réponses, tout en se distinguant, ne forment pas un amalgame quelconque, mais s'ordonnent selon une structure qu'il s'agit de dégager.

La première de ces attitudes est figurée par le *héros rouge*. Bloch, on le sait, était favorable au régime soviétique du temps du *Prinzip Hoffnung*, ce qui a valu à cet ouvrage, qui reste malgré cela son meilleur livre, quelques passages fort désolants. L'un d'eux est certainement sa description de la «conscience socialiste». Le héros rouge regarde froidement la mort en face, sans chercher de consolation⁶². Or, ce qui lui donne son courage devant la mort (*der rot-atheistische Todesmut*)⁶³, c'est que sa conscience de soi se réduit à sa conscience de classe : «... il avait depuis longtemps déjà cessé de prendre son Moi au sérieux, il était animé de la conscience de classe»⁶⁴. Cette conscience de classe, Bloch l'appelle un *novum* contre la mort⁶⁵. Le héros rouge est donc l'incarnation du renoncement radical de l'individu à toute participation au *telos* de l'histoire.

Dans le même ouvrage pourtant, Bloch propose une deuxième solution, tout à fait opposée à la précédente, puisqu'il s'agit d'une véritable preuve de l'immortalité, digne de figurer à côté de celles de Platon. Je veux parler de sa théorie de l'*exterritorialité de la mort*. L'argument est le suivant : Le *Daß* qui se trouve dans l'obscurité de l'instant vécu et qui est à la base du processus de la matière ainsi que de l'intentionnalité humaine, ce *Daß* n'est pas encore apparu, ne s'est pas encore objectivé, est encore non médiatisé⁶⁶. Or en tant que tel, il échappe au devenir du processus, à la temporalité ; le *Daß* comme «noyau de l'existence» est immortel. D'autre part, ce même *Daß*, s'il entre dans le processus et parvient à s'objectiver, à se réaliser en achevant l'*ultimum*, met nécessairement fin au processus historique, et de cette façon transcende encore une fois la temporalité et son corrélat : la mort⁶⁷. Il y a donc comme une double échappatoire à la mort : quoi qu'il se passe, il reste au sujet quelque chose qui ne succombe pas à la mort, ce qui permet à Bloch de citer Epicure, qui dit que là où est l'homme, la mort n'est pas et là où est la mort, l'homme ne se trouve pas⁶⁸.

⁶¹ Cf. PE I, p. 24/PH, p. 15.

⁶² PE III, p. 311/PH, p. 1378.

⁶³ PE III, p. 313/PH, p. 1380.

⁶⁴ PE III, p. 313/PH, p. 1379.

⁶⁵ PE III, p. 313/PH, p. 1380.

⁶⁶ PE III, p. 319/PH, p. 1386.

⁶⁷ PE III, p. 323 sq./PH, p. 1390 sq.

⁶⁸ PE III, p. 324/PH, p. 1391.

Avec la théorie de l'exterritorialité de la mort, Bloch se place visiblement sur le terrain de la religion, c'est-à-dire du sens de l'individu. Il reproche aux visions religieuses traditionnelles de n'être que des projections mensongères, mais en même temps il avoue qu'elles ont été sources d'espérance⁶⁹. En fait, Bloch ne voit rien d'autre à opposer à la mort : « Sans aucun doute : là-contre [contre la mort ; J. D.] il n'y a pas de remède, si ce n'est que l'on se réfère [...] aux idéaux désirés ou voulus par les religions. »⁷⁰ Bloch considère sa conception de l'exterritorialité de la mort comme un mythe légitimement postulable à partir de la réalité du processus dialectique. En général, il ne refuse pas les mythes pour peu qu'ils se trouvent dans le prolongement de la tendance objective du processus historique⁷¹.

Face à la mort, volonté utopique et volonté absolue se trouvent donc dissociées dans le *Prinzip Hoffnung* par des attitudes, des réponses qui semblent s'exclure. Cependant ni l'héroïsme « rouge », ni l'espérance quasi religieuse ne constituent la position finale de Bloch. Il ne s'agit là, disons, que de deux attitudes légitimes. C'est à une position synthétique qui respecte les deux volontés à la fois qu'il aspire. Il faut toutefois se demander si Bloch n'a pas plus tard tout simplement abandonné la conception du *Prinzip Hoffnung* pour faire place, du moins dans la *Tübinger Einleitung in die Philosophie* et dans *Atheismus im Christentum*, à un pur agnosticisme. En effet, dans la *Tübinger Einleitung*, Bloch préconise la prudence face au mythe⁷², et dans *Atheismus im Christentum*, il semble même souscrire à la position du « grand peut-être » de Montaigne qui rompt « avec les dogmes positifs de la tradition religieuse tout autant qu'avec la négation également dogmatique d'une vision purement mécaniste [...]. Face à ces deux dogmatismes, le point de vue scientifique [...] n'admet qu'un *non liquet*. Le matériel dont il dispose ne suffit pour aucune des deux réponses ni pour s'avancer au-delà d'un peut-être [...] »⁷³. L'attitude de Bloch inclut certainement une part d'agnosticisme, mais à l'état pur, celui-ci serait une négation de l'espérance, de l'élan utopique qui constitue le fondement même de sa philosophie. Ainsi se dépêche-t-il de rajouter que pour résister à l'agnosticisme, il suffit à l'espérance du seul *indice* d'un au-delà. Ainsi un 'mais' corrige immédiatement l'aveu d'agnosticisme dans le passage qui vient d'être cité : « Mais avec cette différence – scientifique – que Kant exprime dans ses *Rêves d'un visionnaire* : le plus petit signe en faveur du *post-mortem* suffirait à sauver la sphère tout entière, tandis que l'absence pure et simple d'un tel signe ne permet pas de nier dogmatiquement la sphère entière. »⁷⁴

⁶⁹ PE III, p. 237/PH, p. 1304.

⁷⁰ TE, p. 372.

⁷¹ PE III, p. 314 sq./PH, p. 1381 sq.

⁷² TE, p. 372.

⁷³ *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 321 ; *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, p. 340.

⁷⁴ *Ibid.*

Or, un tel indice, selon Bloch, existe : il s'agit de l'expérience de l'étonnement. Après les développements navrants sur le héros rouge, voilà un des thèmes les plus fascinants de sa philosophie. Il y a dans la vie un genre d'événement qui laisse chaque fois une impression profonde : il se peut que soudain un objet tout à fait insignifiant suscite en nous une intensité de sentiment exceptionnelle, imprévue, qui nous saisit de part en part. Ce saisissement, instant de bonheur extatique, constitue un phénomène-clef pour Bloch. Il le décrit dans la plupart de ses œuvres, de *Geist der Utopie* à *Experimentum mundi*. Selon Bloch, il s'agit d'une expérience anticipatrice du *summum bonum*, d'une irruption soudaine de l'identité finale, révélatrice de ce qui se trouve caché dans l'obscurité du *nunc*, dans le noyau latent. Ce sont des expériences qui «annoncent en fait la teneur de l'étonnement le plus profond, entre le sujet et l'objet, tous deux faisant œuvre d'identification dans cet instant bref et des plus foncièrement ébranlants»⁷⁵. La mystique de l'étonnement, comme dévoilement de l'*ultimum* par des «intentions symboliques»⁷⁶, n'est rien d'autre pour Bloch que la transcription dans les termes de sa propre philosophie de ce que les grands mystiques s'étaient imaginés être l'expérience d'une intemporelle identité : «Plus d'altérité : c'est là la gigantesque anticipation présente dans l'illusion de tous les mystiques, illusion qui est donc aussi un *phantasma utopicissime fundatum*.»⁷⁷

Ce saisissement mystique est donc l'indice qui nous permet d'espérer au-delà même de la mort. L'expérience mystique, expérience d'une joie profonde, est en elle-même comme l'évidence d'un au-delà de la mort⁷⁸. Il ne s'agit pas d'une garantie contre la mort, mais du pressentiment d'un noyau invincible en l'homme et dans les choses, un noyau qui échappe à l'usure du temps.

Grâce à cet étonnement, Bloch peut aller plus loin qu'un simple constat de non-savoir. Ce serait pourtant définitivement accorder le primat à la volonté absolue que d'en rester là. On ne sera donc pas surpris du dépassement de l'étonnement par une quatrième attitude qui replace de nouveau la volonté absolue dans le cadre de la volonté utopique. Cette quatrième attitude réunit en quelque sorte les deux volontés sur le fond de scepticisme du «grand peut-être». En effet, l'enthousiasme de la volonté absolue et le réalisme de la volonté utopique se combinent avec le scepticisme pour former l'esprit de *curiosité*, le désir d'*investigation* (*Forschungstrieb*):

La curiosité transforme le rideau qui tombe en rideau qui se déchire ; et la fin de la vie apparaît alors comme le début de quelque chose d'absolument inouï, même s'il s'agit du néant. La curiosité peut passer à un niveau supérieur : celui du désir d'explorer et de connaître, elle attend alors du processus de la mort qu'il soit une révélation.⁷⁹

⁷⁵ PE I, p. 349/PH, p. 337.

⁷⁶ PE I, p. 348/PH, p. 337.

⁷⁷ PE III, p. 468/PH, p. 1537.

⁷⁸ PE III, p. 322/PH, p. 1389.

⁷⁹ PE III, p. 317/PH, p. 1384.

L'attitude idéale face à la mort, c'est d'attendre la mort comme un voyage qui promet de nous conduire au noyau latent de notre propre *Daß*⁸⁰. Certes, cette curiosité est un désir de *novum* qui dépasse le cadre des possibilités réelles du processus historique en s'appliquant à la question de l'individu indépendamment des fins de l'histoire. En un sens, la fonction utopique se met au service de la volonté absolue en scrutant l'avenir de l'individu au-delà de sa mort. Cependant cette curiosité n'est pas un recroquevillement de l'individu sur lui-même. Non seulement parce que le mystère de chaque individu est identique au mystère de l'être tout court, mais surtout parce que la curiosité est avant tout une attitude d'attente, attitude qui de ce fait ne détourne pas l'individu de son attention au processus historique. Le détachement qui fait partie de toute curiosité empêche plutôt que l'étonnement ne débouche sur une recherche de l'absolu par l'intériorité religieuse.

4. *L'être et l'étant*

L'attitude devant la mort que constitue la curiosité suspend donc elle aussi toute réponse à la question du rapport entre individu et histoire. Mais Bloch en reste-t-il à cette simple suspension ? Quel est le rapport entre les étants qui *hic et nunc* sont impliqués dans le mouvement de l'histoire et l'être final, l'*ultimum* réalisé ? Les étants singuliers trouveront-ils leur accomplissement dans l'être final ou seront-ils résorbés par ce dernier ? Est-ce l'être qui est au service des étants concrets qui en sont après tout les réalisateurs, ou est-ce que ce sont les étants qui finalement se trouvent être instrumentalisés par rapport à quelque être ou essence universelle.

En affirmant le primat de l'être, Bloch va définitivement refuser à l'individu son irréductibilité. On peut en effet dire que le processus historique évolue chez lui de l'étant vers l'être. C'est finalement l'enracinement de sa pensée dans celle de Hegel qui triomphe du respect de l'individu. Sans doute Bloch ne reprend-il pas la dialectique de Hegel telle quelle. L'identité que ce dernier établit entre aliénation et objet ne saurait être réconciliable avec son matérialisme. Pour Bloch, le processus historique «ne conduit pas à la pure et simple suspension de l'objet mais seulement à la suspension de l'objet aliéné au soi»⁸¹. Mais la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature que Bloch vise ainsi⁸², respectent-elles véritablement la dignité des étants singuliers ?

⁸⁰ PE III, p. 318/PH, p. 1385.

⁸¹ *Sujet-Objet*, Paris, Gallimard, 1977, p. 101 (= SO, p. 103); *Subjekt-Objekt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 107 sq. (S-O, p. 107 sq.).

⁸² Cf. par exemple, PE I, p. 290/PH, p. 277.

La représentation du *telos* comme relation de non-aliénation réciproque entre sujet et objet garantit une certaine continuité entre l'ordre actuel des étants et l'ordre futur de l'être. Mais Bloch reste en même temps fidèle au principe même de la phénoménologie de l'esprit, c'est-à-dire de la réalisation d'une totalité qui dépasse radicalement la condition temporelle et finie du monde actuel. Il souscrit à l'idée d'une médiation totale de l'immédiateté. L'étant temporel est en quelque sorte le médiateur provisoire de l'être immédiat, du *Daß* qui est à médiatiser avec lui-même. Ce médiateur disparaîtra avec la *Aufhebung* de l'immédiateté, la médiation des étants finis contribuant à leur propre élimination. Il subsiste dans la dialectique de Bloch un noyau idéaliste dans le sens que la réalité finie n'est finalement que pure apparence (*Schein*) du vrai *logos*, de l'être final. Bloch cite Hegel à ce propos: «L'idéalisme de la philosophie consiste simplement en ceci: ne pas reconnaître le fini comme un véritable étant.»⁸³ L'être véritable est radicalement ek-statique par rapport à l'existence temporelle et finie des étants dans leur limitation réciproque. L'ordre de l'étant n'est donc qu'un ordre provisoire auquel ne revient en fait aucun droit ontologique. Le mouvement de la volonté dialectique suspend l'étant pour finalement l'absorber dans l'être. Même si dans l'identité finale, l'immédiateté se trouve en un sens conservée chez Hegel, elle ne le sera que comme une ombre qui accompagne l'absolu.

Cette dévalorisation de la sphère de l'étant va de pair avec une dévalorisation de la légitimité de l'espérance individuelle. En effet, selon Bloch, ce n'est pas la question du sens de l'individu qui donne son sens à la question du sens de l'être, mais l'inverse. L'attitude interrogative de l'homme est ouverture d'abord et avant tout à une question inarticulable (*unkonstruierbare Frage*)⁸⁴, dévoilée par l'étonnement. L'étonnement, comme anticipation de l'identité finale, n'ouvre pas d'abord sur la question du sens de mon étant particulier ainsi que des autres étants de ce monde, elle est au contraire ouverture à un *ultimum* qui dépasse infiniment l'ordre de l'étant, à un *logos* final qui n'est pas articulable par la 'grammaire' des étants. Chez Bloch, l'étonnement est détourné de l'interrogation métaphysique originelle, à savoir «pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien?» – ce quelque chose étant l'existence des étants *hic et nunc* –, vers une qualité d'être considérée comme essentiellement différente de la réalité finie, et comme échappant ainsi à toute possibilité de fixation par le langage. Pour cette réalité, il n'y a «pas de mot adéquat, sinon on déforme l'étonnement»⁸⁵. La question qui surgit de l'étonnement «n'est constructible sur base d'aucune question déjà existante et ne peut se rapporter à aucun matériau déjà dégrossi dans le monde existant»⁸⁶.

⁸³ S0, p. 422/S-O, p. 450.

⁸⁴ EU, p. 241/GU, p. 250.

⁸⁵ *Spuren*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, p. 216

⁸⁶ PE I, p. 348/PH, p. 337.

Les questions concrètes dérivent en fait de cette question inarticulable, qui a donc priorité aussi sur les questions que Bloch pourtant, par ailleurs, situait à l'origine de l'interrogation humaine : « Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? ... »⁸⁷

L'étonnement conduit ainsi à une véritable déconstruction de la sphère de l'étant ainsi que de la question du sens de l'individu s'y rattachant. La question inarticulable vient avant toute question articulable, c'est elle qui donne un sens et une légitimité aux questions que nous pouvons articuler concrètement. Mais plus encore, la progression de l'homme vers l'identité finale risque de nous dispenser de plus en plus des questions qui se rattachent à l'ordre présent des étants. Elles pourraient finir par être remplacées par d'autres questions qui touchent plus profondément au mystère de l'être. L'invitation au voyage vers l'*ultimum* s'avère donc être une invitation redoutable, car à l'aboutissement de ce voyage on risque de se retrouver sans ce avec quoi on était parti : les étants singuliers de ce monde-ci. Le *telos* d'une naturalisation de l'homme et d'une hominisation de la nature, adopté par Bloch, se trouve relativisé par la question de savoir si en fait l'homme fera partie de l'*ultimum* projeté : « Car il n'est pas certain que l'homme, dans le véritable dévoilement de son identité obscure, sera homme ... »⁸⁸ Même si une certaine ambiguïté subsiste au sujet de ce que Bloch affirme de l'*ultimum*, ce qu'il dit ici de l'homme en général semble bien valoir aussi de l'individu. Tout donne à penser que la distance qui sépare Bloch tant du pathos de la généralité de la pensée occidentale que de la déclaration postmoderne de la mort du sujet autonome et individuel est tout au plus provisoire.

⁸⁷ PE I, p. 348/PH, p. 337.

⁸⁸ TE, p. 271.