

Title of the thesis: **L'eschatologie marxiste d'Ernst Bloch dans *Le Principe Espérance*.**

(The Marxist Eschatology of Ernst Bloch in *The Principle of Hope*)

Name of supervisor: **Dr. Marc Maeschalek.**

Date of defense of the master's thesis: **27th. juin 2013.**

Déclaration

Je déclare avoir fait ce travail seul/e et avoir cité dans la bibliographie toutes les sources que j'ai utilisées en rédigeant ce travail. En outre je déclare que je n'ai utilisé le texte de ce mémoire de master qu'afin d'obtenir le diplôme de master dans les universités du consortium dans le cadre du programme Master Erasmus Mundus „Philosophies allemande et française dans l'espace européen“ (EuroPhilosophie). Je consens aussi à ce que ce mémoire de master soit rendu accessible au public à des fins d'étude dans une bibliothèque appropriée de l'Université Charles de Prague ainsi que via la base de données électronique des mémoires de diplôme de l'Université Charles conformément au droit d'auteur.

Rionegro, Colombie, 17 septembre 2013.

Aníbal Pineda Canabal

Declaration

I hereby declare that this Master's thesis is my own work and that the bibliography contains all the literature that I have used in writing the thesis. I declare herewith that I have only used this Master's thesis to gain a master's degree in the universities of the consortium as part of the Erasmus Master Mundus programme „German and French Philosophy in the European Context“ (EuroPhilosophy). I also give my consent that this Master's thesis can be accessed by public for the purpose of study in a relevant library of Charles University in Prague and via the electronic database of academic degree theses of Charles University in accordance with the copyright law.

In Rionegro, Colombia on 17/09/2013

Aníbal Pineda Canabal

Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels in den Universitäten verwende, die am Erasmus Master Mundus Programm „Deutsche und Französische Philosophie“ (EuroPhilosophie) beteiligt sind. Ich bin damit einverstanden, dem Autorenrecht gemäß die Masterarbeit der

Öffentlichkeit zum Studium in einer geeigneten Bibliothek der Karls-Universität Prag zur Verfügung zu stellen.

Rionegro, Kolumbien, am 17/09/2013

Aníbal Pineda Canabal

Résumé

Ce travail vise à comprendre le point de rupture entre la vision de l'histoire du marxisme et celle du christianisme. Malgré les différences entre l'une et l'autre, les deux s'appuient sur la double vision d'une eschatologie vindicative d'une part et sotériologique d'une autre. L'étude aborde surtout la perspective d'Ernst Bloch dans *Le Principe Espérance* et tout en la lisant à la lumière de la querelle de sécularisation.

L'eschatologie de Bloch surpasserait l'eschatologie chrétienne puisque présentant une «solution consciente de l'énigme de l'histoire» (Marx). Elle ne se révèle plus comme une espèce de fonction compensatoire face aux espérances historiques frustrées du peuple de Dieu mais comme l'achèvement total et possible dans ce monde du dépassement de l'aliénation de l'homme.

Abstract

This work aims to understand the breaking point between the Marxist and Christian views of history. Despite the differences between both views, they are based on the double idea of a vindictive and soteriological eschatology. The study addresses the perspective of Ernst Bloch in *The Principle of Hope* in the light of the debate on secularization.

Bloch's eschatology surpasses Christian eschatology because it presents a "solution to the riddle of history" (Marx). It does not reveal itself as a kind of compensatory function opposing the frustrated historic hopes of the people of God, but as the total and possible achievement in this world of the overcoming of man's alienation.

Table des matières

Contenu

Table des matières.....	4
INTRODUCTION	6
I. L'ESCHATOLOGIE.....	10
1. Perspectives	11
2. L'eschatologie comme utopie de la Révolution	12
3. La naissance de l'eschatologie théologique	14
4. Reconstruction d'une histoire.....	20
5. La nuit des temps	20
6. La nouveauté judéo-chrétienne.....	23
7. Temps, histoire et eschatologie	27
8. Surpassement du paradigme.....	30
9. Conclusions de cette section.....	32
II ...MARXISTE.....	38
10. Schéma doctrinal marxiste.....	39
11. Esquisse d'une anthropologie	41
11.1 Praxis	43
11.2 La nature	44
11.3 L'aliénation.....	45
12. Deux schémas doctrinaux.....	48
13. Une philosophie de la Révolution.....	49
14. L'autre côté du miroir.....	50
14.1. L'enjeu de la sécularisation	50
14.2. Palimpseste athée de la doctrine chrétienne ?.....	54
15. Conclusions intermédiaires.....	58
III...D'ERNST BLOCH.....	66
1. C'est qui Ernst Bloch ?.....	66
2. La réception récente d'Ernst Bloch.	69

3. Conclusion intermédiaire : La figure intellectuelle de Bloch.....	72
IV ...DANS LE PRINCIPE ESPÉRANCE.	75
1. La triste constatation	75
2. La crise	77
3. Signes de la fin et communisme	78
3.1. L'anti-Freud.....	79
3.2. L'espérance comme affect fondamental	81
3.3. Le rêve éveillé	82
4. Heidegger : l'ontologie du néant	84
5. Ontologie du « pas encore »	85
5.1. Lumière et obscurité	88
5.2. Le contenu de l'espérance	90
5.3. Optimisme militant.....	92
5.4. Novum	93
5.5. Ultimum.....	94
5.6. Marxisme chaud.....	96
6. Tendances et latences.	98
7. Apocatastase	99
8. Patrie.....	101
9. Raison apocalyptique	102
10. Conclusions de la section.....	104
CONCLUSION	109
BIBLIOGRAPHIE	110

Temps de por i patiment.

Temps tan llarg que hi ha qui es cansa

Temps batejat amb vermells,

de sang, de sol i d'esperança.

...

Arribarà el matí

que el plor serà d'alegria.

Només per aquest fruit.

Jo donaria la vida.

Ovidi Montllor.

INTRODUCTION

« Lecteur inoccupé » c'est ainsi que s'adresse Cervantès,¹ pour faire des avertissements, à ceux qui veulent lire son Don Quichotte. Le lecteur lui semble inconstant et oublieux. Et il l'insulte. Nous au contraire, nous le remercions.

Ernst Bloch suscite en général peu d'intérêt en milieu francophone aujourd'hui. Sa pensée semble être archivée dans les rayons de la culture et a peu à nous dire. Mais si un travail veut relier ces idées avec le langage et la science théologique, il semblerait qu'il faille être croyant pour en tirer profit. A celui qui lit, malgré les obstacles, je tiens donc à le remercier.

Mais lire la philosophie n'est pas toujours facile, et ceux qui l'écrivent, ne la facilitent pas souvent.

Aux Îles Canaries, naguère, un ingénieur informaticien créa un site web² dans lequel on peut trouver le nom adéquat d'un cours, d'une communication, d'une thèse, d'un séminaire. Il s'agit d'un logiciel qui se moque *ex profeso* du style ampoulé des titres des travaux en sciences humaines. La règle paraît assez simple. Personne ne doit comprendre, mais cela doit quand même feindre une originalité telle qu'on puisse dire : voilà un vrai exercice intellectuel ! La formule consiste à rallier aléatoirement des noms avec des adjectifs et cela donne des absurdes désignations à l'allure très intellectuelle.

L'eschatologie marxiste d'Ernst Bloch dans Le principe espérance, titre qui pourrait être tiré de l'imagination de David Rodríguez, l'ingénieur canarien, n'est donc pas à proprement parler un titre. C'est plutôt un rappel qui nous permet d'avoir en vue permanemment la route que nous nous sommes imposé à suivre.

Le texte que vous avez entre les mains traite donc d'eschatologie. Il se veut d'abord un résumé de ce que ce terme, pour beaucoup énigmatique signifie, quelle est sa portée et comment il a été compris dans le chef d'œuvre d'Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*.

En tant que titre programme, le travail s'organise en quatre parties qui correspondent d'abord aux deux premiers lexèmes, puis aux deux derniers noms propres.

La première partie, plus théologique entame une révision de l'état des études de l'eschatologie comme science depuis une perspective historique. Nous y essaierons de montrer comment l'eschatologie, est en relation directe avec la philosophie de l'histoire, et garde les clés d'une réflexion sur le temps de l'homme et du monde.

¹ Miguel DE CERVANTES (2011), *Don Quijote de La Mancha*, Madrid, Espasa, p. 13.

² <http://www.yeray.com/generador/>

La deuxième partie va asseoir les acquis de la première section sur la philosophie de Marx et ses successeurs. Il s'agira de comprendre les horizons et les tâches d'une eschatologie d'inspiration proprement marxiste. Nous nous attarderons sur la critique de la religion ainsi que sur les concepts plus importants du jeune Marx pour ratisser les éléments susceptibles d'entrer en contact avec une théorie de la fin de l'histoire.

La troisième partie, qui pourrait être la première ou la dernière, est un petit essai introductoire à l'homme, Ernst Bloch, à partir d'un parcours biographique et de l'évaluation de la réception de sa pensée ces dernières années.

La quatrième partie finalement, entend ramasser les fruits des sections précédentes et, sans être un résumé systématique du *Principe Espérance*, cherche tout de même à rappeler les principaux concepts se trouvant en relation avec une philosophie de l'histoire et une eschatologie chez Ernst Bloch.

Le thème qui nous occupe dans ce travail pourrait être certainement l'objet d'une dissertation plus longue. Peut-être même d'une approche différente. Néanmoins par soucis de brièveté et compte tenu de l'ampleur du sujet abordé il était nécessaire de se concentrer d'abord sur les sujets essentiels.

En tout cas à en croire Eça de Queirós, on manque toujours plus ou moins l'objectif que l'on poursuit³, peut-être pour que celui-ci reste à jamais ouvert de façon à ce qu'on puisse y revenir souvent.

- *Falhamos a vida, menino!*

- *Creio que sim... Mas todo o mundo mais ou menos a falha.*

³Eça DE QUEIRÓS (2010), *Os maias*, Lisboa, Texto, p. 617.

I

L'ESCHATOLOGIE...

“Não sabemos de dor nem mágoa; pelas praias do mar nos vamos à procura da manhã clara...”

Zeca Afonso. *Filhos da madrugada*.
Chanson populaire portugaise.

« Il y a quelque chose de terriblement vulgaire dans la pensée moderne ; les gens qui tolèrent toute sorte d'indignes mensonges et toute sorte d'indignes réalités, ne supportent pas l'existence de la fable⁴ ». C'est ainsi que s'exprime le prix Nobel mexicain Octavio Paz dans son magnifique essai sur Fernando Pessoa. Mais cette phrase pourrait servir de diagnostic sur la façon dont on a compris jusqu'à présent le sens de l'apocalyptique.

Que peuvent-ils signifier en effet pour nous, modernes, les récits bibliques qui assurent qu'à la fin, on entendra une trompette, que le ciel s'ouvrira et que Jésus viendra, entouré des anges, pour juger les vivants et les morts ? Depuis une pareille perspective on comprend alors que durant de longues années ces récits aient été compris comme des simples fables, vaines consolations des miséreux ou encore inventions perverses de pensées malades visant la soumission de groupes entiers de croyants, exaltés qui, au nom d'un futur idéal et idéalisé, se montrent toujours prêts à commettre des actes atroces.

Peu d'idées dans l'histoire du monde entier et en particulier dans celle de l'Occident, ont produit une aussi grande exaltation historique que celles qui sont relatives à la fin de l'histoire. Enthousiastes, visionnaires, illuminés, sorciers, devins, aruspices, nécromants, exaltés, mystiques, leaders politiques et militaires, réformateurs religieux, révolutionnaires, athées —oui, athées aussi— fondamentalistes, une multitude des gens tout au long des

⁴“Hay algo terriblemente soez en la mente moderna: la gente, que tolera toda suerte de mentiras indignas en la vida real, y toda suerte de realidades indignas, no soporta la existencia de la fábula.” Octavio PAZ (1969). *“Fernando Pessoa, el desconocido de sí mismo”*, in *Cuadrivio, Darío, López Velarde, Pessoa, Cernuda*, México, Joaquín Mortiz, p. 143.

époques, a été emportée par cette vague dans laquelle le sentiment pieux se mêle le plus souvent à l'idéal politique.

Nous avons dès lors deux options : soit nous continuons à faire fi du problème et nous acceptons les réponses classiques, soit nous en faisons l'objet d'une réflexion philosophique qui pourra peut-être nous apprendre quelque chose de nous-mêmes.

1. Perspectives

Les façons de comprendre les visions sur la fin de l'histoire ont été différentes, voire opposées. Beaucoup de ces interprétations se confondent souvent avec la façon selon laquelle la philosophie a compris la religion dans son ensemble.

Nous pouvons aborder les différents versants de cette question en procédant comme suit : **(1)** d'abord une interprétation de type psychanalytique qui considère que l'eschatologie répond aux modes propres du subconscient où l'oublié, le réprimé et l'archaïque se pénètrent réciproquement. L'eschatologie serait donc le produit anomal des simples projections mentales ; un pur et simple mécanisme maladif d'évasion de la réalité⁵. **(2)** À côté de cela, l'issue de Feuerbach est assez connue : l'eschatologie s'inscrit dans ce « jeu de ballon » qu'est la religion ; une sorte de sport anthropologique et ontologique où « l'individu se lance au loin dans l'unique fin d'être renvoyé à lui-même par Dieu.⁶»

Mais cette critique intellectuelle de Feuerbach devient un programme de lutte chez Marx. Si l'illusion du ciel et d'une société sauvée où l'injustice sera définitivement vaincue, a été mise hors de la portée de l'homme et laissée ainsi dans les mains d'un être divin, il s'agit de rendre l'opprimé conscient de son illusion.

La chimère céleste⁷, i. e. les espérances de l'au-delà, sont l'expression privilégiée de la religion en tant qu'opium neutralisateur des forces entraînant des changements sociaux⁸. Le noyau de la religion paraît être pour Marx, non pas son aspect rituel, symbolique ou dogmatique mais les promesses eschatologiques, la promesse du ciel où aucune souffrance ne réside.

⁵ Voir: Sigmund FREUD (2011a), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Tr. fr. par Janine Altounian et al., Paris, Presses Universitaires de France et Sigmund FREUD (2011b), *L'avenir d'une illusion*, tr. fr. par Dorian Astor, Paris, Flammarion.

⁶ Ludwig FEUERBACH (1991), *Pensées sur la mort et l'immortalité*, Paris, Éditions du Cerf, p. 51.

⁷ Voir: Karl MARX et Friedrich ENGELS (1982), *L'idéologie allemande*, *Œuvres III, Philosophie*, p. 1126ss.

⁸ Karl MARX (c1994), *Écrits de jeunesse, Critique du droit politique hégélien, manuscrit de 1842-1843, Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844 / Karl Marx. Suivis d'Esquisse d'une critique de l'économie politique (1843-1844) par Friedrich Engels*, tr. fr. par Kostas Papaioannou, Paris, Quai Voltaire.

Cependant, ces deux versants critiques —freudien et marxiste— restent en deçà d'une interprétation théologique forte et sont coupables soit d'un excessif psychologisme, soit d'un excessif sociologisme. La première, en réduisant le fait religieux à l'intimité du croyant, est incapable de voir dans la religion (et l'eschatologie qui en ressort) une force sociale de libération active et toujours à l'œuvre. La deuxième, n'ayant que cet aspect social en tête, méprise toute réalité intérieure et juge la consolation comme un élément qui empêche la libération. Ainsi, si la première est tout à fait insuffisante pour comprendre l'apocalyptique comme phénomène politique sous-jacent à tout un courant de l'histoire mondiale, la deuxième sombre dans l'embarras lorsque des croyants se réclamant d'elle, ne voient aucune contradiction entre certaines formes historiques des religions et ses propres théories libératrices(marxistes ou autres).

2. L'eschatologie comme utopie de la Révolution

C'est Mannheim qui a soutenu la thèse selon laquelle toute utopie naît comme réaction à la misère quoique qu'elle se voit instrumentalisée par la suite par les classes au pouvoir. En effet, écrit l'auteur hongrois :

Dans la notion de pensée utopique se reflète [...] que la passion intellectuelle de certains groupes opprimés pour la destruction et la transformation d'une société donnée est si vive que qu'à leur insu ils ne perçoivent que les éléments d'une situation dont les groupes dominants tentent de nier l'existence.⁹

Si nous prenons en compte que l'apocalyptique est une expression religieuse privilégiée du rêve humain d'un monde meilleur, on s'aperçoit vite pourquoi celle-ci a été associée par certaines écoles théologiques modernes, et surtout par la critique marxiste, au dynamisme révolutionnaire. Toute vision eschatologique cacherait une force qui, loin d'être un obstacle de l'émancipation sociale, en est plutôt un moteur.

Les développements postérieurs et plus récents de la recherche ont lu de façon analogue l'apocalyptique comme une expression révolutionnaire : une littérature de consolation qui, en temps de persécution, devient l'expression du désir de rachat des minorités. André Vauchez synthétise le sujet de la manière suivante :

« L'apocalyptique constitue plus largement une riposte à une agression réelle ou imaginaire, à travers laquelle s'exprime souvent —mais pas toujours !— la vision des vaincus de l'histoire :

⁹ Karl MANNHEIM (2006), *Idéologie et utopie*, tr. fr. par Jean-Luc Evard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 32.

minorités religieuses ou ethniques, groupes sociaux en déclin, ou simplement individus attachés à une vision du monde qui se trouve marginalisée par une idéologie dominante¹⁰. »

Jacob Taubes, quant à lui, situe l'origine de l'apocalyptique dans les grands tournants du mouvement zélote¹¹. Cependant, ces thèses, même si elles sont fondamentales du point de vue historique, s'avèrent insuffisantes. Une description plus ample qui reprend les enjeux mentionnés précédemment nous amène en effet à considérer d'abord la littérature apocalyptique comme une littérature de crise¹².

Selon l'avis sensé de Bernard Mc Ginn¹³, l'apocalyptique doit être comprise en tant que phénomène révolutionnaire dans lequel le croyant comprend l'ordre établi comme étant piégé par le démon et donc à jamais perverti. Il le voit donc comme quelque chose de voué à être renversé. Ce n'est pas que l'apocalyptique ne soit d'une certaine façon une littérature de consolation ou l'expression du désir de libération des minorités résistantes, mais elle est avant tout une littérature de rupture (*disruptive literature*) : l'expression religieuse d'un changement d'époque ou d'une conception de la vie et du monde.

Le judéo-christianisme ancien fit largement usage de la littérature apocalyptique. Il s'en servit, d'après Daniel Frankfurter: (1) pour maintenir l'autorité légendaire des héros traditionnels du peuple ou de la foi ; (2) sous forme d'une révélation privée qui aboutissait à des compositions personnelles à caractère ésotérique (3) et pour « raconter la situation religieuse du monde sous les paradigmes de l'au-delà¹⁴ ».

Nous avons pourtant le droit de nous demander avec Moltmann¹⁵ ce qu'ad'insupportable l'histoire pour qu'elle produise l'eschatologie ? D'où nous vient cette « terreur » (Eliade¹⁶) devant l'inconnu ? Elle provient de l'ambiguïté de l'histoire, de ses clairs obscurs, de l'incertitude face l'avenir.

Nous nous proposons d'abord de faire un bref parcours à travers les grandes étapes de la formation des idées eschatologiques en Occident pour y découvrir l'idée de l'histoire qui en découle. Nous nous consacrerons ensuite à l'étude de l'eschatologie chrétienne proprement dite.

¹⁰ André VAUCHEZ (dir.) et al., *L'attente des temps nouveaux, eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Âge au XXe siècle*, Turnhout, Brepols, p. 146.

¹¹ Jacob TAUBES (2010), *Escatología occidental*, tr. es. par Carola Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 70.

¹² André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 146.

¹³ Bernard McGinn, *The end is not yet. Reflections on the state of apocalyptic studies*, in André Vauchez, *op. cit.*, p. 139.

¹⁴ David FRANKFURTER (2000), *Early Christian Apocalypticism, Literature and Social World*, in John J. COLLINS (Éd.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, Volume 1, The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York, Continuum.

¹⁵ Jürgen MOLTSMANN (2000), *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, tr. fr. par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, p. 9.

¹⁶ Mircea ELIADE (1969), *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, Chap. 4.

3. La naissance de l'eschatologie théologique

L'eschatologie est la grande contribution de la littérature apocalyptique du judaïsme tardif¹⁷; la grande contribution du prophétisme juif des temps de l'exile babylonien, à partir du texte du Daniel et du Deutéro-Isaïe. En ce sens l'eschatologie proprement dite commence à l'époque intertestamentaire, mais dans sa version cosmique et universelle est inconnue des grecs et de l'Orient. Nous y reviendrons.

Avec la promesse d'un retour à la terre promise, la Patrie israélienne, et la restauration messianique du royaume de David, le judaïsme entend la fin de la diaspora qui réunira le peuple avec son destin final. Mais cette matrice juive, lors du passage au Nouveau Testament et après avoir été lue par le christianisme, devient une théologie où Dieu, en plus de guider son peuple à travers l'histoire, fait irruption à la fin du temps avec un événement tout à fait inouï : la Parousie du Christ qui met fin à l'histoire dont il conduit mystérieusement les fils.

Par eschatologie nous devons comprendre avant tout une discipline théologique qui s'occupe des réalités ultimes de l'homme, de Dieu et du cosmos. En tant que discipline théologique elle acquiert un corpus systématique au Moyen Âge, mais elle ne se configure comme eschatologie proprement dite, c'est-à-dire comme science moderne, qu'avec le Siècle des Lumières.

Le mot eschatologie est attesté, en effet, pour la première fois en 1686 dans le *Sistema Locorum Theologicorum*, d'A. Calov¹⁸ (+1686), œuvre dont le volume XII traitant du ciel, de l'enfer et de l'au-delà a pour titre *Eschatologia Sacra*. Cela veut dire que ni l'Antiquité chrétienne, ni le Moyen Âge n'ont connu une discipline théologique nommée eschatologie. Nous sommes confrontés à un cas similaire avec l'esthétique philosophique, dont le sujet est largement traité depuis la Grèce, mais qui n'apparaît comme discipline qu'avec Baumgarten. Il est du moins curieux de constater que la majorité des travaux en philosophie sur l'eschatologie passent sous silence ce fait.

Les médiévaux, ne parlent pas de l'eschatologie. Hugo de Saint-Victor, par exemple, parlait de *fine saeculi*, Thomas d'Aquin de son côté a écrit un *De resurrectione* et Bonaventure a rédigé *De statu finali iudicii*¹⁹. Mais le nom générique du traité était *De novissimis*, construit autour de la doctrine sur les mœurs éternelles de l'homme après la mort. On se sent autorisé de la sorte à se demander : que s'est-il passé dans la théologie du Siècle

¹⁷ Hans BLUMENBERG (1997), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 46ss.

¹⁸ José Antonio SAYÉS (2011), *Escatología*, Madrid, Palabra, p. 7.

¹⁹ Luis María ARMENDÁRIZ (2003), "El nuevo rostro de la escatología cristiana", in *Cuadernos de teología Deusto*, n° 27, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 39.

des Lumières ? Entre les *Novissimis* et eschatologie la différence est tout simplement éponymique ?

Le jésuite espagnol Luis Armendáriz²⁰ semble attribuer l'apparition du néologisme à un simple snobisme propre à l'*Aufklärung* allemand. L'hypothèse a du sens si l'on prend en compte que les deux vocables (*novissimus*, *eskata*) signifient étymologiquement la même chose : [l'] ultime, [le] dernier. Mais la réception et la consécration du terme ne répondent pourtant pas à la même logique, celle du hasard, et vont plutôt au-delà de la creuse innovation terminologique. Elle reflète certainement un changement de mentalité : la curiosité des théologiens médiévaux qui voulaient apprendre ce qui arrivera à l'âme, au monde et à l'âme du monde, a cédé sa place à une théologie subjective où le sujet se vit comme lieu de l'espérance. Dans les mots d'Armendáriz, l'attente (*esperar*) médiévale devient l'espérance (*esperanza*) moderne²¹.

L'eschatologie donc, si nous suivons la perspicace annotation de Jacob Taubes²², présuppose une subjectivité à la base. Elle est, en un certain sens, le reflet de l'image copernicienne du monde en tant que terre sans ciel²³ ou projet de construction du royaume de Dieu sur Terre comme ethos du futur.

On comprend alors tout de suite la prétention d'Emilio Brito qui voit dans la théologie et la philosophie éclairées allemandes un effort pour combler le vide laissé par une « insuffisance des réponses apportées jusqu'alors par la religion traditionnelle aux questions fondamentales de la connaissance et la morale²⁴ ». Brito suggère aussi que l'évolution intérieure des églises de la Réforme les conduit à accueillir tardivement les données de l'humanisme chrétien de la Renaissance auquel Luther et les autres réformateurs s'étaient tant opposés : « conçu comme un pur mouvement humaniste, le christianisme [...] invitait à la tolérance²⁵ ». Une lecture éthique de la foi voulant « libérer la religion de la théologie²⁶ » s'ouvrirait le passage.

Mais il y a un autre détail impossible de négliger : la montée de l'idée de progrès en dépit de celle de Providence qui a lieu vers la fin du XVII^e siècle²⁷. Parce que « l'idée du

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

²¹ *Ibid.*

²² Jacob TAUBES (2010), *op. cit.*, p. 171.

²³ *Ibid.*, p. 119.

²⁴ Emilio BRITO (2010), *Philosophie moderne et christianisme*, Louvain, Peeters, p. 333.

²⁵ *Ibid.*, p. 336.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Karl LÖWITZ (2007), *Samtliche Schriften 2, Weltgeschichte und Heiligeschehen*, Stuttgart, J.B. Metzler, p. 114.

progrès coule parallèle à celle de l'anticipation du futur²⁸», l'ambient culturel²⁹ de l'époque avait préparé un intérêt scientifique renouvelé pour la question autour de l'histoire et sa fin.

Andrés Tornos, jésuite espagnol lui aussi, résume en trois points les raisons du triomphe de l'eschatologie sur les *novissimis* : (1) la force de la critique éclairée qui exigeait de la théologie une rigueur intellectuelle accrue (2) l'essor des utopies séculières surgit à partir de la compréhension unitaire de l'histoire chez Vico et Hegel, d'abord, puis chez Marx (3) les innovations de la recherche biblique³⁰ surtout à partir de l'herméneutique de Schleiermacher. Avec lui, un « tournant scientifique³¹ » s'impose dans l'interprétation des textes sacrés. La *lectio* médiévale de l'Écriture se fait exégèse, *idest*, une science positive qui conjugue les données de la philologie et de la science historique³².

Cette manière de procéder offre plusieurs issues, mais retenons-en deux pour le moment: d'abord une compréhension des événements historiques « secrètement théologique » dans les mots de F. Nicomède, qui ira jusqu'à la réaction de Karl Löwith contre la « frauduleuse » philosophie de l'histoire moderne³³ avec l'ouverture d'un nouveau et riche chapitre de la théologie politique et d'autre part un accent renouvelé mis sur le messianisme et le catastrophisme³⁴.

Or c'est dans la théologie libérale du XIX siècle où nous voyons un effort de compréhension systématique de l'eschatologie et l'apocalyptique, mots que pour le moment nous utilisons de façon interchangeable, quoique *sensu stricto* ils ne le soient pas, nous y reviendrons.

²⁸ „Die Idee des Fortschritts steht und fällt mit der Vorwegnahme der Zukunft und mit der Annahme, dass diese etwas ‚Neues‘ bringt“. *Ibid.*, p. 123.

²⁹ Pour une étude approfondie de ce sujet, voir: Paul HAZARD (1961), *La crise de la conscience européenne, (1680-1715)*, Paris, Gallimard.

³⁰ Andrés TORNOS (1989), *Escatología*, Madrid, UPCM, pp.11-21.

³¹ Bernard SESBOÛÉ, sj et Christoph THEOBALD, sj (1996), *Histoire des dogmes, Tome IV, La parole du salut*, Lonrai, Desclée, p. 201.

³² Pour une étude plus approfondie de la théologie au Siècle des Lumières nous nous sommes servis des textes suivants, Gustav Adolf BERNRATH et al. (1998), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht. Surtout dans la deuxième et troisième partie, pp. 71-220. José Luis ILLANES et Josep Ignasi SARANYANA (1995), *Historia de la teología*, Madrid, BAC. Deuxième partie, pp. 223-269. Evangelista VILANOVA (1992), *Historia de la teología cristiana, III, Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona, Herder. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Giuseppe ANGELINI et al. (2001), *Storia della Teologia, IV, Età moderna*, Casale Monferrato, Piemme. Bernard PLONGERON (1973), *Théologie et politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Librairie Droz.

³³ Florian NICODÈME (2011), *Des adieux qui n'en finissent pas: pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XXème siècle (Löwith, Koselleck)*, in *Penser l'histoire, De Karl Marx au siècle des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 170.

³⁴ Ignacio ESCRIBANO-ALBERCA (1987), *Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV, Faszikel 7d, Eschatologie, Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg im Breisgau, Herder, p.116.

Fille légitime du Siècle des Lumières, avec cette école théologique s'inaugure en quelque sorte la vraie ecclésiologie scientifique de la littérature apocalyptique. Avec elle, naît l'eschatologie comme discipline théologique moderne.

La théologie libérale était convaincue que le christianisme comme phénomène historique devait être soumis à l'analyse rigoureuse de la critique historique dans le but de déceler la genèse et l'évolution des doctrines de la foi. Sous le drapeau kantien du *sapere aude*, les théologiens libéraux cherchaient à réconcilier la foi chrétienne avec les développements de la science moderne, de façon à ce que la religion ne supposât plus un sacrifice de la raison mais son plein accomplissement.

D'abord la théologie historique s'est évertuée à considérer la foi chrétienne comme «le résultat de son entourage hellénistique³⁵». Ainsi donc, face à la question sur l'identité du christianisme, c'est une théologie qui fait le choix d'y répondre avec les moyens empruntés à la science historique, au-delà de la simple herméneutique de la Révélation.

Le christianisme s'impose comme un phénomène historique concret, individuel et non pas comme la réalisation absolue du concept de religion ou religion accomplie, d'après la thèse de Hegel³⁶.

En ce sens, le XIX siècle vit naître une énorme quantité de « vies de Jésus », dont la plus fameuse fut peut-être celle de David Strauss (*Das Leben Jesu*) qui fit exploser le conflit entre la droite et la gauche hégélienne ce qui pour beaucoup d'auteurs constitue l'acte de fondation de la philosophie contemporaine. Mais ce débat n'est qu'« un échantillon qui sert à prouver à l'opinion générale des hégéliens sur l'eschatologie³⁷ » dont l'étude était l'affranchissement du christianisme face aux exigences de rationalité moderne comme le seul mode de dissolution du mythe.

Avant Strauss, Reimarus, Lessing et surtout Schleiermacher s'étaient intéressés à la critique textuelle. Reimarus, en outre, proposait le déisme comme forme de religion propre aux philosophes.

C'est lui qui énonce pour la première fois la *théorie de la fraude* : les miracles et les actions surnaturelles de Jésus racontés dans les évangiles, sont en réalité des fables intentions moralisantes mais pas des faits historiques. Jésus donc aurait été un leader charismatique qui annonçait un message politique et rédempteur qui ne survint pas empiriquement³⁸. Sur la base

³⁵ „Die historische Theologie hat das Christentum fast abschließend als das Resultat seiner hellenistischen Umwelt dargestellt“. Hans BLUMENBERG (1997), *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, p. 47.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion, Troisième partie, La religion accomplie*, tr. fr. par Pierre Garniron, Ed. de Walter Jaeschke, p. 3-7.

³⁷ Ignacio ESCRIBANO-ALBERCA, *op. cit.*, p. 126.

³⁸ Jean-Yves LACOSTE et al. (2009), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, p. 356

de cette désillusion des disciples³⁹, est apparu le mythe d'un super-Christ, qui concentre en soi le pouvoir divin et les clefs de l'histoire et du salut. Le message politique original fut transformé de la sorte en un message religieux : la libération est devenue eschatologie.

Depuis la Renaissance, le travail accompli sur les sources du christianisme avait été philologique : Érasme publie le premier bon texte du Nouveau Testament mais ne s'interroge pas sur la véracité de ce texte. Avec Reimarus, la raison philologique cède le pas à la raison historique [...] Les faits fondateurs du christianisme ne sont plus que des faits parmi d'autres. Nous devons donc procéder à leur critique comme nous possédons à la critique de tout récit⁴⁰.

La distinction entre le Jésus historique et le Christ de la foi, décisive pour l'agenda théologique postérieur jusqu'à nos jours, était ainsi établie. Avec la dialectique hégélienne comme toile de fond, à l'homme Jésus, leader spirituel juif de l'époque romaine, s'opposait une antithèse : le Christ de Paul et Jean, une sorte d'entité théosophique dont l'Église était le corps mystique. L'effort de surassement de ce hiatus serait représenté par les grandes formulations des premiers conciles œcuméniques.

Toutefois, si le langage des récits hagiographiques de Marc, le plus ancien et de Mathieu, correspondent au vocabulaire des campagnards syriens et palestiniens, les formulations du symbole relèvent plus de la langue des philosophes grecs. Déjà au deuxième siècle, l'Église est portée à la science théologique et donc à être une « religion scientifique » selon les mots de von Harnack⁴¹

La solution de Strauss⁴², de son côté était l'aporie : une vie de Jésus —et voici la grande moquerie du titre de son ouvrage— est irréalisable. Il n'y aurait pas de fil d'Ariane qui nous permettrait de retracer le chemin de la sortie du labyrinthe qui se creuse entre les deux personnages, le Jésus historique et le Christ de la foi. Pas d'Ovide capable de nous raconter de nos jours à nouveau cette histoire.

La théologie libérale sera la pensée théologiquement régnante au XIX siècle. La pensée catholique, occupée comme elle l'était avec la polémique autour du modernisme et dans la réflexion qui déboucha avec la proclamation des dogmes de l'infaillibilité papale d'abord, puis l'immaculée conception, n'entrera dans cette discussion qu'à la moitié du XX siècle, dans le sillage du sentier ouvert avec la théologie immédiatement antérieure au Concile Vatican II et avec la réception de la Théologie Politique de Carl Schmitt et la dialectique de Karl Barth.

³⁹ Voir: Albert SCHWEITZER (1901), *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis: eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen, Mohr.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Adolf VON HARNACK (1993), *Histoire des dogmes*, tr. fr. par Eugène Choisy, Paris, Cerf, p. 96.

⁴² David Friedrich STRAUSS (1969), *Das Leben Jesu, 1*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Plus tard, la lecture existentielle de l'œuvre d'Heidegger, exprimée comme réaction à la théologie libérale, prend forme dans le grand programme de démythologisation proposé par Bultmann. Celui-ci, était convaincu que tout le discours du nouveau testament était mythologique⁴³. La démythologisation donc devenait une critique de l'image du monde et une clarification de la véritable intention du mythe. De cette façon, contre les théologiens libéraux, le professeur de Marbourg ne propose pas la destruction du mythe, mais sa correcte interprétation existentielle pour y repérer la parole définitive : eschatologique et décisive. Cela nous suggère que le *quid* du problème n'est pas historique ni théologique mais puisqu'il a affaire avec l'humain, il est anthropologique.

Bultmann représente ainsi pour nous un point d'inflexion dans la compréhension de l'apocalyptique. Son enseignement influença sans doute ses remarquables étudiants Hannah Arendt et Hans Jonas, celui-ci connu notamment, pour ses études sur le gnosticisme.

Relevons enfin pour finir que l'eschatologie et sa forme définitive acquise au Moyen Âge, avec les postérieures corrections de la théologie protestante, n'entre pas à nouveau au premier plan de la réflexion théologique qu'avec le XXème siècle. Les théologies de Barth, Bultmann et Moltmann du côté protestant et de Metz, von Balthasar et Rahner du côté catholique entre autres, en témoignent.

Le XXème siècle s'ouvre ainsi en théologie avec une « paneschatologisme⁴⁴ » dans lequel, l'eschatologie devient une clé magique pour tout comprendre : « le message de Jésus a un contenu eschatologique, le temps inauguré par Jésus est un temps eschatologique⁴⁵ » et d'autres exemples de la sorte. Rien de mieux qu'une phrase du jeune Barth —qui dénote bien de son style— pour résumer ce que nous essayons de dire : « le christianisme est de part en part une eschatologie ; il ne l'est pas seulement dans un appendice ; il est de part en part espérance, regard et orientation vers l'avant, et de ce fait, mise en route et transformation du présent. ⁴⁶ ».

C'est pour cela que la réaction de Karl Rahner, comme nous le rappellent bien Canobbio et Fini, n'est pas gratuite. Le théologien allemand, attirait en effet, l'attention sur ce problème et, plaisantant avec le néologisme bultmannien démythologisation (*Entmythologisierung*), il parlait déjà dans un essai de 1960 du besoin de « déchosifier »

⁴³ Voir: Rudolf BULTMANN (1965), *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr.

⁴⁴ Giacomo CANOBBIO et Mario FINI, *Introduzione*, in Associazione Teologica Italiana (1995), *L'escatologia contemporanea, Problema e prospettive*, Padova, Edizione Messaggero, p. 5.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 5-6.

⁴⁶ Jürgen MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 11.

l'eschatologie pour réussir à une dé-eschatologisation (*Enteschatologisierung*) de la théologie⁴⁷.

4. Reconstruction d'une histoire.

Au XIX^{ème} siècle, lorsque l'idéologie du progrès était dans son apogée, envisager la fin du monde et de l'univers comme possibilité permanente de l'horizon moral aurait produit de grands rires en milieu scientifique. Néanmoins, en ces temps qui sont les nôtres, cela est devenu une évidence. Non seulement parce que la planète est menacée d'une crise nucléaire qui, à l'affût constamment, menace de mettre fin à toute vie végétale, animale et humaine en à peine quelques secondes juste avec la mise à feu d'environ une dizaine de bombes mais parce que les investigations physiques, les développements de la théorie entropique, les lois de la thermodynamique, confirment certainement que tôt ou tard, demain matin ou dans un million d'années, tout sera détruit.

Confrontés que nous sommes à une crise écologique à l'échelle planétaire, à une crise du système capitaliste triomphant, à un éveil de nouvelles formes de spiritualité, une pensée de la fin trouve pleinement sa place dans l'univers de la réflexion philosophique.

Des millénaires avant la formulation scientifique de la théorie du big-bang ou que l'on ait énoncé la théorie de la relativité, des hommes ont eu la certitude intérieure que le monde, qui avait eu un commencement, aurait aussi une fin. Parcourons très succinctement ce chemin.

5. La nuit des temps

*« Prudens futuri tempori exitum
caliginosa nocte premit deus. »*Horacio,
Carmina, III/29 vv. 29-30.

Il y a quelque chose comme une nuit des temps. Tirée de la littérature⁴⁸, l'expression veut dire pour nous un moment fondamental dans la formation de la croyance, du mythe, qui nous échappe.

⁴⁷ Karl RAHNER (1967), *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer*, in *Schriften zur Theologie*, Band IV, *Neuere Schriften*, p. 404 ss.

Les premiers documents écrits, témoignages privilégiés du chemin parcouru par une idée religieuse ou philosophique, sont pour ainsi dire les produits achevés d'un stade supérieur du développement d'une idée. Par contre, le moment de leur naissance reste lointain, nébuleux. On pourrait bien s'en passer si ce n'est parce cela est à la base des espérances des millions d'êtres humains. Croyances qui ont par la plupart vu le jour dans une espèce de période opaque de l'histoire, une nuit où tous les chats sont gris, difficiles de discerner depuis notre horizon moderne.

Itératif, le mythe de la fin du monde est présent dans beaucoup de cultures. Avec les cosmogonies, les eschatologies sont les premières tentatives solides de réponse à l'énigme du temps et de l'histoire. Celles-ci sont peut-être les plus claires expressions de la rébellion de l'individu face à la tyrannie de la finitude.

Où serons-nous en l'an 3000 ? Qu'aurait pu penser Cervantès des Frères Karamazov ? Je ne suis pas seulement obsédé par le passé. Il m'obsède le futur. Il m'obsède le conditionnel⁴⁹.

Où sont les siècles ? Où est le rêve d'épées que les tartares rêvèrent ? Où les murs qu'ils surmontèrent ? Le présent est tout seul. Succession et dupe est la routine de l'horloge...⁵⁰

Que ce soient Baudelaire⁵¹, Borges ou Vallejo, dans la poésie, dans la littérature nous sont livrés des puissants témoignages du drame qui nous transperce. Les exemples on pourrait les multiplier *ad nauseam* : ils parlent tous de la contingence, de la mort ou même de l'immortalité qui tant maintint en éveil Unamuno⁵², par exemple.

Walter Benjamin a bien vu comment l'histoire a un aspect qui la met en relation directe avec le salut⁵³. Seul l'homme en tant que racheté, en tant qu'il est indemne après la bataille, est capable d'en faire naître le récit.

Ce n'est qu'en contemplant les événements comme une concaténation, que nous pouvons découvrir s'ils ont du sens ou pas. Mais ils ne se concatènent que s'ils ont une fin.

On peut seulement atteindre un paramètre et un point de vue dans la question pour l'essence de l'histoire si l'on s'en interroge à partir de l'*eschaton*. Puisque dans l'*eschaton* l'histoire dépasse ses propres limites et devient visible pour elle-même⁵⁴.

⁴⁸ Voir le roman: René BARJAVEL (2012), *La nuit des temps*, Paris, Presses pocket.

⁴⁹ Fernando VALLEJO (2013), *Los días azules*, Bogotá, Planeta, p. 137.

⁵⁰ Poème "El instante": Jorge Luis BORGES (1999), *Obras Completas, Vol.2*, Barcelona, Emecé, p. 295.

⁵¹ Voir: *Fusées*, in Charles BAUDELAIRE (1964), *L'art romantique ; suivi de Fusées, mon cœur mis à nu et Pauvre Belgique*, Paris, Julliard.

⁵² Voir: Miguel DE UNAMUNO Y JUGO (1967), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, EspasaCalpe.

⁵³ Walter BENJAMIN, *Œuvres III*, tr. fr. par Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, p. 433.

Pratiquement toutes les cultures ont élaboré des mythes sur la fin. Mais d'où vient-elle cette fascination ? Selon Bultmann⁵⁵, on ne pourrait jamais trancher en faveur d'une hypothèse quelconque pour dégager ce qui produit des récits apocalyptiques. Il nous est permis quand même de soupçonner par exemple, que la contemplation des catastrophes naturelles, mêlée à l'observation des prodiges météorologiques et l'effroi pour la mort ont produit des récits où la foi et le fantastique cachent toute une vision du monde et une façon de se mettre en relation avec le monde. Pour Bultmann il est plutôt question de la sagesse ancestrale qui interprète les rythmes des saisons et de la nature.

Pourtant, chose curieuse, bien des cultures, comprennent la fin comme quelque chose qui est déjà arrivée. Dans ce sens, Mircea Eliade⁵⁶, a su montrer comment l'idée du déluge, par exemple, est abondante dans l'univers religieux du Moyen Orient alors qu'elle est rarissime en Afrique noire. Dans ces traditions, la fin est déjà passée et nous ne sommes que les survivants d'un grand cataclysme.

Dans le cas d'Occident, ce fut grâce à l'influence persane et des grands textes sumériens du Gilgamesh et de l'acadien Enûma Elish, que cette idée rentra dans les récits de la Genèse qui burent à leur tour à la tradition orale mésopotamienne.

Cependant, deux mythes ont exercé une grande influence postérieure dans la conception biblique : le mythe de la perfection des commencements et son corrélat, celui de la grande apostasie de l'humanité⁵⁷.

Les hommes de l'enfance du monde vivaient longtemps et étaient de grande taille et de grande sagesse. La Genèse, par exemple, insiste dans les années que vécurent Adam (930 selon Gn 5,5), Seth fils de celui-ci (912 selon Gn 5,8), Énosh, fils de Set (905 ans, *ibid.*) ou Mathusalem le plus âgé (969 ans).

Les Grecs aussi ont cru dans le mythe d'une perfection originale. Le témoignage d'Hésiode est catégorique : il y eut quatre âges ; l'un d'or, l'autre d'argent, l'autre de bronze et un dernier de fer. Les hommes, en s'éloignant de la perfection originale ont emmené le monde au chaos. C'est *grosso modo* le résumé du poème *Les travaux et les jours*⁵⁸. Il est du moins intéressant de noter comment ce texte du VIII^e siècle, est écrit au moment le plus critique de la domination dorienne. Zeus, vers la fin du récit se lève et produit un grand cataclysme : il efface le mal par le biais d'une grande inondation.

⁵⁴ Jacob TAUBES. *op. cit.*, p. 21.

⁵⁵ Rudolf Bultmann, *Histoire et eschatologie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959, p. 37.

⁵⁶ Mircea ELIADE (1963), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, p. 74ss.

⁵⁷ Pour les paragraphes suivants nous suivons de près les exposées de Bultmann et Eliade dans les œuvres référencées plus haut.

⁵⁸ Hésiode (1977), *Théogonie ; Les travaux et les jours ; Le bouclier*, tr. fr. par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres.

Dans le *Timée* (2,2), Platon aussi parle d'une destruction par l'eau. L'exposé que sur ce texte fait Mircea Eliade⁵⁹ parle même d'un texte d'Aristote : le *Protreptique*, qui ajoute au déluge —associé avec le solstice d'hiver— l'idée d'une *conflagratio*, associée au solstice d'été.

Le mythe de l'éternel retour et celui de la déflagration finale (*ekpyrosis*), si chers aux stoïciens ont fait un long chemin dans l'imaginaire occidental depuis l'Antiquité jusqu'à Nietzsche⁶⁰. Si nous ne nous sentons pas autorisés à dire que ces mythes naquirent avec le Stagirite, au moins chez lui, ils en sont déjà pleinement témoins.

Mais le livre d'Eliade nous met en contact aussi avec le monde hindou et de l'Extrême Orient. Il y découvre l'idée de la dégradation du cosmos et sa recréation périodique. Pourtant il s'agit d'une dégénération immanente, propre du dynamisme naturel de la Création. Ce n'est pas la faute à l'homme. En fait, le salut hindou consiste précisément à échapper à ce circuit aveugle et irrationnel. Par l'ascèse, l'homme doit s'efforcer de mettre fin au cycle des réincarnations, pour abandonner ainsi le sort tragique qui l'entraîne une et mille fois dans sa propre destruction.

Le monde ancien ne connaît donc l'idée d'une fin du monde proprement dite, mais tout au plus il parle d'une fin de la condition humaine.

6. La nouveauté judéo-chrétienne.

Selon André Vauchez⁶¹, la matrice de la pensée eschatologique judéo-chrétienne est l'époque intertestamentaire. Donc, la pleine nuit des temps.

Là, un changement de registre s'est opéré : l'idée selon laquelle la fin du cosmos et de l'histoire seront définitives.

Le judaïsme est le peuple de l'histoire, le peuple du temps parce que le peuple sans espace, dit Taubes⁶². C'est chez les juifs que l'histoire n'est plus un cercle qui se répète, qui finit et qui se refait, pour devenir un intérim entre deux éternités.

C'est donc à travers l'eschatologie qu'est introduite la plus innovatrice thèse qui révolutionnera la pensée gréco-romaine : d'une conception cyclique de l'histoire on passe à un tout autre modèle. Regardons le problème de plus près.

⁵⁹ Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁰ Voir: Mircea ELIADE (1969), *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard.

⁶¹ André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 144.

⁶² Jacob TAUBES, *op. cit.*, p. 32.

L'un des premiers textes du Nouveau Testament, la Deuxième Lettre aux Thessaloniens, montre de façon paradigmatique comment, dans le christianisme primitif, cohabitaient deux tendances doctrinales par rapport à la question de la fin : cela veut dire que depuis sa plus tendre enfance, la foi chrétienne se débat entre une vision apocalyptique et une conception téléologique de l'histoire.

Mais pour exprimer ses idées, l'auteur de l'épître dont nous venons de parler se sert de deux termes qui ont fait l'objet de la réflexion de plusieurs auteurs allemands et notamment de Carl Schmitt. Nous faisons référence ici aux vocables grecs *eschaton* et *katechon*. 2 Tes 2,6-7⁶³, écrit en effet ceci :

καὶ νῦν τὸ κατέχον ὀφείδατε, ἐστὶ τὸ ποκαλυφθῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καιροῦ. τὸ γὰρ μυστήριον ἔδη ἐνεργεῖται τὸ σὺ νομισμὸν κατέχων ἕρτι ὡς κέκ μέσου γένηται.

Et vous savez ce qui le retient maintenant, de façon qu'il ne se révèle qu'à son moment. Dès maintenant, oui, le mystère de l'impiété est à l'œuvre. Mais que seulement celui qui le retient soit d'abord écarté. Alors l'Impie se révélera, et le Seigneur le fera disparaître par le souffle de sa bouche, l'anéantira par la manifestation de sa Venue.

Pour l'auteur donc, le temps de la fin est déjà, grâce à l'incarnation du Fils, ἐνεργεῖται, acte, dans le plus stricte sens aristotélicien. Cependant, puisque la vie du Christ, malgré sa Résurrection ne coïncide pas avec ce qu'on pourrait appeler un « *happy end* », le monde continue, quoique son *nomos* ait été rompu. C'est ce qui produit l'étonnement de l'hagiographe qui conclut avec l'énigmatique sentence, de si difficile traduction: μυστήριον ἔδη ἐνεργεῖται τὸ σὺ νομισμὸς... « le mystère de l'impiété est à l'œuvre », se dirait dans un français calqué du latin de Jérôme.

Donc, face à l'*eschaton* présent et agissant actuellement, il y a un *katechon* qui en est opposé, qui lui résiste et empêche la venue du Christ, la consommation définitive de la Création.

À propos de ce passage du Nouveau Testament, Carl Schmitt écrit ceci:

« Je ne crois pas qu'une autre représentation de l'histoire que celle du *katechon* soit même possible pour une foi chrétienne originale. La foi en une force qui retient la fin du monde jette

⁶³ Pour les citations bibliques, nous suivrons l'édition de la *Bible de Jérusalem*. Nous indiquerons la source sur le paragraphe même. Pour les textes grecs, *Nouveau Testament, interlinéaire grec/français avec, en regard, le texte de la traduction œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, Par Maurice Carrez, Swindon, Alliance Biblique Universelle. Pour les textes latins, *Biblia Sacra Vulgata, iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

le seul pont qui mène de la paralysie eschatologique de tout devenir humain jusqu'à une puissance historique aussi imposante que celle de l'Empire chrétien des rois germaniques⁶⁴ »

C'est ainsi que le christianisme primitif, dans une anxieuse expectation, vit en attendant une fin pressentie comme imminente avec un grave problème : un permanent retard de sa réalisation. Ceci étant donné, les théologies de Paul et Jean se montrent depuis les premières années comme un essai décisif de surpassement du dit dilemme à travers ce qu'on a appelé historisation de l'eschatologie (*Vergeschichtlichung der Eschatologie*), expression de Bultmann reprise entre autres par Blumenberg⁶⁵ et dont la thèse centrale consiste à dire que l'*eschaton* est déjà présent dans l'histoire et qu'il ne faut pas le situer à la fin de celle-ci. En ce sens, la fin n'est plus comprise comme une grande catastrophe cosmique à la fin des temps mais comme un événement qui est déjà commencé avec Jésus-Christ pour se répéter ensuite sans cesse dans la vie des croyants. Ce n'est pas un point lointain du futur, ni non plus un souvenir d'un passé enfoui mais un fait qui arrive *hic et nunc*.

On voit donc bien comment le christianisme fut assez tôt, confronté à la difficulté qui supposait la confrontation du témoignage incontestable des documents fondateurs qui pronostiquaient la fin imminente (Cf. Mt 16, 27-28) avec le cours des siècles et le relais des générations qui voyaient que la fin promise n'arrivait pas. La foi naissante se voyait ainsi contrainte à rendre compte de son être face à ceux qui lui demandaient des preuves de la fiabilité de son contenu dogmatique. L'issue de l'impasse vint alors par le biais d'une mondanisation, i. e. d'une libération de cet état d'exception, d'expectation : l'attente eschatologique angoissante.

À travers cela, l'histoire devient une sorte de sursis, un délai, un intérim qui n'a rien à voir avec l'attente d'un monde matériellement meilleur par ses propres moyens de progrès. Si ce qui est essentiel était déjà survenu, l'attente du futur n'est plus l'impatience face à un événement couronnant un progrès mais l'expectative d'un jugement qui pourrait être assez pénible. Blumenberg dit que l'idée d'un monde futur comme monde meilleur, en plus d'être étrange à la doctrine chrétienne n'attribue aucun sens au développement historique qui peut être de la sorte interrompu à n'importe quel moment par l'avènement subit de la Parousie.

L'eschatologie, aussi bien la chrétienne que la juive, a eu une fonction compensatoire face aux espérances historiques frustrées. Mais si l'eschatologie juive était dirigée d'abord vers le peuple d'Israël et ses promesses, qui pouvaient même être datées, la promesse comme prédicat avait un sujet dans la nation que Dieu s'était choisie. Pour le christianisme par contre, la promesse paraît dirigée d'abord vers l'individu qui, dans une certaine tradition s'isole

⁶⁴ Carl SCHMITT, *Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, tr. fr. par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaires de France, p. 64.

⁶⁵ Hans BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 53.

même pour s'orienter vers l'obtention de son propre salut sans se sentir concerné, en tout cas pas directement, par le salut de l'autre ou par le futur du monde, le cas du monachisme. Quoique cette lecture soit problématique, elle a été l'objet de la réflexion du destin individuel de l'âme notamment chez le traité *De Novissimis*. Or ce n'est pas que le chrétien ne se sente pas du tout concerné par le salut d'autrui mais plutôt qu'il n'est pas impliqué premièrement, car chacun sera jugé par ses propres actions (Cf. Rm 2,6 ; 14,12). Ce sera contre ces idées entre autres qui s'orienteront les critiques que Marx adresse au christianisme dans son écrit *Sur la question juive*. Pour lui, le christianisme et le libéralisme bourgeois avec leur individualisme avaient atomisé la société allemande. La société bourgeoise était une somme d'îles où l'individu est « séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé ⁶⁶ » L'émancipation juive devrait donc passer par une déchristianisation des états. Telle était la conclusion de Marx.

Ce qui nous intéresse ici c'est de souligner que l'eschatologie en tant que nervosisme face à l'imminence de la fin a été neutralisée, ce qui veut dire qu'elle fut rapatriée dans l'histoire mondaine laquelle à son tour fut revêtue d'un grand dramatisme éthique et politique.

Toutefois, la réflexion théologique du Moyen Âge consomme les idées présentes déjà dans la patristique et scinde l'eschatologie en deux : une à caractère cosmique réservée pour la fin définitive de l'univers et une individuelle qui coïncide avec la mort comme disparition du sujet. De cette façon se résolvait l'opposition apparente entre jugement particulier et jugement final, inachevé ou du moins obscure dans la Révélation biblique.

Cette supposée scission de l'eschatologie réalisée à l'époque médiévale, aurait eu deux raisons : d'un côté elle visait une atténuation de l'angoisse collective et d'un autre côté, elle cherchait le maintien d'une certaine crainte individuelle de la condamnation avec des intentions moralisatrices.

L'invention du purgatoire tel que l'a vu Pascal Bruckner a été la réponse la plus intelligente de la Haute Scolastique au problème moral qui supposait l'alternative finale de la dyade ciel-enfer, ce qui, à la fin, se traduira dans un va-et-vient de fautes et pardons qui excitera la rage des réformateurs, aussi bien de Luther que Calvin⁶⁷.

Pour résumer nous pouvons dire grosso modo que le christianisme se soutient sur la base d'une eschatologie vindicative et sotériologique. Vindicative en tant que le triomphe final de Dieu signifie en même temps la déroute total des impies qui seront massacrés et vexés pour toujours. Sotériologique, parce qu'elle parachève l'œuvre du salut en marche dans l'histoire.

⁶⁶ Karl MARX (1968), *La question juive*, traduction anonyme, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 39.

⁶⁷ Pascal BRUCKNER (2002), *L'euphorie perpétuelle*, Paris, Bernard Grasset, p. 29.

7. Temps, histoire et eschatologie

Dans le concert des mythes concernant la fin, nous nous sommes arrêtés dans l'eschatologie judéo-chrétienne pour y repérer ses traits fondamentaux dans le but de découvrir les conséquences qui découlent notamment d'une vision de l'histoire dans la constitution d'un paradigme de compréhension occidentale du temps.

Or, durant de longues années, on a lu le propre du christianisme comme l'invention d'une conception linéaire de l'histoire. Les catéchismes traditionnels, tranchent ainsi, assez facilement, une question épineuse : les Grecs et l'Orient ont une conception cyclique de l'histoire ; Occident pense l'histoire, en vertu de son héritage judéo-chrétien, en termes d'une ligne droite.

Patrick de Laubier, par exemple, dans son petit manuel philosophique sur l'eschatologie⁶⁸ suit à pied joints cette idée. « On peut parler —écrit de son côté le professeur Cándido Pozo— d'une conception linéaire, caractéristiquement chrétienne de l'histoire en contraposition à la conception platonique circulaire du temps.⁶⁹ » Löwith⁷⁰ ne s'en démarque pas non plus et donne plutôt l'impression d'y souscrire tout court. Comme on le voit, pour tous les trois, l'eschatologie chrétienne a imposé une vision linéaire de l'histoire face à une vision cyclique ancienne. Pour Löwith ce fut en Israël où naquirent l'Histoire et « la question démesurée » (*maßlose Frage*) autour de son sens. Ses mots, qui rappellent ceux de Franz Ronsenzweig, ne sont pas du tout passibles de quelque édulcoration que ce soit :

« le cas exceptionnel de l'existence juive put justifier une interprétation strictement religieuse de l'histoire politique car seul les Juifs sont un peuple historique et cela grâce à leur religion, grâce à l'acte de la Révélation sinaïtique⁷¹ ».

Toutes les religions découvrent Dieu dans les forces de la nature : leurs divinités ne sont que personnifications de la mer, de la pluie, du tonnerre, des bois ; le peuple juif, par contre, fonde sa croyance dans un évènement historique, l'évènement pascal. On trouve cette idée dans la confession même du *credo* israélite :

⁶⁸ Patrick DE LAUBIER (1998), *L'eschatologie*, Paris, PUF.

⁶⁹ Cándido POZO, "El Señor está cerca", *Eschaton e historia* (2002), in *Escatología y vida cristiana, XXII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, p. 54.

⁷⁰ Karl Löwith, *op. cit.*,

⁷¹ „Der Ausnahmefall der jüdischen Existenz konnte eine streng religiöse Auffassung der politischen Geschichte rechtfertigen, weil allein die Juden ein geschichtliches Volk und ein solches durch ihre Religion sind, durch den Akt der sinaïtischen Offenbarung“. Karl LÖWITH, *op. cit.*, p. 209.

« Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte, et c'est en petit nombre qu'il y séjourna, avant d'y devenir une nation grande, puissante, nombreuse. Les Égyptiens nous maltraitèrent, nous brimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Nous avons fait appel à Yahvé le Dieu de nos pères. Yahvé entendit notre voix, il vit notre peine et notre oppression, et Yahvé nous fit sortir d'Égypte à main forte et à bras étendu, par une grande terreur, des signes et des prodiges. Il nous a conduits ici et nous a donné cette terre, terre qui ruisselle de lait et de miel » (Dt 26,5-9).

Or, la conception linéaire nous met devant une idée éminemment téléologique de l'histoire comme succession unidirectionnelle d'instantants qui ne sont que pièces d'un plan économique plus grand de la Providence. Le temps se fractionne, les époques deviennent un puzzle et Dieu le seul Ovide qui connaît le chemin qui parcourt le fil d'Ariane depuis le début du labyrinthe jusqu'à la sortie finale. L'histoire se moralise⁷². Elle devient l'école où Dieu éduque l'homme.

Toutefois, ce modèle semble pour nous non seulement trop problématique philosophiquement parlant, mais carrément insoutenable théologiquement. Kant a bien montré, par exemple comment la géométrie est la science de l'espace et la mathématique, la science du temps⁷³. Ceci dit, si nous insistons dans un modèle linéaire, toutes nos représentations du temps ne sont pas mathématiques, telles qu'elles devraient, mais spatiales, géométriques. Nous nous trouvons dans une flagrante contradiction,

En plus, quoique répétée souvent comme le propre de la façon judéo-chrétienne de comprendre l'histoire, cette affirmation est fautive. J. Moltmann, peut-être le plus connu des disciples d'Ernst Bloch, est pour nous celui qui l'a montré de façon plus claire⁷⁴. Pour lui, une étude attentive du Nouveau Testament, nous montre comment il n'y a rien de linéaire dans le schéma d'un texte tel que l'Évangile de Jean, par exemple.

En effet, l'auteur du quatrième évangile, fait commencer son récit non pas dans les mois qui précèdent à la naissance de Jésus—ce que fait Luc, par exemple— ni non plus avec le ministère de Jean Baptiste —ce que fait Marc— ni avec la grossesse de Marie —ce que fait Mathieu— mais, en vrai philosophe grec, le récit commence dans l'éternité de Dieu et donc dans l'avant de la Génèse, dans la vie du divin avant la création du monde :

« Au commencement était le Verbe (*Logos*) et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut » (Jn 1,1).

⁷² Voir: D. F. STRAUSS, *op. cit.*, p. 92 ss.

⁷³ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, tr. fr. par Alain Renaut, Paris, Aubier, p. 128 ss.

⁷⁴ MOLTSMANN, Jürgen (2000), *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Éditions du cerf, p. 173

Et plus tard : « et le Verbe (*Logos*) s'est fait chair et il a campé parmi nous » (Jn 1,14)
Et encore : « sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (Jn 13,1).

Jean comprend donc la vie du Christ comme une sortie du Père, une auto-aliénation de sa condition (*kénosis* : cf. Flp 2,6-11) —une *Entäußerung* : la *kénosis* de Flp 2 dans l'allemand de Luther et dans la langue hégélienne-marxiste⁷⁵— pour ensuite y retourner une fois ressuscité. N'est-ce donc ceci un pur cercle ?

Mais Paul aussi comprend de façon circulaire la grâce (*xaris*) divine : un élire-appeler-justifier-glorifier (cf. Rm 8,30).

Ce sera précisément cette structure circulaire du texte de Jean qui fascinera le jeune Hegel, qui, à partir de celle-ci, greffera sa dialectique. « Hegel développe le principe de la dialectique à partir de l'évangile de Jean et des sentences du Sermon de la Montagne : non pas annihiler l'objet mais se réconcilier avec lui⁷⁶ », écrit Taubes.

Avec l'apocalyptique et la gnose estime le même auteur, une nouvelle forme de pensée alternative, voire opposée à la logique aristotélicienne et scholastique inaugure une tradition souterraine qui traverse la philosophie toute entière et qui est reprise consciemment par Hegel et Marx⁷⁷.

Une question devient obligatoire pour nous : si ce n'est pas du christianisme primitif ni des textes fondateurs, d'où vient-il ce modèle géométrique de l'histoire ? Comment est-il parvenu à s'imposer ?

Déjà Taubes dans le texte mentionné plus haut nous délivre un premier indice : la réponse à notre question il nous faut aller la chercher dans le débat entre la gnose et les pères apologistes. La vision linéaire de l'histoire est incorporée ainsi de plein droit à la pensée chrétienne comme la meilleure manière de combattre la gnose.

Il convient de se rappeler que la polémique entre Marcion et Irénée eut lieu surtout parce que le premier niait la continuité entre les deux testaments, que le deuxième défendait acharnement. Si l'on s'en tient au résumé que nous livre H. U. von Balthasar⁷⁸, pour la gnose, au début tout est réuni, amalgamé dans la totalité de Dieu. Dans un moment donné du temps, la matière s'en détache, tombe, se sépare de Dieu. Puis apparaît le sauveur, dont la fonction consiste à ramener vers Dieu une fois de plus ce qui s'était dispersé. Cependant cela

⁷⁵ Jean-Pierre FAYE (2012), *Paul de Tarse et les Juifs, La libération de l'esclavage*, Paris, Germina, p. 41.

⁷⁶ Jacob TAUBES, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁸ Hans Urs VON BALTHASAR (1988), *L'enfer: une question*, tr. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Desclée de Brouwer, p. 73 ss.

ne se réalise pas de la même façon : les gnostiques retournent dans une région supérieure du ciel, les *hyliques* en raison de son attachement à la matière seront destinés à une région inférieure. *Hylique* est la doctrine de l'Ancien Testament, en contraste avec la spirituelle, gnostique, du Nouveau. L'unité de la Bible est en péril.

Pour cela, la réplique d'Irénée ne se fait pas attendre. Dans l'*Adversus Haereses*, dans le but de sauver la continuité des deux alliances, il sera le premier à insister sur la succession parfaitement linéaire entre elles.

Mais la question ne finit pas là, mais elle mobilisera les plumes les plus éminentes de la patristique. Ceci est à peu près le catalogue que nous offre von Balthasar : depuis Origène jusqu'Augustin, passant par Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur, Évagre le Pontique (avec Grégoire de Nazianze récemment revisité par Giorgio Agamben) ; les antiochiens, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste ; les syriens, Étienne et Isaac de Ninive, etc.

Mais on peut dire, selon notre hypothèse, qu'elle a traversé sous forme de tension et limite les pensées de Scot Érigène, Maître Eckhart, Schleiermacher, Hegel, Marx, Bloch, Benjamin.

8. Surpasserment du paradigme

Pour nous, la première et grande conséquence du modèle géométrique de l'histoire est la dissolution du présent et la neutralisation du futur. La deuxième est qu'une ligne, en tant que succession de points, puisqu'elle ne distingue aucune intensité entre les points qui la conforment, provoque une sorte de naufrage existentiel du temps.

Allons-y plus lentement : dissolution du présent veut dire sa compréhension comme *punctum mathematicum*, comme un saut mortel qui fait le futur vers le passé. Il n'y a pas d'*hic et nunc*, l'instant est insaisissable. Le présent, réduit en un mécanisme physico-chimique n'est que ce que prend l'isotope 133 d'un atome de Césium à passer d'un état hyperfin à l'autre, selon la connue définition de seconde. Le temps naufrage monotone dans le passé. Les forces du futur sont neutralisées.

L'expérience d'Antoine Roquentin le personnage de Sartre n'est pas si l'on regarde de près, une intuition subjective, mais la conséquence nécessaire de cette idée :

Quand on vit, il n'arrive rien. Les décors changent, les gens entrent et sortent, voilà tout. Il n'y jamais de commencements. Les jours s'ajoutent aux jours sans rime ni raison, c'est une

addition interminable et monotone. De temps en temps on fait un total partiel, on dit : voilà trois ans que je voyage, trois ans que je suis à Bouville. Il n'y a pas de fin non plus : on ne quitte jamais une femme, un ami, une ville en une fois. Et puis tout se ressemble : Shangaï, Moscou, Alger, au bout d'une quinzaine, c'est tout pareil. Par moments _ rarement _ on fait le point, on s'aperçoit qu'on s'est collé avec une femme, engagé dans une sale histoire. Le temps d'un éclair. Après ça, le défilé recommence, on se remet à faire l'addition des heures et des jours. Lundi, mardi, mercredi. Avril, mai, juin. 1924, 1925, 1926.

Ça, c'est vivre.⁷⁹

Au plan existentiel, la Nausée « *là-bas* sur le mur, sur les bretelles, partout autour de moi⁸⁰ » est la conséquence logique d'un modèle géométrique du temps et de l'histoire, greffé sur un modèle économique décadent. Sur cette base, il est tout à fait facile faire le bond heideggérien qui prétend faire de l'expérience subjective de l'absence de sens, la constitution fondamentale de l'humain.

Au plan ontologique le sujet est pourtant plus compliqué : être veut dire être présent, être là actuellement. Mais la conception géométrique ne suit pas l'ontologique. Si seul ce qui existe est présent et vice-versa, qu'est-ce qu'être présent —étant donné que le présent est insaisissable, un point entre deux compartiments (*Zeitraum*, dirait Moltmann) ?

Le pôle vital de l'être se déplace vers le passé. C'est comme si l'être s'arrêtait d'être être et devenait *été*.

C'est dans ce sens que *Le principe espérance*⁸¹, le chef-d'œuvre d'Ernst Bloch, dont nous nous occuperons quelques pages plus tard, s'ouvre avec une triste constatation : la connaissance est devenue un rappel (*anamnèse*) et la philosophie, une réflexion en perpétuel retard par rapport à la réalité⁸². C'est la chouette de Minerve, qu'Hegel voit s'envoler avec le crépuscule, après coup, après tout.

Pour Bloch, par contre, c'est Marx qui a réussi à changer le pathos de la pensée : du rappel et l'interprétation on passe à l'action. Dans ce sens et pas dans un autre quelconque,

⁷⁹ Jean-Paul SARTRE (1938), *La nausée*, Paris, Gallimard, p. 64-65.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁸¹ Pour les citations indirectes du livre d'Ernst Bloch nous renvoyons à l'édition espagnole de l'œuvre en trois volumes (PE pour les pages qui suivent), *El principio Esperanza* (2007), Edition de Francisco Serra, tr. es. par Felipe González Vicén, Madrid, Trotta. Les chiffres romains (I, II, III) indiqueront le volume ; les chiffres arabes, la page. Pour les citations directes entre guillemets ou en paragraphe à part, nous utiliserons la version française en trois volumes, *Le principe espérance* (1991), tr. fr. par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard. Le titre du texte sera cité sans abréviations.

⁸² Cf. PE I, 266ss.

peut-on comprendre la onzième *Thèse sur Feuerbach* : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe c'est de le *transformer* ⁸³ »

Mais passé, présent et futur, croit Bloch, sont référés aux trois modalités de l'être : le nécessaire, le réel, le possible. Le passé c'est le réel de l'être (plutôt que l'être en tant que réel) ; le futur c'est le possible de l'être et, à défaut du nécessaire, le présent devient le lieu du jeu incessant entre le possible et le réel.

L'intuition de Kierkegaard n'est pas moins géniale : le présent est un sans-contenu infini. Le présent, compris comme instant est ce qui fait exploser la succession linéaire. L'instant est le présent en tant que n'étant pas référé à aucun passé ni à aucun futur. Dans la logique kierkegaardienne, l'instant c'est le mensonge du stade esthétique de l'existence, la supercherie, l'imperfection de la jouissance sexuelle, puisqu'un présent sans futur ni passé n'existe point. « Si, par contre, —continue Kierkegaard— le temps et l'éternité doivent se toucher, ce ne peut être que dans le temps, et nous voilà devant l'éternité ⁸⁴. »

L'instant devient donc avec Kierkegaard non pas un point, un atome du temps, mais de l'éternité elle-même. Dans la nature il n'y a pas de présent, le présent n'existe que comme enceinte de l'esprit.

L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du temporel où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps ⁸⁵.

9. Conclusions de cette section

« Sache que la prophétie, en réalité est une émanation de Dieu qui se répand par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre »

⁸³ Karl MARX et Friedrich ENGELS. *L'idéologie allemande. Précédé de Karl Marx Thèses sur Feuerbach*, tr. fr. par Henri Auger et al. Paris, Éditions Sociales, p. 54.

⁸⁴ Sören KIERKEGAARD (1935), *Le concept de l'angoisse*, Paris, Gallimard, p. 127.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 130.

et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative ». Maïmonide. *Le guide des égarés*, II, 35.

Il est temps de faire un bilan de notre démarche jusqu'ici. Suivant le but que nous nous sommes proposés au début de ce travail, et déjà indiqué dès le titre, c'est-à-dire, essayer de comprendre les lignes centrales de la vision eschatologique d'Ernst Bloch dans son œuvre *Le principe espérance*, nous avons emprunté plusieurs chemins. Il nous a fallu d'abord comprendre ce qu'est l'eschatologie et dans cette approche, nous avons tenté d'étudier diachroniquement trois choses : (1) primo, nous avons exposé les différentes perspectives de compréhension de la littérature apocalyptique ; (2) secundo, nous avons voulu montrer l'évolution de l'eschatologie comme discipline théologique ; (3) tertio, nous avons élaboré une histoire très succincte de l'évolution des mythes ayant une relation avec la fin du monde. Dans ce dernier pas, après avoir brièvement réfléchi sur les récits du Moyen Orient et la Grèce, nous nous sommes longuement attardés sur les doctrines judéo-chrétiennes dans le but d'y décrypter les possibles conséquences philosophiques et politiques, celles-ci s'avérant pour nous comme un des éléments fort marquants de la culture occidentale, grandie sous son ombre. Reprenons à l'inverse ces trois chemins que nous avons tenté de suivre et tirons-en des conséquences pour le futur de notre recherche :

(3) Notre effort de compréhension a visé une mise en contraste de l'eschatologie judéo-chrétienne avec les mythes grecs et orientaux. Dans l'idée de fin définitive, nous avons vite compris que cela pouvait et même devait être lu comme une nouvelle orientation dans la compréhension du temps et de l'histoire. Nous avons essayé de défaire un des *locus communis* plus importants en philosophie : l'idée selon laquelle la vision chrétienne de l'histoire se résumait dans la métaphore du temps comme ligne droite, face à la conception circulaire grecque et orientale.

Or l'effondrement de ce modèle coïncide avec l'éveil de l'eschatologie comme discipline théologique autonome moderne. Pourtant, il ne s'agit pas selon notre hypothèse d'une connexion fortuite. À en croire Löwith, « le fait de l'histoire et la question autour de son sens final naissent de la croyance en une fin économique-salvifique (*heilgeschichtlichen*)⁸⁶ ».

Dans le sillage de l'*Aufklärung* et surtout de l'idéalisme allemand, chez Hegel, Marx, Kierkegaard et les travaux théologique du XIXème siècle et du début du XXème, nous voyons un puissant essai d'élaboration d'une philosophie et d'une théologie qui aille au-delà et d'une théodicée, et d'un modèle de compréhension linéaire de l'histoire. Ce n'est donc pas gratuit si

⁸⁶ „Das Faktum der Geschichtsphilosophie und ihre Frage nach einem letzten Sinn ist dem eschatologischen Glauben an einen heilgeschichtlichen Endzweck entsprungen“. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 15.

Jacob Taubes, par exemple, jugeait l'entreprise de la théologie dialectique du premier Barth comme la tentative peut-être la plus puissante que l'on ait entreprise jusqu'à maintenant, de faire de la théologie sans en faire pour autant une théodicée⁸⁷.

Mais nous avons aussi insisté sur le fait que ce modèle n'a pas été inventé au XVIIIème siècle. En fait, il est subrepticement présent à travers l'histoire de la philosophie médiévale comme opposé à l'étalon triomphant de la logique aristotélicienne. Ceci dit, cela nous révèle l'existence constante d'une contre-philosophie, d'une pensée à rebours, hérétique, gnostique qui s'oppose à l'idéologie dominante, souvent instrumentalisée par les classes au pouvoir. À côté de cela, nous découvrons que la rencontre entre la pensée grecque et la religion judéo-chrétienne est quelque chose qui s'est produit durant un certain nombre de siècles, pour ensuite être définitivement soudée avec les formulations des conciles œcuméniques et les grandes sommes scolastiques, mais qu'il s'agit d'une rencontre dialectique qui va au-delà du schéma de la rencontre culturelle.

C'est précisément de cette *rencontre*, dont on parle dans les pages célèbres de l'introduction à *La symbolique du mal* de Paul Ricoeur : « *la rencontre* de la source juive avec l'origine grecque est l'intersection fondamentale et fondatrice de notre culture⁸⁸ », dit l'auteur français. Pourtant cette phrase, quoique en ayant l'air, n'est pas du tout une simple lapalissade. C'est Ricoeur, en effet qui parle de ces deux civilisations comme des sources primaires de notre mémoire culturelle, dit aussi que celle-ci se voit

sans cesse renouvelée rétroactivement par les découvertes nouvelles, par les retours aux sources, par les réformes et les renaissances, qui sont bien plus que des reviviscences du passé et constituent en arrière de nous ce qu'on pourrait appeler un néo-passé⁸⁹

Toutefois, à partir de cela, et peut-être même contre cela, ce que nous voulons dire c'est qu'en réalité Athènes et Jérusalem correspondent à deux fonctions, archétypiques pour ainsi dire, de l'esprit humain. Joint à la tendance uniformisatrice qui dans la pensée se fait concept, dans le social se fait classe et dans la pensée se fait idéologie dominante, il y a un mécanisme naturel de résistance de l'excédent du réel qui se voit englouti dans un tout auquel il ne peut appartenir.

Or cette lutte dialectique n'est pas un cercle. Insister sur la circularité du progrès pour faire remonter (*retro-trahere*) la ligne au cercle, ne fait pas échapper du cerceau pervers de la vision statique-rationnelle du monde. « La logique de la dialectique —écrit Jacob Taubes—

⁸⁷ Jacob TAUBES (2008), *Del culto a la cultura, Elementos para una crítica de la razón histórica*, tr. es. par Silvia Villegas, Buenos Aires, Katz editores, p. 239.

⁸⁸ Paul RICOEUR (1960), *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, p. 26 ss.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 28.

que ce soit dans l'apocalyptique que dans la gnose, n'est pas 'circulaire' mais plutôt *spiralée*⁹⁰.»

*

(2) Nous avons montré déjà comment avec le Siècle des Lumières, le traité des *Novissimis* est devenu la discipline théologique moderne connue sous le nom d'eschatologie. Si ces mots, étymologiquement, ont des significations très proches entre elles, ils représentent deux façons différentes de compréhension du même sujet d'études. Le traité médiéval mettant l'accent sur le destin individuel de l'homme dans l'au-delà —jugement particulier, ciel, purgatoire, enfer— était le corrélat théologique d'une vision ptoléméenne du monde qui trouve son point d'inflexion dans la théologie des trois âges du monde de Joachim de Flore⁹¹, et continue avec la forte irruption du moi dans la théologie de Luther et même dans la *Devotio moderna* en milieu catholique. Pourtant, l'obsession quasi malade du réformateur allemand reste encore en-deçà d'une préoccupation proprement cosmique quoique son pessimisme la préfigure déjà. Une première grande démarcation de cet intimisme initial peut bien être le piétisme et surtout la révolution anabaptiste du XVI siècle.

Néanmoins, ce que nous venons de dire ne va pas à l'encontre de ce que soutient Johannes Fried, par exemple. L'allemand —un des plus réputés médiévistes des dernières décennies— parle en effet d'une «omniprésence de la fin du monde» qui fait que «l'Occident pense en termes apocalyptiques⁹²». La nouvelle orientation que nous voyons à partir du XVIIIème avec l'apparition et l'usage du terme eschatologie et qui atteint son maximum au début du XXème avec le premier Barth et son «despotisme sacré» (*heilige Despotie*) pour faire usage de la méchante expression de Bloch⁹³.

Il faudra encore ajouter que la place de plus en plus importante de l'eschatologie dans le concert des disciplines théologiques, ne pourrait pas s'expliquer sans ce nouvel essor des politiques millénaristes européennes et les rêves messianiques de l'époque moderne. Elle ne pourrait pas s'expliquer non plus sans considérer l'idéologie du progrès, comme présupposé théorique de la modernité. Elle ne pourrait pas s'expliquer enfin, sans l'écroulement monstrueux d'une bonne partie des prétentions éclairées sur les tranchées des deux Guerres Mondiales. Le déchainement de ces forces, a entraîné un intérêt théorique renouvelé à côté des projets nationalistes, colonialistes ou socialistes. Sans l'épouvante de la destruction du rêve de civilisation du XIXème siècle, il est impossible de comprendre une bonne partie des

⁹⁰ Jacob TAUBES. *op. cit.*, p. 59. Les italiques sont à nous. Malgré sa cacophonie, nous utilisons le néologisme pour éviter le piège de la géométrie.

⁹¹ Voir: Jacob TAUBES, *Ibid.*, p. 118 ss.

⁹² Johannes FRIED (2004), *Les fruits de l'apocalypse, Origines de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*, tr. fr. par Denise Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

⁹³ Ernst BLOCH (1976), *Gesamtausgabe, 2. Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 179.

textes majeurs de la philosophie ou la théologie du XXème siècle tels que *Geist der Utopie*, *Die Römerbrief*, *Der Stern der Erlösung* ou le regard messianique de Benjamin.

*

(1) Toute eschatologie est méfiance envers l'homme et envers les institutions humaines. Pourtant cette méfiance n'équivaut pas au soupçon freudien et marxiste. Elle s'exprime d'une façon différente et dans des buts totalement autres.

Nous avons étudié les différents regards posés sur le thème de l'eschatologie par les sciences humaines et par la théologie et la philosophie récentes.

C'est ainsi que nous avons découvert comment la critique freudienne de la religion a confiné l'espérance de l'au-delà à une place négative : une illusion malade qui doit être vite surpassée. En plus, dans son exploration de la conscience religieuse — nous l'avons déjà insinué aussi — elle manque d'outils pour comprendre les portées sociales des processus religieux. Elle retombe toujours dans une description des effets intimes, auxquels se voit amené tout un chacun dans l'expérience spirituelle.

Quant à la critique marxiste de la religion, nous avons vu comment le thème de la « chimère céleste » occupe une place importante. En quelque sorte, la religion pour Marx est eschatologie. Autrement dit, ce que la religion a d'opium, ce sont justement les promesses de consolation et confusion, « barbiturique pour ceux qui n'ont rien⁹⁴ » (*Betäubung für die Habenichtse*), selon l'heureuse expression de J. B. Metz, ici très librement traduite.

De toute façon nous sentons que l'eschatologie chez Marx est déjà perçue dans ses deux dimensions : comme réalisation cosmique du plan de Dieu et comme destin particulier de perte ou de rachat. Or, la critique de la religion comme eschatologie — tel que nous le rappelle Jacob Taubes — étant prémisses de toute autre critique⁹⁵ ne consiste pas, du moins pas chez Marx lui-même, en une analyse intellectuelle des dispositifs individuels et sociaux à la Feuerbach ou à la Bauer, ni moins encore en une phénoménologie de la croyance. Elle devient un programme de lutte, un effort pour éveiller la conscience de l'opprimé.

Cette vision nous semble importante parce qu'elle est en ligne directe avec des interprétations plus récentes, qui nous font voir l'apocalyptique comme utopie de la révolution définitive. C'est sans doute Marx et les développements postérieurs du marxisme qui ont ouvert la voie à une considération positive de l'apocalyptique, comme littérature de crise et de réaction contre une idéologie dominante. La théologie libérale, en paraphrasant l'espagnol Laín Entralgo serait, si bourgeoise, si mondaine, si optimiste, si progressiste, si éloignée de

⁹⁴ Johann Baptist METZ (1997), „Religion und politik in einer Zeit des Umbruchs“ in *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz, Matthias-Grünwald, p. 89.

⁹⁵ Jacob TAUBES, *op. cit.*, p. 219.

l'angoisse luthérienne⁹⁶, perdue dans d'infinies disputes philologiques, qu'elle ne réussit ni à expliquer ni à produire des thèses telles que celles de McGinn ou Mannheim que nous avons exposées auparavant. Elle manque du support lexical et doctrinaire de la vision socio-économique de Marx. Le ciel, contrepartie mystifiée du désir d'une vie digne est devenu ici la babiole offerte d'en haut à l'opprimé en échange de sa misère. Mais non seulement cela. En réalité, le paradis est la babiole que celui qui n'a rien —le pauvre diable, *der Habenichts* que dirait Metz— s'offre à soi-même comme lénitif de son existence aliénée, comme seule sucrerie qui permet d'avaler l'amertume de sa pénurie.

Retenons une chose avant de finir : il y a incontestablement chez Marx une eschatologie, id est une doctrine sur le destin final de l'homme et du monde, qui sera léguée aux marxistes et qui sera même l'objet d'une politique et d'un mode d'organisation sociale durant le XXème siècle.

Mais puisque dans ce travail nous cherchons l'eschatologie sous-jacente aux principales thèses du Principe espérance d'Ernst Bloch, et puisque notre auteur se réclame du marxisme auquel il n'a jamais renoncé, nous devons partir le plus vite possible à la quête de la spécificité d'une théorie de la destinée individuelle et cosmique chez Marx, en dessiner les traits essentiels et revenir ensuite au philosophe de Ludwigshafen pour comprendre sa vision propre de la question.

⁹⁶ Pedro LAÍN ENTRALGO, *L'attente et l'espérance, Histoire et théorie de l'espérance humaine*, tr. fr. par Robert Disse, Paris, Desclée de Brouwer, p. 166.

II

...MARXISTE...

LE PRINCE. — *Qu'y a-t-il là, de l'autre côté de l'eau ?*

LE ROI. — *Là-bas ? — C'était des fleurs ; le froid les a tuées...*

(En ce moment, on entend au fond de la campagne, un chant monotone et très lointain, dont on ne distingue que le refrain, repris en chœur, à intervalles réguliers.)

LES VOIX LOINTAINES. — *L'Atlantique !*

L'Atlantique !

LE ROI. — *Ce sont des matelots ; — je crois qu'ils tournent le navire ; ils préparent le départ...*

LES VOIX LOINTAINES. — *Nous ne reviendrons plus ! Nous ne reviendrons plus !*

LE ROI. — *Est-ce vrai qu'ils ne reviendront plus ?*

LE PRINCE. — *Je ne sais pas ; ce ne seront peut-être pas les mêmes...*

M. Maeterlinck. *Les sept princesses.*

Parler d'eschatologie marxiste est une entreprise qui peut paraître tantôt risquée, tantôt farfelue car il s'agit en quelque sorte d'assembler à rebours deux concepts qui, à première vue, nous apparaissent comme étant fort contradictoires. Le marxisme, en effet, on le sait bien, est athée aussi bien dans ses principes doctrinaux que dans ses formulations historico-politiques plus importantes.

Dans les pages précédentes nous avons plus ou moins réussi à résumer ce que peut signifier pour nous le mot eschatologie. Nous avons aussi soutenu qu'il est tout à fait valable de parler d'une eschatologie marxiste.

Il est temps maintenant, de préciser le sens de notre affirmation et d'essayer de chercher le contenu d'une telle doctrine. Nous essaierons de le faire à l'aide de quelques passages de l'œuvre de Marx et surtout depuis le prisme d'Ernst Bloch.

Dorénavant, nous nous pencherons non pas vers l'histoire de l'eschatologie comme science théologique, mais sur la compréhension des principaux concepts du dogme judéo-

chrétien et de la vision du futur de Marx pour essayer ensuite de trouver une clé qui nous permettra de les mettre en contraste.

10. Schéma doctrinal marxiste

Plusieurs ont été jusqu'à maintenant les tentatives réalisées pour découvrir les ressemblances entre les visions marxiste et chrétienne de l'histoire auxquelles il n'est pas difficile de souscrire dans bien des aspects.

Nous gardons spécialement en tête le beau texte de Juan Alfaro, qui recueille les leçons de son cours de 1985, destiné aux étudiants de l'Université Grégorienne à Rome. Sous un titre suggestif, *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, le jésuite navarrais fait un parcours dans la philosophie contemporaine et allant de Kant à Wittgenstein et Ernst Bloch, il essaiera de tisser une anthropologie qui ait comme axe central la question autour du sens de la vie.

La remémoration de ce livre est d'autant plus importante pour nous si l'on avoue que c'est le titre d'un de ses chapitres qui, nous ayant travaillé intérieurement il y a très longtemps, nous a suggéré une bonne partie du nom du présent écrit⁹⁷ et nous a poussés à la lecture de l'œuvre d'Ernst Bloch dont nous eûmes le premier indice à partir d'Alfaro.

Mais le tendre souvenir est vite dépassé lorsqu'on comprend la démarche de l'auteur espagnol et que l'on s'aperçoit du caractère sérieux de sa démarche : sans que ce soit explicite dans le texte, il est clair pour lui qu'avant de parler d'une eschatologie marxiste chez Ernst Bloch, il lui faut découvrir, ne serait-ce que très brièvement, les traits principaux de l'anthropologie marxienne.

Sur le particulier, les propos de José Antonio Sayés, viennent à notre aide sur cette question spéciale. Dans son traité d'eschatologie, l'abbé Sayés montre comment, dans le christianisme, c'est l'anthropologie qui est définie en fonction de la foi et pas le contraire⁹⁸. Cela veut dire que dans la Bible il n'y a aucune intention d'élaborer une théorie de l'homme mais à peine de décrire les relations problématiques, contradictoires et en même temps

⁹⁷Voir: Juan ALFARO (1988), *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme. Le chapitre 5 du livre a pour titre: "Escatología marxista de Ernst Bloch".

⁹⁸José Antonio SAYÉS. *op. cit.*, p. 39.

soutenues qu'il entretient avec Dieu comme son Autre absolu. Une eschatologie n'est donc jamais une investigation curieuse sur ce qui arrivera mais un effort d'auto-compréhension des dynamiques de l'histoire. C'est-à-dire que devant le miroir de Dieu —le miroir qu'est Dieu— l'homme s'apprend soi-même ; il exprime ce qu'il voit dedans, le peint avec imagination et l'éclabousse de fables.

Or notre hypothèse est que le marxisme parcourt le chemin inverse : c'est son anthropologie qui est à la base de son eschatologie. Toutefois, ce n'est pas seulement, comme on l'a cru souvent, que l'homme se voit dans le miroir de Dieu mais que Dieu se voit reflété chez l'homme. Autrement dit que Dieu n'est pas seulement une figure hypostasiée de l'être humain mais aussi, et surtout, il est la figure désidérative⁹⁹ de l'homme qui n'est pas encore, mais qui tend incessamment, d'une manière ou d'une autre, vers sa propre réalisation.

Pour cette raison, une lecture simpliste de la critique marxienne et feuerbachienne de la religion se heurte devant le regard eschatologique car comme Ernst Bloch a bien su le voir,

même quand on aura réussi à abolir la misère humaine dont la religion fut l'expression intense tout autant qu'elle fut une protestation contre un tel état, même après que sera éliminée cette première source des souhaits religieux les plus fondamentaux, subsistera encore ce *fonds autonome du contenu humain* qui s'est voué, par l'imagination mais aussi par l'anticipation, à l'hypostase céleste¹⁰⁰.

Voilà l'intuition ultime de la dissolution humaine de la religion proposée par Feuerbach et reprise, *mutatis mutandis* il est vrai, chez Marx. Voilà aussi l'au-delà *comme* être humain, comme être de l'humain et comme réponse enfin de la question d'Anselme : *cur Deus homo ?*

Pour mieux comprendre cela, nous essaierons de faire un résumé de la vision marxiste de l'homme telle que Bloch nous la présente dans *Le principe espérance* et même en nous appuyant sur quelques textes du jeune Marx.

Faisant fi avec Bloch de l'opposition rebattue entre le philosophe de la première époque et l'économiste des grands traités de la maturité, nous croyons voir une pensée de l'homme déjà claire dans des textes de jeunesse de Marx et notamment dans *La Sainte Famille*, les *Manuscrits de Paris* et les *Thèses sur Feuerbach*.

⁹⁹ PE III, 408.

¹⁰⁰ Ernst BLOCH (1991), *Le principe espérance, Tome III, Partie V, Les images souhaits de l'Instant exaucé*, tr. fr. par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, p. 451.

Ernst Bloch a souligné l'importance des *Thèses* dans l'ensemble de la pensée de Marx¹⁰¹. Si l'on a en compte qu'entre la publication de *L'essence du christianisme* de Feuerbach, publiée en 1841 et la *Critique du droit hégélien* de Marx, publiée en 1843 ne se sont écoulés que deux ans, on peut assez facilement s'apercevoir, en analysant les titres des ouvrages, du saut que fait Marx d'une critique de la religion où Feuerbach était resté enfermé à une critique de l'État et de l'organisation sociale. Cette distanciation se creuse dans les *Manuscrits de 1844* et se consomme définitivement dans *La Sainte Famille*, texte de la même année. Dans cet écrit, en effet, l'homme générique, cède la place à l'homme social placé au carrefour d'une série de tendances, de relations de classes, de puissances historiques et économiques.

La Sainte Famille est ainsi vue comme le travail d'accouchement du socialisme scientifique avec sa conception matérialiste de l'histoire¹⁰². Mais les *Onze Thèses* qui suivirent, « sont l'expression de l'adieu à Feuerbach dont elles recueillent en même temps l'héritage de la façon la plus originale qui soit. ¹⁰³»

Or il faut que nous nous demandions quel est cet héritage et en quoi consiste le surpassement marxien de celui-ci.

11. Esquisse d'une anthropologie

„Du sollst der werden, der du bist.“

Nietzsche. *Die fröhliche Wissenschaft*. § 270.

« Le premier et le dernier mot de Feuerbach —dit Lucien Sève— c'est *l'homme*, l'homme tout entier, l'homme qui porte en lui le genre humain, l'homme concret¹⁰⁴. » Pourtant, cet homme concret de Feuerbach n'est jamais le tout un chacun, mais plutôt

¹⁰¹ PE I, 297.

¹⁰² PE I, 299.

¹⁰³ Ernst BLOCH (1976), *Le principe espérance, Tome I, Parties I, II, III*. tr. fr. par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, p. 304.

¹⁰⁴ Lucien SÈVE (1980), *Une introduction à la philosophie marxiste, Suivi d'un vocabulaire philosophique*, Paris, Éditions Sociales, p. 106.

l'individu générique. Dès les premières pages de son livre célèbre *L'essence du christianisme* le philosophe allemand s'exprime ainsi :

L'individu humain —et c'est là sa différence avec l'animal— peut bien et même doit se sentir et se connaître comme limité, mais il ne peut prendre conscience de ses limites, de sa finitude, qu'en ayant pour objet la perfection, l'infini du genre, que ce soit comme objet du sentiment, de conscience morale ou de la conscience pensante¹⁰⁵.

Mais pour Feuerbach, les limites de l'individualité sont surpassées, assumées dialectiquement et délayées dans le genre, l'essence humaine elle-même, qui, à son tour, « est l'essence absolue de l'individu¹⁰⁶ ».

On peut comprendre ainsi comme une réaction à cette façon de penser, la *Thèse 6* de Marx : « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité c'est l'ensemble des rapports sociaux.¹⁰⁷ »

Néanmoins, c'est muni avec les outils de la critique feuerbachienne que Marx lance le programme qu'il va développer dans ses œuvres de jeunesse : il étend d'abord, selon l'opinion du professeur Sèves, cette même critique à l'état et à l'économie politique. Ou dans les mots de Papaioannou : de la critique du ciel, nous sommes passés à une critique de la terre « qui se confondra désormais avec la 'critique de l'économie politique' ». ¹⁰⁸ »

Pour Feuerbach, dans la page citée plus haut, il s'agissait de décrypter l'illusion où se voit piégé l'homme : la dépossession de soi réalisée par le mirage de la religion et du ciel. Mais avec cet outil et l'étude de l'économie politique, Marx arrive à déceler le mécanisme et la cause fondamentale de l'aliénation sociale : l'exploitation de l'homme par l'homme. C'est là où Feuerbach n'est pas parvenu à cause de son opposition radicale à Hegel ; son mépris de la méthode historique-dialectique lui a caché pour ainsi dire la voie d'accès à la réalité¹⁰⁹.

Si les hommes élaborent le double exemplaire fallacieux qui est Dieu à la place d'eux-mêmes et le ciel à la place de la misère où ils se trouvent, ce n'est pas tant par un dédoublement de leur conscience, par une scission greffée à l'intérieur d'eux-mêmes mais par

¹⁰⁵ Ludwig FEUERBACH (1968), *L'essence du christianisme*, tr. fr. par Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, p. 123.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁷ Karl MARX. *op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁸ Kostas PAPAIOANNOU (1994), « De la critique du ciel à la critique de la terre, l'itinéraire philosophique du jeune Marx », in Karl MARX, *Ecrits de jeunesse...*

¹⁰⁹ PE I, 301.

une scission sociale¹¹⁰. Le mirage de la religion n'est qu'une expression parmi d'autres de ce tiraillement où l'intérieur et l'extérieur sont mélangés dans une proximité maximale car c'est là où nous vivons et où nous sommes comme dans notre milieu primaire : en société, avec les autres.

Voilà pour l'héritage de Feuerbach. Disons maintenant un mot sur le point de départ de Marx.

De l'homme général, Marx est passé à l'homme social alors que l'humanité reste dans les bornes d'un présupposé axiologique (thèse 6). Cela veut dire qu'elle n'est plus l'agrégé des individus, mais l'expression d'un processus intérieur, une conquête, un but éthique et économique-sociale. L'axiome fondamental, rattaché à Aristote et à Hegel et dont découle le socialisme prolétarien de Marx, selon Karl Löwith n'est autre que le caractère social intrinsèque de l'homme¹¹¹. L'humanité est l'*humanum* toujours devant, toujours en face, tâche à faire. Mais comment cette tâche se réalise-t-elle ?

12. Praxis

Dans l'ambiance du XIX^e siècle, flottait une forte sensation selon laquelle avec l'idéalisme allemand, et notamment avec Hegel, la philosophie était achevée.

Précisément parlant de cela, Marc Richir a résumé, avec justesse, la persuasion intime à laquelle, les hégéliens dits de droite étaient parvenus :

Le combat mené par Hegel dans la philosophie doit se poursuivre sur un autre terrain : le terrain idéologique et politique où la philosophie doit quitter la sphère de son idéalité pour 'se réaliser', entrer dans le réel¹¹².

Pourtant, une lecture plus hâtive —et Richir n'y est pas piégé—veut étendre la même appréciation chez Marx. En fait, son invitation dans la onzième thèse à transformer le monde que les philosophes ont déjà trop pensé, peut facilement être comprise dans les mêmes termes avec lesquels Richir se réfère aux hégéliens réactionnaires. C'est précisément cela la lecture

¹¹⁰ PE I, 313.

¹¹¹ Karl LÖWITH (1969), *De Hegel à Nietzsche*, tr. fr. par Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, p. 198.

¹¹² Marc RICHIR (1976), *Au-delà du renversement copernicien, La question de la phénoménologie et son fondement*, La Haye, Martinus-Nijhoff, p. 160.

que le phalangiste Pedro Laín Entralgo¹¹³ élabore à partir de sa propre traduction des textes de Marx. La philosophie serait achevée, elle n'a plus de sens à moins qu'elle devienne un engagement partisan.

Pourtant, une telle vision réduit le marxisme à un empirisme vulgaire. Or, l'injonction à transformer le monde, ne se confond pas avec un pragmatisme quelconque d'origine plutôt bourgeoise. Parlant de cela, Ernst Bloch martèle : « on ne rappellera donc jamais assez que *chez Marx une pensée est non pas vraie parce qu'elle est utile mais utile parce qu'elle est vraie*¹¹⁴. » Nous ne sommes donc pas du tout devant une abdication de la philosophie mais nous sommes plutôt confrontés à l'invitation impérieuse à prendre d'une façon différente le travail de la philosophie. Ceci dit, on assiste au plus grand renversement du pathos philosophique : de la contemplation à l'action.

Il est vrai que Marx a écrit une *Misère de la philosophie*, il est vrai qu'il a des mots durs envers elle. Mais ces mots doivent selon Bloch être compris en termes d'une réaction contre les philosophes de l'époque ; ces épigones des idées hégéliennes qui appuyaient la politique économique impériale.

Ce que Marx reproche aux philosophes jusqu'à ce jour ou plutôt ce qu'il dénonce chez eux comme étant une barrière de classes, c'est le fait qu'ils aient *interprété* le monde de différentes manières — non qu'ils aient philosophé.

Face à cela, Marx veut une philosophie qui soit *praxis* révolutionnaire se reliant ainsi, *ex profeso* et « par-delà Hegel » à Aristote, dont on trouve l'origine du concept¹¹⁵.

Cette attitude bat déjà la mesure de la méthode marxienne. Son point de départ ce ne sont plus des idées abstraites mais la réalité historique concrète. De ce choix vital témoignent ses textes, certes, mais aussi la biographie de Marx même.

13. La nature

La nature est le corps propre non organique de l'homme [...] L'homme *vit* de la nature signifie : la nature est son *corps propre*, avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir. Le fait que la vie psychique et spirituelle de l'homme soit

¹¹³Pedro LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 216.

¹¹⁴Ernst BLOCH, *op. cit.*, p. 333.

¹¹⁵Michel VADÉE, *op. cit.*, p. 311.

dépendante de la nature, n'a pas d'autre sens que celui-ci : la nature est dépendante d'elle-même, car l'homme est une partie la nature¹¹⁶.

Ces mots, de Marx, tirés des Manuscrits de Paris expriment bien l'idée de l'absoluité qui caractérise la relation entre homme et nature et qui est sous-jacente à sa pensée entière. Cette relation est dite primaire parce qu'elle n'est moyennée par nul autre facteur. Ni Dieu, ni conscience, ni représentation, ni psychologie ne s'y mêlent. Au début, il n'y a que l'être humain nécessaire avec ses besoins d'abri, de nourriture, de repos.

Mais l'homme qui mange, qui a soif, qui doit dormir, devient aussitôt chez Marx l'homme qui travaille. Le travail humain est réclamé par la profonde imbrication entre son être et celui du monde¹¹⁷. Mais le chemin qui va de l'homme à la nature et de la nature au travail se continue. Il faut que nous nous y arrêtons.

14. L'aliénation

*Weiß ich, was ein Reis ist? Weiß
ich, wer das weiß! Ich weiß
nicht, was ein Reis ist Ich
kenne nur seinen Preis... Bertolt
Brecht. Song von der Ware. In: Die
Maßnahme.*

Tout travail vise une production. Il s'agit de faire quelque chose à partir de la nature car celle-ci est le matériau avec lequel l'homme œuvre en s'en appropriant et en la transformant.

Néanmoins, si l'on met en contraste ces idées avec la réalité du monde moderne, l'incongruité ne se laisse pas attendre. Au lieu d'un travail consistant en une relation proactive avec la nature, l'homme se voit aussitôt dessaisi. Il n'est pas le maître de ce qu'il fait. Ce qu'il

¹¹⁶ Karl MARX (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, tr. fr. par Franck Fischbach, Paris, Vrin, p. 122.

¹¹⁷ Juan ALFARO, *op. cit.*, p. 159.

produit est devenu un monde « qui lui est *étranger* qui le domine et l'écrase.¹¹⁸ » La richesse qu'il produit est dans les mains d'autres et un vide se creuse à l'intérieur de soi.

Dans les mots de Marx, « l'objet que le travail produit [...] lui vient faire face comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur.¹¹⁹ ».

Peu d'idées dans l'histoire de la philosophie, nous devons le reconnaître, ont fait couler tant d'encre comme celle d'aliénation. Peu de livres ont été si commentés que les *Manuscrits de 1844* où Marx la formule avec clarté, quoique en la reprenant de Hegel. Nous sommes loin de vouloir tarir la discussion, ni même de la résumer. Il nous semble, pourtant un pas obligé avant de continuer dans notre démarche.

Avec les mots allemands *Entäußerung*, *Entfremdung* et *Veräußerung* Marx veut désigner une sorte d'égarement, un vide qui se creuse, sous forme d'éloignement, entre l'homme et les relations qu'il peut établir, surtout au niveau de son travail.

Le travail en effet devient une sorte de chose extérieure au travailleur, imposée du dehors et cela avec de graves conséquences :

le travailleur ne s'affirme pas dans son travail mais s'y nie, en ce qu'il ne s'y sent pas bien, en ce qu'il n'y déploie pas une énergie physique et spirituelle libre mais y mortifie son physique et ruine son esprit.¹²⁰

N'étant pas le travailleur chez soi, id est, dans la pleine jouissance de ses capacités mais perpétuellement loin, ailleurs, l'aliénation est donc la « négation de l'homme en tant qu'être universel, consciente et libre.¹²¹ »

Bloch de son côté voit l'aliénation comme une duplication du monde¹²², un déchirement qui divise le monde en deux : l'en-haut et l'en-bas, le ciel et la terre, les riches et les pauvres.

Le concept, si l'on suit l'exposition que Bloch en fait dans le neuvième essai de ses *Verfremdungen*, vient de Hegel chez qui l'idée sort de soi comme nature. Or, Feuerbach chargeant le concept d'un accent négatif est le premier à parler d'une auto-aliénation (*Selbst-*

¹¹⁸ Julien Sève, *op. cit.*, p. 116.

¹¹⁹ Karl MARX, *op. cit.*, p. 118.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 120.

¹²¹ Ángel PRIOR OLMOS (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 157.

¹²² PE I, 313.

Entfremdung), où l'homme dépense son être en même temps qu'il l'hypostasie dans l'au-delà. Avec cette base, Marx, reprenant le concept de Feuerbach, le déplace du ciel à l'exploitation ouvrière capitaliste de nature économique¹²³.

Cependant, l'originalité de Marx que Bloch sait bien lire¹²⁴ consiste à affirmer l'aliénation aussi sur le capitaliste. Cela veut dire que ce n'est pas seulement le prolétaire qui est aliéné, mais aussi celui qui possède les moyens de production et qui vit dans le faste. Il s'agit, suivant l'argumentation du célèbre premier cahier de Marx¹²⁵, d'une réalité qui a quatre visages :

1. Autant pour l'ouvrier que pour le capitaliste, le travail n'est pas la transformation de la nature mais soit une activité mécanique réalisée suivant un certain rythme horaire, soit la simple perception des revenus sous la forme de plus-value. Bref, les deux sont aliénés.
2. Ils ne voient pas dans leur travail que le seul moyen de survivre par la vente vulgaire de leur propre force physique, ou dans le cas du capitaliste, le moyen de faire croître sa fortune en acquérant un nombre à chaque fois plus élevé de biens. Bref, les deux vivent aliénés.
3. Prolétaire et capitaliste détruisent la nature dans une quête orgiastique de nouvelles formes de richesse. Encore une troisième fois, les deux s'en trouvent donc aliénés.
4. Le travailleur est aliéné de sa joie familiale et de sa vie privée. Ses relations sociales, son accès à la culture, son univers le plus intime est marqué par sa condition d'exploité. A son tour, le riche propriétaire est aliéné parce qu'il se trouve plein de fausses joies qui lui donnent l'impression d'être heureux alors qu'en réalité il est dans un état de solitude radicale qui lui fait voir les autres comme des ennemis.

Mais pour Bloch l'aliénation n'est pas un *factum brutum*. Elle est plutôt une déshumanisation, une chosification un se faire marchandise (*Zur-Ware-Werden*) aussi bien tous les hommes que toutes les choses¹²⁶ en vertu du système économique pervers que les y emmène.

Toutefois, l'aliénation n'est pas commencée avec le capitalisme. Elle en est arrivée seulement à l'extrême avec lui. Or, la misère qui se lève monstrueuse, devient l'abscisse où

¹²³ Ernst BLOCH (1963), *Verfremdungen I*, Frankfurt, Suhrkamp, p.82.

¹²⁴ PE I, 298.

¹²⁵ Karl MARX, *op. cit.*, p. 116ss.

¹²⁶ PE III, 491.

La philosophie marxiste de l'histoire, au moins chez Ernst Bloch, est donc selon notre hypothèse non pas une autre version, mais une version autre de la doctrine chrétienne.

16. Une philosophie de la Révolution

La clé véritable de l'histoire pour Marx est l'économie. Face à l'idéologie dominante du progrès de son époque qui croyait en une évolution soutenue de l'esprit humain vers une société matériellement et moralement supérieure, il oppose l'idée d'un développement des forces productives effectué par degrés¹²⁸. Mais ces stades ne sont pas uniformes. Il reste ainsi très prudent face à l'usage d'une métaphore à caractère linéaire : le processus se stagne, recule, se trompe.

Pourtant c'est parce qu'il a trouvé un principe, à la manière d'un fil conducteur des événements, qu'on peut parler chez lui d'une philosophie de l'histoire que pour nous, tout comme pour Löwith, continue à être le labour herméneutique consistant à tisser le principe et les faits pour les référer ensuite à un sens ultime¹²⁹.

L'histoire humaine est l'histoire de la lutte de classes. Selon Marx elle se meut à partir de ses antagonismes qui produisent des révolutions¹³⁰. On comprend ainsi que le féodalisme ait inversé l'ordre social esclavagiste, de même que la bourgeoisie ait réduit en miettes la structure sociale féodale.

Or, ces révolutions consistent à flanquer par terre un certain ordre des choses, « une somme de forces productives », un *statu quo* exprimé de façon privilégiée en des termes d'une « relation historiquement créée avec la nature et entre des individus¹³¹ ».

Pourtant, les révolutions antérieures ont été incomplètes et partielles parce qu'elles ne furent qu'une redistribution des tâches à l'intérieur d'une même logique de production basée sur la domination d'une classe¹³². Car la rage du bourgeois qui fait tomber à la renverse

¹²⁸ Michel VADÉE (1998), *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan, p. 226.

¹²⁹ Karl LÖWITH, *op. cit.*, p. 11.

¹³⁰ Karl MARX (1965), *Le manifeste communiste (1848)*, In, *Œuvres, I. Économie*. Paris, Gallimard, p. 181.

¹³¹ Karl MARX (1982), *L'idéologie allemande*, (« Conception matérialiste et critique du monde »), 1845-1846, in *Œuvres, III, Philosophie*, Paris, Gallimard, p. 1071.

¹³² Karl MARX, *ibid.*, p. 1123.

l'ordre féodal, dit Bloch¹³³, ne consiste pas en une abomination de l'exploitation pour ce que l'exploitation est en elle-même mais dans un chagrin jaloux de ne pas être l'exploiteur.

Face à cela, la révolution prolétarienne en tant que « rupture la plus radicale avec le système de propriété traditionnel ¹³⁴» sera sociale et totale car elle sera faite non pas à partir de la perspective d'une minorité assoiffée de privilèges dont elle ne jouit pas, mais à partir de la grande masse du prolétariat qui n'a que deux options : le socialisme ou la barbarie, selon le fameux dicton de Rosa Luxembourg.

17. L' autre côté du miroir

Nous nous sommes proposé de découvrir les coïncidences entre la vision eschatologique du christianisme surtout à partir de la lecture de la théologie du XXème siècle, de la lecture de Marx et de la lecture que de celui-ci fait Ernst Bloch dans *Le principe espérance*. Nous sommes passés de l'idée générale d'homme à l'idée de l'homme qui travaille, cela à partir du débat Feuerbach – Marx. Nous nous sommes arrêtés ensuite dans la question de la philosophie comme praxis libératrice et nous avons tenté de comprendre la question de l'aliénation économique jusqu'à au processus révolutionnaire qui doit mettre fin à celle-ci.

Nous avons vu aussi dans tout cela comment les sotériologies chrétienne et marxiste ont des éléments en commun. Mais, jusqu'où peut-on dire que l'une est pour l'autre quelque chose comme les deux côtés d'un palimpseste, deux versions inversées d'une même doctrine, envers et revers de la même idée ? Voilà la question que nous essaierons de développer maintenant.

18. L'enjeu de la sécularisation

¹³³PE I, 57.

¹³⁴ Karl MARX, *Le manifeste communiste (1848)*, op. cit., p. 181.

Il est assez connu le débat autour de la sécularisation qui mobilisa les plumes les plus prestigieuses de l'Allemagne de l'après-guerre¹³⁵.

Tenant une définition simple, nous pouvons dire que le mot sécularisation vient à signifier le processus à caractère historique, politique, économique, culturel, artistique, scientifique, littéraire et même philosophique à travers lequel ces domaines-là sont devenus indépendants de la religion chrétienne en Europe. Dans les mots du professeur portugais Antonio Borges, sécularisation veut dire « l'éclipse du sacré, l'autonomie du profane, la privatisation de la religion, le recul de la croyance et la pratique religieuse et la 'mondanisation' des églises mêmes¹³⁶ ».

Déjà dans un texte de 1922, Carl Schmitt allumait la flamme de la querelle en s'exprimant ainsi :

Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État —du fait que, par exemple, le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent—, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique des concepts¹³⁷.

Mais de la théorie de l'État on passa vite à une compréhension théologique de l'histoire et des institutions modernes, cela, maintes reprises, par l'intermédiaire d'une herméneutique hâtive et univoque.

La vulgarisation d'une telle méthode, éveilla le courroux —ou presque— du philosophe allemand Hans Blumenberg qui en parla en termes de « théorème de la sécularisation ». Suivant cette idée, les théoriciens prôneurs de l'hypothèse de la sécularisation fonctionneraient selon un schéma qui leur faisait supposer un contenu Y (moderne) qui ne serait qu'un contenu X (médiéval) mais sécularisé.

Blumenberg, quant à lui, voyait dans cela la réduction de la modernité à un simple mécanisme d'assomption de ce qui s'est passé durant le Moyen Âge, quoiqu'avec d'autres moyens.

¹³⁵ Pour une histoire plus détaillée voir: Giacomo MARRAMAO (1994), *Cielo e terra, Genealogia della secolarizzazione*, Bari, Laterza ; Jean-Claude MONOD (2002), *La querelle de la sécularisation, Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin.

¹³⁶ Anselmo BORGES, Préface du livre de Fernando CATROGA (2006), *Deuses e Césares, Secularização, Laicidade e Religião Civil, Uma perspectiva histórica*, Coimbra, Edições Almedina, pages initiales non numérotées.

¹³⁷ Carl SCHMITT (1988), *Théologie politique, 1922, 1969*, tr. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, p. 46.

Dans son fameux ouvrage *La légitimité des temps modernes*, il essaie par exemple de faire une sorte de catalogue des conclusions auxquelles en se servant du théorème plusieurs chercheurs étaient parvenus. Il nous rappelle par exemple qu'on a dit que « la taxation capitaliste du produit du travail est la sécularisation de la certitude du salut ¹³⁸ ». La même conclusion valait pour la théorie de la connaissance moderne ¹³⁹.

On a dit que l'éthique du travail n'est que la version séculaire de la sainteté et de l'ascèse, et que le dandy est le saint chrétien (Baudelaire) ; que la désinvolture et l'effronterie égotiste de la littérature autobiographique de nos jours — et Stendhal en témoigne déjà au XIX^{ème} siècle — est la sécularisation du piétisme puritain et de sa rigueur méticuleuse d'un examen constant de conscience. On a dit que l'égalité de tous devant la loi était la sécularisation de l'idée chrétienne selon laquelle nous sommes tous égaux devant Dieu ¹⁴⁰. On a dit qu'à la base du droit pénal se trouve un emprunt de l'idée religieuse de culpabilité, et que l'état d'exception fonctionne comme substitut du miracle en tant qu'intervention divine à caractère extraordinaire. On a dit que la propagande étatique est la version juridique du devoir d'évangélisation, qui fait du christianisme une religion prosélytique dès ses textes fondateurs. On a dit que les utopies politiques ne seraient qu'une version du paradis ou de l'attente messianique, cette fois-ci sans Dieu. On a dit aussi que l'idée de progrès est la version mondaine de celle de Providence, que la physique est une variante de la notion de Création, que le fonctionnement de l'université contemporaine et de son système d'évaluation à partir d'examens et d'épreuves, n'a fait que remplacer la doctrine du Jugement dernier et s'est érigé en succédané de l'Inquisition tandis, que le professeur moderne est tiré des rituels de purifications et de mortifications, etc.

A côté de cela, nous pouvons noter que les idées de Karl Löwith dans les longues pages qu'il dédie à Marx, ne se détachent pas non plus de cette même tendance que dénonçait Blumenberg. Ainsi, dans un premier texte, paru en 1941, en pleine Deuxième Guerre Mondiale, Löwith a voulu apparenter les philosophies de Kierkegaard et Marx sur un point commun, c'est-à-dire, « la séparation de ce que Hegel unit : tous deux renversent sa

¹³⁸ Blumenberg, Hans (1999), *La légitimité des temps modernes*. tr. fr. par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler. Gallimard, Paris. p. 18.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 21.

conciliation entre raison et réalité. Marx attaque la philosophie politique et Kierkegaard le christianisme philosophique¹⁴¹. »

Selon l'argumentation de Löwith, autant chez Kierkegaard que chez Marx on constate une lutte à mort contre la société bourgeoise et le mode d'organisation économique et religieuse qui en ressort.

Toujours dans l'idée marxienne que « le christianisme est un monde inversé¹⁴² », dans son célèbre ouvrage de 1949, Löwith voit le *Manifeste communiste*, par exemple, comme une sorte de document prophétique, un appel puissant à l'action et à la praxis, mais pas une analyse scientifique valable de la réalité de son époque, susceptible d'être contrastée avec des données statistiques et numériques¹⁴³. Il insiste aussi sur la condition du prolétariat comme le corrélat athée ou plutôt économique-politique de la doctrine chrétienne du péché originel qui correspondrait avec la doctrine de l'aliénation. La révolution de la classe ouvrière sera à son tour pour lui une sorte de libération rédemptrice du mal.

Et il ajoute encore :

L'hypothèse fondamentale qui est à la base du *Manifeste communiste* n'est pas l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat en tant que deux classes opposées ; l'antagonisme se trouve plutôt dans le fait qu'une classe est celle des fils des ténèbres et l'autre, celle des fils de la lumière¹⁴⁴.

Mais les accusations de Löwith ne s'arrêtent pas là. En fait elles prennent un ton plus aigu, lorsqu'il affirme avec un raisonnement analogue que la lutte des classes n'est pas non plus un fait empirique, mais à peine un présupposé théorique qui ne se soutient que par la cohérence interne de l'idéologie marxiste.

La base du marxisme ne serait donc pas l'étude approfondie de l'économie politique mais plutôt le prophétisme et le messianisme juifs. Cela veut dire que derrière le matérialisme de Marx, se cache un idéalisme même plus accentué que celui de Hegel¹⁴⁵. Son hardiesse

¹⁴¹ Karl LÖWITH (1969), *op. cit.*, p. 174.

¹⁴² *Ibid.*, p. 414.

¹⁴³ Karl LÖWITH (2007), *op. cit.*, p. 52

¹⁴⁴ „Die grundlegende Voraussetzung des *Kommunistischen Manifestes* ist nicht der Antagonismus von Bourgeoisie und Proletariat als zweier einander gegenüberstehender Klassen, der Antagonismus liegt vielmehr darin, dass die eine Klasse Kinder der Finsternis und die andere Kinder des Lichtes sind“. Karl LÖWITH, *ibid.*, p. 53.

¹⁴⁵ De pareils propos peut-on trouver chez des auteurs francophones et notamment chez Claude Lefort. Pour l'auteur parisien, Marx serait encore plus idéaliste que Hegel et cela non pas parce qu'il serait animé par la

l’emmène jusqu’à l’affirmation selon laquelle, « à partir du point de vue critique et révolutionnaire de Marx, on peut parler [chez Hegel] d’un crasse matérialisme alors que le marxisme est devenu le vrai idéalisme !¹⁴⁶ »

Un regard attentif nous permettra de constater que les critiques de Löwith ne sont pas du tout sottes. Elles jouissent non seulement d’une grande cohérence interne, mais ont été appuyées par d’autres auteurs.

Ainsi, dans le quatrième chapitre de sa thèse éponyme dédiée à l’eschatologie occidentale, Jacob Taubes reconnaît à Löwith, le mérite d’avoir reconnu dans toute son envergure historique, le rapport inversement proportionnel qui gardent les philosophies de Marx et Kierkegaard comme opposées à la bourgeoisie quoique chacune se place aux antipodes de l’autre.

Creusant le sentier ouvert par Löwith, Taubes soutient que le prolétariat comme porteur du futur, joue le rôle du Christ¹⁴⁷, un Christ « impersonnel et collectif » (Lain Entralgo), certes, mais qui apporte enfin le salut par sa rébellion sacrificielle.

19. Palimpseste athée de la doctrine chrétienne ?

Face à des réquisitoires aussi sérieux que les convoqués plus haut nous demandent, et puisque notre travail s’inscrit selon un continuum similaire, il nous faut étudier le point de vue d’Ernst Bloch sur le sujet avant de passer à une description proprement dite de l’eschatologie du *Principe espérance*.

La première chose qu’il faut dire est que c’est assez surprenant que les accusations des « sécularisateurs » ne semblent ne pas être un grand problème pour Bloch. L’interprétation qu’il fait de l’histoire et surtout sa conception de ce qu’est la destinée de l’être humain, se meut pourtant dangereusement sur ce terrain. Il est indéniable que bien de ses postulats

croyance que le réel ne s’explique que par les idées mais parce que Marx veut accomplir une identité totale entre l’ordre réel et le rationnel. Il aurait fini donc par refaire ce qu’il reprochait à Hegel. Lefort fait même mention de Jean Hyppolite pour qui l’idéalisme marxien est « encore plus rigoureux que celui de Hegel ». Autrement dit que ce qui pour Hegel constitue le rationnel, sera pour Marx tout simplement la réalité. Voir : Claude LEFORT (1978), *Les formes de l’histoire, Essais d’anthropologie politique*, Paris, Gallimard, p. 82.

¹⁴⁶ „Von Marx’ kritischem und revolutionärem Standpunkt aus ist eine solche Hinnahme „krassester Materialismus“, und der Marxismus der wahre Idealismus!“. Karl LÖWITH. *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁷ Jacob TAUBES (2010), *op. cit.*, p. 234.

ressemblent aux doctrines religieuses même dans le langage dans lequel ils sont formulés. Ce n'est pas en vain que les marxistes de l'Est, à l'époque, ont vu en Bloch un philosophe « trop religieux ». Que d'ennuis n'apporta à son parcours biographique l'accusation lancée par ses opposants en DDR que sa doctrine était une « théorie religieuse du salut » et un « rêve paneschatologique »¹⁴⁸.

Nonobstant, ce problème n'est traité par lui qu'à la fin du dernier tome du *Principe espérance*, où il le congédie d'ailleurs en quelques paragraphes.

Faisant usage de sa délicate et habituelle ironie, il juge la lecture de la théorie marxiste comme le visage athée de la doctrine chrétienne, en termes d'une « mode réactionnaire »¹⁴⁹.

Mais au-delà de sa *vis comica*, notre auteur préfère maintenir l'acception traditionnelle et restreinte qui fait de la sécularisation le simple substantif utilisé pour parler du passage de l'état de clerc à l'état laïc d'abord, et qui sert par la suite à nommer le processus subi par certains biens ecclésiastiques confisqués et mis sous la tutelle de l'État, surtout à partir de la paix de Westfalie en 1648, durant les années de la Révolution Française ou encore à l'époque napoléonienne.

A côté de son *argumentum ad hominem*, se joint son refus de considérer le marxisme comme une philosophie *second hand*¹⁵⁰, et Marx lui-même comme un homme décadent et une figure qu'on doit toujours soupçonner.

Ceci dit, il enfile son artillerie contre l'intention —consciente ou pas— qui se cache derrière de tels essais, et qui aujourd'hui semble avoir une actualité épatante : le vouloir bourgeois de réduire Marx au passé et de priver sa doctrine de tout futur en faisant de lui à peine un simple œil critique de son époque. L'importance de Marx, se trouverait moins dans ses thèses et ses explications de son temps, que dans les questions qu'il posa à cette réalité et la grille de lecture qu'il en proposa pour tenter de la comprendre.

Bien des années après Bloch, Claude Lefort réduisait, par exemple, l'originalité de Marx à un avoir essayé de reconstruire, à partir des données historiques et philosophiques, la génétique des mouvements de l'histoire¹⁵¹.

¹⁴⁸ Jürgen MOLTSMANN (2007), *Ernst Bloch, Saggio*, tr. it. par Cosimo Cerardi, Bari, Acquaviva, p. 69.

¹⁴⁹ PE III, 492.

¹⁵⁰ *Ibid.*

On a fini de la sorte par appliquer à Marx, *a contrario*, ce qu'il disait de la dialectique hégélienne : qu'il fallait « la renverser pour découvrir le noyau rationnel qui se cache sous l'enveloppe mystique.¹⁵² »

Après les ironies de rigueur et feignant le vocabulaire théologique et biblique de son interlocuteur, Bloch entre en dialogue direct avec Löwith et lui retourne sa théorie : sécularisation ? Peut-être, mais pas seulement¹⁵³. Or ce « pas seulement », cet excédent est précisément pour nous le venin du marxisme car selon Bloch, c'est Marx qui a libéré l'élan révolutionnaire qui gît au fond de la foi judéo-chrétienne.

Dans la première partie de ce texte, nous avons montré comment pour la théologie libérale protestante du XIXème siècle, de forte inspiration kantienne, la seule manière de racheter le christianisme était en repêchant son caractère moral, le seul qui pouvait se tenir debout après l'implacable examen du dogme, passé à son tour par le crible de la raison transcendante. Or, dans une argumentation qui rappelle ce même argument, Bloch essaie de montrer comment le seul salut possible de la religion consiste à mettre en lumière son caractère révolutionnaire. Car il n'y a qu'une seule chose dans la religion qui ne relève pas de la superstition : c'est l'espérance du Royaume¹⁵⁴.

Mais on insiste pour faire de la philosophie de Marx un simple plagiat mystifié du christianisme à la façon d'Hippocrate, qui vola —d'après le récit de Pline— les secrets curatifs des exvotos des temples grecs pour en tirer après de la médecine¹⁵⁵. Et pour appuyer cela, on invente alors à gré des références et des comparaisons parfois même saugrenues : Joachim, Augustin etc.

Comme produit final de cette opération il ne peut résulter qu'une sotériologie marxiste bon marché. Ses luttes, les objectifs de sa praxis révolutionnaire ne peuvent devenir de la sorte que des fins de pacotille. Bref, cette prétendue dissolution magique de la doctrine marxienne ne prétend rien d'autre que son naufrage sous forme d'une dissolution romantique et réactionnaire¹⁵⁶.

¹⁵¹ Voir, Claude LEFORT, *Relecture du Manifeste Communiste*, in, Claude LEFORT (1986), *Essais sur le politique, XIXème – XXème siècles*, Paris, Seuil.

¹⁵² Karl MARX, Postface à la deuxième édition du *Capital*, cité par, Ernst BLOCH, *Le principe espérance, Tome III. op. cit.*, p. 542.

¹⁵³ PE III, 495.

¹⁵⁴ PE III, 436.

¹⁵⁵ L'exemple nous est rappelé par Blumenberg dans la deuxième partie de *La légitimité des temps modernes*.

¹⁵⁶ PE III, 495.

En échange on nous offre une philosophie de ruminants et donc archéologique : justement celle qu'a dénoncée Bloch au début de son livre. Nous y reviendrons. Pour le moment, disons que pour Bloch accepter sans nuances l'hypothèse de la sécularisation serait comme croire que le père de l'aviation a été le prophète Élie, emporté au ciel sur un char de feu¹⁵⁷ (cf. 2 Rois 2,1-11).

Chez Marx il y a malgré tout un noyau qui ne peut jamais être le produit d'aucune sécularisation que ce soit : l'analyse de l'économie et la conception économique-dialectique de l'histoire qui en découle.

Deux sont les philosophies de cette époque, paraît nous dire Bloch : **(1)** d'un côté une philosophie de la réfraction arachnide (*Philosophie des Spinnwebs*) qui veut faire l'herméneutique du passé pour comprendre les clés du présent avec des intentions restauratrices et de l'autre côté **(2)** une philosophie du désespoir (*Philosophie der Verzweiflung*) qui enfonce l'existence dans l'absurde mais que n'est en réalité que le vif reflet de la décadence de la classe économique dominante. À côté de ces deux-là, il y a le marxisme qui se présente comme « notre époque, saisie dans les idées¹⁵⁸ ».

Le marxisme n'est donc pas une sécularisation du christianisme mais sa mise sur pied (*Kraft auf die Füßezustehen*, sous-titre du petit chapitre où notre auteur s'occupe de ce sujet). Or, le plus important de cette philosophie, nous nous sommes arrêtés pour le prouver, est la praxis. Non pas que celle-ci puisse être conçue à côté l'activité théorique ou qu'elle en fasse partie sinon qu'elle est un seul va-et-vient d'engagement réflexif et politique. Ceci dit, sécularisation de quoi serait-elle, la praxis révolutionnaire ? Elle pourrait être une sécularisation à moins que l'on prenne ce concept « *dans un sens lui-même nouveau, dans un sens marxiste qui correspondrait à la théorie-praxis¹⁵⁹* ».

Ce mode nouveau n'est autre que la mondanisation de la philosophie en tant qu'activité capable de sauver la vie et en assurer sa survie sur la Terre.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Ernst BLOCH, *op cit.*, tome III, p. 546.

¹⁵⁹ *Ibid.*, Italiques de l'auteur.

20. Conclusions intermédiaires

Nous venons d'arpenter plusieurs chemins ouverts chez Bloch et chez Marx et naturellement dans ce parcours nous avons dû surmonter quelques raidillons.

Or notre chemin n'a pas consisté à découvrir ce qui de Marx a été conservé chez Bloch et quelles choses de lui ont été réinterprétées ou même dépassées chez le philosophe de Ludwigshafen. Nous avons jugé qu'une telle procédure de ratissage archéologique et philologique n'avait pas d'importance dans le contexte de notre recherche. A cause de cela, nous avons tenté d'aller vers une autre direction. Une anecdote racontée par Moltmann, nous rassure de n'en avoir pas pris la mauvaise.

C'était l'hiver de l'année 1959. Avec 32 ans, le fameux théologien de Hambourg venait de décrocher, une année auparavant, un poste d'enseignant à l'université de Wuppertal (il avait découvert le christianisme au milieu de la désolation, comme prisonnier de guerre des alliés en Belgique, puis en Angleterre). Il se trouva alors que Bloch se rendit à la ville rhénane pour y tenir une conférence. Jürgen Moltmann siégeait parmi les auditeurs. Épris par le discours du vieux professeur de Tübingen, il le suivit dans un café et aussitôt qu'il put, il lui demanda : —mais, M. Bloch, vous êtes marxiste, n'est-ce pas ? —Bien sûr que oui !, répond astucieusement l'autre, sans atermoiement. Et sans retard aussi, il ajoute : —J'ai inséré le marxisme dans mon système.

Voilà des lèvres de Bloch lui-même « une réponse qui suscitait la curiosité face à 'son système', qui était clairement si ample pour pouvoir y inclure le marxisme sans en être absorbé.¹⁶⁰ »

Revenant donc à notre idée, il n'était pas question pour nous de nous demander quel était le Marx de Bloch. Il est du moins claire que sa philosophie en est toute tributaire en même temps qu'elle a des aspirations différentes ou plutôt, propres, spécifiques, qu'il nous faudra d'ailleurs étudier dans la prochaine section de cette étude. Notre objectif était de justifier du moins cette source marxiste d'Ernst Bloch. Ainsi, elle s'est montrée à nous comme une eschatologie marxiste mais plus-que-marxiste.

¹⁶⁰ "Risposta che suscitava curiosità riguardo al "suo sistema" che era chiaramente così ampio da poter includere anche il marxismo senza esserne assorbito". Jürgen MOLTSMANN (2007), *op. cit.*, p. 68-69.

Puisqu'il est venu le temps de clore cette section, avançons nos conclusions sur trois fronts : comme notre mot à dire sur l'anthropologie marxiste selon Bloch (1), comme notre avis sur la question de l'aliénation (2) et comme notre compréhension du problème de la supposée sécularisation que fait le marxisme des doctrines chrétiennes (3).

*

(1). Catherine Piron-Audard a jugé l'anthropologie blochienne comme une « anthropologie de l'imagination constituante et de l'espérance militante¹⁶¹ ».

Nous avons déjà montré comment Marx avait abandonné le point de vue de l'homme générique de Feuerbach pour aller vers l'homme social, c'est-à-dire vers l'homme en tant qu'être travaillé par de multiples relations. Eh bien, Bloch a voulu précisément franchir la dernière porte : si Marx est allé de l'idée déblayée d'homme vers l'individu jusqu'à atteindre le réel humain, Bloch prétend chercher l'*humanum* qui y gît. Mais cet *humanum* n'est pas condition sous-jacente ; en fait, il n'est pas encore été donné mais il luit en avant. Il n'est pas partout comme une sorte de possession ou de nature commune quoique il soit quand même repérable, discernable par ses signes dans les impulsions les plus authentiques et les plus nobles qui ont animé l'action humaine tout au long de l'histoire dans l'art, dans la politique, dans la vie personnelle où nous parvenons à nous sentir vraiment et totalement nous-mêmes.

L'expression de Piron-Audard trouve donc son plein sens si nous comprenons le projet de Bloch comme un saisir le « 'réel' dans la proximité de la 'fantasmagorie' ». Entreprise certainement dangereuse qui doit sillonner l'étroite ligne qui unit la mollesse de la fantaisie avec la dureté du réel avec la conviction que « tout n'est pas encore tout à fait décidé. Ni ce que sera le réel, ni ce qui sera fantasmagorie ; souvent l'un et l'autre se compénètrent, dans ce monde en fermentation.¹⁶² »

Nous ne sommes pourtant pas face à un idéalisme humaniste à caractère romantique. L'homme est processus ardu¹⁶³. Non seulement choix et projet comme dans un existentialisme à la Sartre, mais impératif catégorique qui laisse retentir son mot d'ordre dans la politique, l'économie, l'organisation sociale, la science, les arts, partout comme volonté de praxis.

¹⁶¹ Catherine PIRON-AUDARD (1976), « *Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch* », in *Utopie et marxisme selon Ernst Bloch, Un système de l'inconstructible, Hommages à Ernst Bloch pour son 90^e anniversaire publiés sous la direction de Gérard Raulet*, Paris, Payot, p. 109.

¹⁶² Ernst BLOCH (1968), *Traces*, tr. fr. par Pierre Quillet et Hans Hildebrand, p. 161.

¹⁶³ PE I, 312.

*

(2). Le corrélat nécessaire de toute [l'] anthropologie marxiste est l'idée d'aliénation. Marx, en choisissant l'aliénation économique et social comme le point de départ de sa philosophie, depuis sa jeunesse se met volontiers dans la perspective de Hegel pour qui le devenir humain consiste en une série d'aliénations successives.

Or, il s'agit probablement d'une des doctrines les plus problématiques chez Marx ; vrai casse-tête pour beaucoup de ses commentateurs ; un « concept malade » qu'il faudrait sauver, selon Stéphane Haber¹⁶⁴, après avoir été victime de bien de déviations et reniements.

Nonobstant, suivant l'exemple de Bloch, nous ne voulons pas entrer dans l'éternelle *Entfremdungsdiskussion*. Nous voulons retenir seulement que l'aliénation chez Marx fonctionne comme une sorte de charnière qui sert à contraster, empruntons les mots de Claude Lefort, « l'histoire illusoire du passé et l'histoire authentique à venir¹⁶⁵ » (Ibid. p. 84). On la comprend donc comme le cœur de la tension eschatologique qui tiraille l'histoire.

Dans ce même sens, elle est aussi paralysie des structures vivantes du corps social qui, en se séparant, réclament leur réunification naturelle. Un état de mort qui clame la résurrection.

La tentative de définition qui nous a été livrée par le deuxième Sartre, même si nous ne l'acceptons qu'avec certaines réserves, peut bien résumer, *cum grano salis*, ce que le concept signifie pour nous :

L'homme est en état d'aliénation, c'est-à-dire, qu'il n'a pas la possession de sa propre destinée, de sa propre vie, de son travail, que les idées que lui viennent ne sont pas formées directement par lui, à partir des nécessités de sa situation, de sa classe et de son travail, mais bien plutôt à partir de mystifications et d'idéologies qui le ruinent¹⁶⁶.

Cependant, il n'y a pas chez Bloch de compréhension essentialiste de l'aliénation. Au contraire, il laisse entendre comment en vertu des successifs développements du modèle économique, l'homme n'arrive plus à l'unité désiré du rêve. « Je suis mais je ne suis pas en

¹⁶⁴ Stéphane HABER (2007), *L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 9ss.

¹⁶⁵ Claude LEFORT. *op. cit.*, p. 84.

¹⁶⁶ Jean-Paul SARTRE, *Entretiens sur la politique*, cité par Bernard LEFORT (2005), *Sartre, réveille-toi, ils sont devenus mous !* Paris, Ramsay, p. 105.

possession de moi-même. Tel est l'origine de notre devenir¹⁶⁷ », dira dans les mots inauguraux d'une de ses œuvres de jeunesse. Une existence à moitié, une mi-réussite (*es gelingt nur halb*) dira encore dans un autre texte¹⁶⁸. Cela prouve que l'aliénation n'est nulle part pour lui un *état*, mais un *processus*.

L'homme, décousu au fur et à mesure, pas à pas dans son histoire, jusqu'à l'aliénation extrême du capitalisme industriel, est incapable de refaire le tissu qui le ramènerait du particulier à l'universel.

Mais nous aurions encore une toute dernière clé de compréhension du concept depuis une lecture qui rapproche théologie, philologie et philosophie. Jean-Pierre Faye a montré comment le mot *Entäusserung* dont Marx se sert pour parler de l'aliénation est en réalité un mot luthérien à l'origine. Ce fut en effet le vocable dont Luther se servit au XVI^{ème} siècle pour traduire l'expression de Fil 2,6-11. Ainsi, ce que dans la koinè de Paul se laissait lire comme « $\square\lambda\lambda\square\square\alpha\upsilon\tau\square\nu\square\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\nu$ », Luther le transforme en « sondern *entäusserte* sich selbst ». Or le verbe, engendrera le substantif en question dont l'histoire a été magnifiquement écrite sur les pages des textes de l'idéalisme allemand, chez Kant, Fichte, Schelling, Hegel, puis Marx. Dans les deux cas, *mutatis mutandi*, il désigne « l'extériorisation hors de soi, la déprivation et *dépossession* de soi.¹⁶⁹ »

Ce que nous voulons souligner n'est pas que le concept de Paul coïncide dans bien des aspects avec celui de Marx, mais que ce dit vidange, κένος, évoqué par l'épître aux Philippiens coexiste en tension dialectique avec l'idée de πλήρωμα de Gal 4,4. Autrement dit, l'abaissement du Messie doit amener nécessairement pour Paul à l'accomplissement de sa mission, de son être et du rachat du monde.

Voilà notre hypothèse : de même que le *katechon* et l'*eschaton* selon la célèbre interprétation de Carl Schmitt représentent le pôle négatif du monde et de l'histoire, la *kénose* et la *plérome* en sont le pôle positif. Nous avons de la sorte deux chemins : le catastrophiste réactionnaire et l'optimiste à la fois marxiste et luciférien. Pour l'un l'eschatologie est une théorie de la catastrophe qui sert à empêcher les maux, à garder la vie. L'autre avec sa volonté entêtée de paradis, se veut créateur de la vie nouvelle que nul œil n'a pas vue, nulle oreille n'a pas entendue et qui n'est pas encore montée au cœur de l'homme (Cf. 1 Co 2,9).

¹⁶⁷ Ernst BLOCH (1968), *op. cit.*, p. 7.

¹⁶⁸ Ernst BLOCH (1962), *Gesamtausgabe Band 4. Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 25.

¹⁶⁹ Jean-Pierre FAYE. *op. cit.*, p. 41.

Cette tension immanente au christianisme même a été léguée par la suite à toute la philosophie occidentale où une « droite » et une « gauche », un dessus superficiel et un dessous sous-terrain, subsistent et combattent¹⁷⁰.

*

(3). Les accusations des théories de la sécularisation sont trop importantes pour notre travail. En effet, elles semblent nous demander de choisir entre deux possibilités : ou nous acceptons que l'eschatologie marxiste est la version sécularisée et athée de l'eschatologie chrétienne ou nous réfutons cette idée en faisant une comparaison exhaustive entre l'une et l'autre.

Néanmoins, le seul fait d'avoir choisi comme titre de notre travail « l'eschatologie marxiste » indiquerait déjà une prise de position de notre part. Notre travail ferait partie pour le gauchiste radical de cette philosophie arachnide que Bloch dénonçait. Pour le droitier, il serait la confirmation de ses soupçons. Il nous faut donc fermer cette partie de notre texte avec une explication convenable de notre position.

Savons-nous vraiment ce que nous disons lorsque nous parlons de sécularisation ?, se demandait Hans Blumenberg¹⁷¹. Préoccupé alors l'utilisation abusive du terme « sécularisation » et carrément en ligne avec la *Begriffsgeschichte*¹⁷² que lui plaisait tant, Blumenberg se proposait de découvrir le véritable contenu du concept, son usage et sa réception.

Se rendant compte que la catégorie de sécularisation en effet, était devenue si diffuse et labile qu'elle ne signifiait pratiquement rien, il était parvenu à parler d'une « métastase terminologique ». Cette excroissance conceptuelle devenait plus problématique lorsque on

¹⁷⁰ Il est convenable de rappeler que l'expression « gauche aristotélicienne » vient de Bloch lui-même. Voir: Ernst BLOCH (1972), *Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt, Suhrkamp. Comme appendice de cet ouvrage on trouve l'essai *Avicenna und die Aristotelische Linke* où notre auteur y réussit à cerner une gauche aristotélicienne allant d'Alexandre d'Aphrodise à Giordano Bruno. Face à une droite qui comprend la matière comme pure possibilité passive, la gauche revendique un matérialisme actif et créatif du monde en mouvement. Le langage semble similaire du moins à l'idée de marxisme chaud – marxisme froid, présente dans *Le Principe Espérance*, comme nous le verrons plus tard. Les deux textes datent plus ou moins de la même époque, les années d'exile du philosophe aux États-Unis d'Amérique.

¹⁷¹ Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 69.

¹⁷² Il suffit de rappeler la proximité historique qui a uni Blumenberg et Erich Rothacker, le grand continuateur du programme de l'histoire des concepts lancé par Dilthey. Dans la revue de Rothacker, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Blumenberg publia plusieurs essais et notamment son ouvrage *Paradigmes pour une métaphorologie* (tr. fr. par Didier Gammelin, Paris, Vrin, 2006). Voir aussi : A. FRAGIO et D. GIORDANO, éd. (2010), *Hans Blumenberg, Nuovi paradigmi d'analisi*, Rome, Aracne; Josefa ROS VELASCO, *La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg*, in *Res Publica*, 24, 2010, pp. 225-236.

s'apercevait que l'idée de sécularisation se mouvait dans les plus bigarrés scénarios: théologique-juridique, politique ou encore voulant en faire l'élément qui, dans la réalité, détermine l'histoire en son ensemble.

Blumenberg se refusait alors à accepter que la sécularisation fût « une transposition de contenus authentiquement théologiques ». Il optait plutôt pour la comprendre en termes d'une « substitution des positions déterminées qui sont restées vacantes, par des réponses dont les questions ne pouvaient pas être éliminées¹⁷³».

Mais l'idée de sécularisation, telle que l'a montré Jean-Claude Monod dans son travail sur le sujet¹⁷⁴, traverse la philosophie allemande à partir du Siècle des Lumières.

Monod montre comment Hegel, par exemple, lit la modernité comme une *Verweltlichung*, mondanisation, du christianisme, alors que pour Feuerbach, les philosophes ne sont que des théologiens médiatisés par le concept abstrait.

Très tôt, dans le même sens, on a lu la Renaissance comme un retour aux valeurs de la philosophie grecque après la longue nuit médiévale, une espèce de « regain d'une originalité perdue par le christianisme¹⁷⁵». Arendt de son côté a postulé comme caractéristique particulière des Temps modernes la « perte de monde » : on a perdu le monde de l'au-delà et même cet en deçà que nous vivons, puisque le seul accès que nous avons à ce monde-ci est la physique mathématisée dont le langage est en crise¹⁷⁶.

Ce qui s'appelait jadis « plénitude des temps » — nous dit Blumenberg — achèvement du présent dans l'éternité comme lieu du salut, s'appelle maintenant chez Saint-Simon « perfection de l'ordre social », chez Kant, « règne de la raison pratique pure », chez Goethe, Schiller et Hölderlin « humanité et nouvelle mythologie », chez Rousseau « retour à la nature »...¹⁷⁷

La sécularité est donc le trait caractéristique de la modernité et pas une relation causale établie par un amusement intellectuel banal.

Néanmoins, le travail de repérage des héritages chrétiens du marxisme ne peut pas être une activité insignifiante, faite ici à gré pour s'amuser ou pire encore, pour enlever la force

¹⁷³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷⁴ Jean-Claude MONOD, *op. cit.*

¹⁷⁵ Hans BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷⁶ Voir: Hannah ARENDT (2012), *L'humaine condition*, tr. fr. par Georges Fradier, Paris, Gallimard.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 22.

doctrinale du marxisme. Elle doit être vue comme un effort de compréhension, fait dans une authentique herméneutique du passé et du présent.

Il est nécessaire de dépasser l'interprétation quantitative et purement descriptive du sujet que Blumenberg—sans invectives et dans un langage beaucoup plus serein que celui de Bloch tout, en gardant le même sens et en laissant entendre la même voix de protestation—reprochait à Schmitt, Löwith et Gadamer.

Après le long catalogue des sécularisations dont nous avons fait en quelques paragraphes un bref compte-rendu, on pourrait s'attendre à une réfutation puissante qui démontre l'arbitraire de ces associations. Et pourtant, ni chez Blumenberg ni chez Bloch on trouve une pareille attitude. On peut comprendre cette manière de procéder, à condition d'accepter qu'il n'est pas question chez ces deux auteurs de rendre compte de la vérité ou fausseté de chacun des postulats de la théorie de la sécularisation, conclus avec assez de fondement pour la plupart d'ailleurs. Ce qui semble donc important est plutôt de retracer la logique qu'ils suivent pour comprendre leur fonctionnement et en déduire ainsi leur légitimité.

Dans les mots de Blumenberg, Löwith et Schmitt « relie des phénomènes d'époques historiques différentes de telle sorte qu'ils font apparaître le phénomène ultérieur comme résultat de la sécularisation du phénomène antérieur ». Cette manière de procéder, comme nous l'avons vu, selon lequel une réalité A est la même chose qu'une réalité B mais sécularisée est inacceptable.

Le problème d'une pareille interprétation est son univocité, c'est-à-dire, qu'entre les deux réalités on a établi un rapport de descendance¹⁷⁸. On substantialise ainsi les processus historiques en se complaisant en une chose dont l'une s'est métamorphosée en une autre.

Toutefois, l'herméneutique et le travail avec l'histoire ne peuvent pas être compris comme une méthode machinale ; un simple dispositif informatique d'entrée (*input*) et sortie (*output*) qui parvient de la sorte à tout expliquer.

Nous proposons plutôt la fusion de deux horizons : le théologique et le philosophique, le judaïque et le chrétien, le romantique et l'engagé. Notre lecture se différencie alors, comme dit le professeur Sousa Dias de ces opérations « universitaires, philosophiques et culturelles¹⁷⁹ » qui voulant faire une lecture érudite d'un auteur, enlèvent l'actualité de son

¹⁷⁸Voir : Hans BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 12.

¹⁷⁹Sousa DIAS (2011), *Grandeza de Marx, Por uma política do impossível*, Lisbonne, Assírio&Alvim, p. 44.

esprit révolutionnaire. Par-delà le primat de la méthode, Bloch prétend racheter l'*humanum*. S'il lui a fallu aller le chercher chez le christianisme, chez le messianisme juif, tant pis.

Que peut-il trouver d'intéressant un philosophe athée dans la religion ? « Dans la nuit la plus obscure de l'histoire humaine », il était convaincu qu'il était possible d'écrire le dernier chapitre de cette même histoire livrant « la bataille finale des libérations¹⁸⁰ ». Voilà la conviction que, dans la première partie de cette étude, nous avons appelé « la grande nouveauté judéo-chrétienne ».

La grandeur du marxiste Bloch n'est pourtant pas, dit bien Francisco Serra¹⁸¹, la prédiction du futur socialiste du monde, mais sa compréhension du passé et — nous ajoutons — la pensée du temps et de l'histoire que s'y cache.

L'eschatologie marxiste immanente d'Ernst Bloch peut pour le moment être le palimpseste athée de l'eschatologie chrétienne transcendante, à condition que le palimpseste soit brûlé, c'est-à-dire, à condition que l'on accepte que le *novum* est à faire, que l'*ultimum* fait réel quelque chose d'essentiellement non réalisé depuis l'origine et que celui-ci est l'oméga de son propre alfa.

La phrase de Moltmann est du moins puissante : « le marxisme a été et demeure athée, afin de supprimer l'immaturation théiste de l'homme et de faire de lui le libre créateur de lui-même et de son destin¹⁸² ».

Et pourtant il rétorque :

tant que le marxisme continue dans sa position, à passer para la négation du théisme, il demeure également déterminé par cet adversaire. Si la négation de Dieu doit produire la divinisation de l'homme, cet homme n'est alors nullement un véritable athée : il croit à tous les attributs de Dieu, en se contentant de changer le sujet porteur de ces attributs !¹⁸³

¹⁸⁰ PE, I, p. 247.

¹⁸¹ Voir: prologue à l'édition espagnole du Principe Espérance, *op. cit.*, p. 17.

¹⁸² Jürgen MOLTSMANN (1973), *L'espérance et l'action, Traduction historique et politique de l'Évangile*, tr. fr. par Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Seuil, p. 47.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 48.

III

...D'ERNST BLOCH...

Sólo puede ser optimista la inteligencia que ya husmea en la civilización moderna un tufillo mortecino.

Nicolás Gómez Dávila. *Escolios a un texto implícito.*

1. C'est qui Ernst Bloch¹⁸⁴ ?

Un beau palais baroque abrite de nos jours l'université de Mannheim dans la ville éponyme. Pas loin de ce palais, de l'autre côté du Rhin, un randonneur quelconque peut trouver la ville de Ludwigshafen.

Le petit pays de la Rhénanie, n'offre pourtant pas un paysage attirant. Il y a un port et beaucoup d'ouvriers : « une pure ville industrielle, laide, dépouillée d'histoire, fondée sur la chimie, peuplée d'étranges personnages¹⁸⁵ ». Une vue panoramique révèle la forte présence d'usines. Des toits et des fumées peuvent être observés ici et là : on produit de l'aniline et du bicarbonate.

C'est là que en 1885 naquit Ernst Bloch dans une famille juive très assimilée et pratiquement non pratiquante. Il y passera ses vingt premières années comme un jeune

¹⁸⁴ Dans cette partie nous prenons comme inspiration et source primaire l'entrevue accordée par Ernst Bloch à José Marchand en 1974, rediffusée après sur la télévision française. L'entretien fut publié entièrement dans le volume *Tagträume vom aufrochten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*. Voir: *Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Cambiar el mundo hasta su reconocimiento. Entrevista con Ernst Bloch*, tr. es. par Francisca Mogorrón Casamayor et Manuel Vasco Jiménez, in *Revista Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura*, N° 146-147, 1993.

¹⁸⁵ "Here Ludwigshafen, the pure factory city, ugly, devoid of history, founded by chemistry, yet full of strange fellows, ships, bars —as in Jack London. And there across the Rhine the grand old theater of Mannheim, the baroque observatory, the palace library, this oasis, rich in philosophy. The library opened up the full speculative rainbow from Spinoza to Hegel. ...This combination of factory and many-colored atmosphere may have suggested the search for a philosophy in harmony with rational understanding and aura. ...Feeling and rational understanding, poetry and science, were supposed to lead to a unity... grasped only by philosophy." Ernst BLOCH. *Über eigenes selbes*, Suhrkamp Morgenblatt, N° 14,2. Cité par Thomas H. West (1991), *Ultimate Hope Without God, The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*, New York, Peter Lang.

normal, sans se distinguer particulièrement dans ses études. Néanmoins il développera un caractère timide qui l'amènera souvent à se réfugier dans la bibliothèque du château de Mannheim.

Lors d'un voyage familial à Ragaz, en Suisse, son père, fervent royaliste —Ludwigshafen était encore sous le règne du prince bavarois—, convaincu par le monument funéraire que l'empereur Maximilien avait ordonné de construire en honneur de Schelling, permet au jeune Ernst d'aller étudier la philosophie à Munich, puis à Wurtzbourg. Ce fut dans cette ville de la Basse-Franconie où en 1908, avec une thèse sur la théorie de la connaissance chez Rickert, il passe son doctorat en philosophie sous la direction d'Oswald Külpe¹⁸⁶. Il a vingt-deux ans.

Avec la même précocité que ses études, en juin 1913 il se marie à la sculptrice de Riga, Else von Strintzky. Les sept années que durera le mariage sont riches d'événements. Il côtoie des intellectuels de son époque, tels que M. Buber, A. Schweitzer, M. Weber, K. Jaspers ou M. Scheler et se lie d'amitié avec G. Luckács et W. Benjamin.

Entretemps, la Grande Guerre arrive et le couple s'exile en Suisse pour éviter que le jeune Ernst ne soit enrôlé dans l'armée allemande. Mais la Révolution d'octobre arrive aussi et avec elle survient la ruine de la famille d'Else qui pourvoyait en grande partie aux besoins du couple.

Dans des circonstances économiques difficiles, il finit la rédaction de *L'esprit de l'utopie* paru en 1918 au lendemain de l'armistice, et réédité en 1923¹⁸⁷.

Attiré par la révolte spartakiste, il rentre en Allemagne en 1919 et publie *Thomas Münzer, théologien de la révolution*¹⁸⁸ en 1921 et *Traces*¹⁸⁹ en 1930. Ces années représenteront (autant pour lui que pour son ami Walter Benjamin) son « tournant définitif vers le marxisme¹⁹⁰ ».

Dans ce virage décisif que selon le professeur Arno Münster se parfait autour des années 1920/1921, convergent trois circonstances : l'amitié et l'influence de Georgy Luckács¹⁹¹, la rencontre, en 1919, de Walter Benjamin¹⁹² et la mort en 1921 de sa femme Else¹⁹³.

¹⁸⁶ Voir: Ernst BLOCH (2011), *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance*, tr. fr. par Lucien Pelletier, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme.

¹⁸⁷ Voir: Ernst BLOCH (1977), *L'esprit de l'utopie*, tr. fr. par Anne-Marie Lang, Paris, Gallimard.

¹⁸⁸ Voir: Ernst BLOCH (1975), *Thomas Münzer théologien de la révolution*, tr. fr. par Maurice de Gandillac, Paris, Union Générale d'Éditions.

¹⁸⁹ Voir: Ernst BLOCH, *op. cit.*

¹⁹⁰ Arno MÜNSTER (2001), *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, Une biographie*, Paris, Kimé, p. 118.

¹⁹¹ Voir: Colloque international (1986), *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*, Arles, Actes Sud.

Cette époque représente une période de grande agitation d'esprit, de voyages et de travail infatigable. Deuxième mariage qui dura quelques années, puis divorce, puis naissance de sa première fille. C'était en l'an 1928.

En 1929 on le trouve à Vienne en compagnie de Karola Bloch qu'il épousera dans cette même ville, cinq ans plus tard. Ensuite ils vivent à Berlin jusqu'à l'année fatidique de 1933. Ernst Bloch quitte alors l'Allemagne en toute hâte. L'incendie du Reichstag ayant provoqué une terrible chasse aux communistes et aux juifs, il se réfugie à Zurich. Karola le rejoint plus tard. Elle emporte dans une valise le manuscrit d'*Héritage de ce temps*¹⁹⁴.

C'étaient une époque troublée. De Suisse en Autriche, de Paris à Prague. Le philosophe cherche une place que le monde semble ne pas vouloir lui accorder.

Mais un heureux succès a lieu malgré tout. En 1939 à Prague naît son fils Jan-Robert à qui il dédiera *Le Principe Espérance*. Encore petit garçon, il entendra parler son père, selon son propre témoignage¹⁹⁵, de Hegel, Jakob Böhme ou Bacon comme si c'étaient des voisins ou des contemporains.

A la veille de la Deuxième Guerre Mondiale notre philosophe prend le long chemin de l'exil aux États-Unis où il vivra, dans différentes villes de la Côte Est, de 1938 à 1949.

Sans emploi, vivant de sa femme mais « travaillant jour et nuit¹⁹⁶ », c'est durant l'exil américain qu'il écrit ses principales œuvres et notamment *Le Principe Espérance*¹⁹⁷. C'est son entrée définitive dans la maturité philosophique.

En 1949 il retrouve une Allemagne divisée. Invité autant par Bonn que par Berlin, il accepte le poste de professeur à l'Université de Leipzig en RDA. Les livres de l'exil sont publiés et notamment son chef-d'œuvre entre 1954 et 1959. C'est l'apothéose du philosophe déjà sexagénaire : les prix, les voyages et les conférences se multiplient.

Mais les divergences mettent vite fin à sa lune de miel avec l'Allemagne de l'Est¹⁹⁸. Le durcissement du régime après la révolte hongroise de 1956 alerte bientôt les autorités

¹⁹² Voir: Gershom SCHOLEM (1981), *Walter Benjamin: histoire d'une amitié*, tr. fr. par Paul Kessler, Paris, Calmann-Lévy.

¹⁹³ Voir : Ernst BLOCH (2011), *Mémorial pour Else Bloch-von Stritzky*, tr. fr. par Lucien Pelletier, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

¹⁹⁴ Voir : Ernst BLOCH (1978), *Héritage de ce temps*, tr. fr. par Jean Lacoste, Paris, Payot.

¹⁹⁵ PE I, 12.

¹⁹⁶ Ernst BLOCH, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Cambiar el mundo hasta su reconocimiento. Entrevista con Ernst Bloch, op. cit.*, p. 35.

¹⁹⁷ De cette période datent entre autres: *Sujet-objet: éclaircissements sur Hegel*, tr. fr. par Maurice de Gandillac. Paris, Gallimard, 1977 ; *Droit naturel et dignité humaine*, tr. fr. par Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot, 1976 et des textes parus après.

¹⁹⁸ Pour un exposé plus détaillé voir: Arno MÜNSTER, *op. cit.*, p. 271ss. ; Manuel UREÑA PASTOR (1986). *Ernst Bloch, ¿un futuro sin Dios ?*, Madrid, BAC, p. 33ss.

politiques qui le forcent à la retraite. Tout contact avec ses étudiants reste désormais interdit, ainsi que la publication de ses ouvrages.

La nouvelle de la construction du mur de Berlin, le surprend à Bayreuth. C'était la « dernière goutte d'eau qui ferait déborder la coupe ¹⁹⁹ ». Alors, profitant d'un voyage en Allemagne de l'Ouest il accepte le poste de professeur à l'Université de Tübingen qu'on lui avait offert quelques années auparavant et s'installe dans la ville du Neckar, demeurant non loin du séminaire protestant où étudiaient Hölderlin, Hegel et Schelling.

Il enseigna pratiquement jusqu'à la fin de ses jours dans son appartement, donnant des leçons à des étudiants choisis. Pratiquement aveugle et nonagénaire, il expira le 4 août 1977.

2. La réception récente d'Ernst Bloch.

Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better.

Samuel Beckett. *Worstward Ho.*

L'actualité d'un auteur, maintes fois, ne dépend pas de l'importance de son œuvre. Elle est plutôt en accord avec d'autres circonstances politiques et historiques qui nuisent ou favorisent la réception de sa pensée.

L'œuvre d'Ernst Bloch, recueillie en gros dans les seize volumes qui forment ses œuvres complètes, a déjà connu des époques de grande diffusion et a rayonné non seulement dans le champ philosophique mais aussi en théologie, sociologie et autres sciences humaines.

Les années 70 et 80 ont vu paraître, par exemple, une énorme quantité des travaux dédiés à étudier son héritage. Toutefois, après l'implosion de l'URSS et la chute du communisme, cette pensée a été mise un peu de côté.

Exception faite des ouvrages d'Arno Münster (allemand, disciple de Bloch à Tübingen) consacrés à l'étude de sa philosophie²⁰⁰, on peut même parler d'une éclipse de

¹⁹⁹ Manuel UREÑA PASTOR. *op. cit.*, p. 38.

²⁰⁰ Voir : Arno MÜNSTER (2011), *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, Paris, Le bord de l'eau ; Arno MÜNSTER (1997), *Le principe dialogique, de la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective, essais sur M. Buber, E. Lévinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Paris, Kimé ; Arno MÜNSTER (1989), *Ernst Bloch, messianisme et utopie: introduction à une phénoménologie de la conscience anticipante*, Paris, PUF ; Arno MÜNSTER (c1985), *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier-Montaigne.

Bloch en milieu francophone durant les années 90 et même après avoir franchi le seuil du deuxième millénaire.

Face à cela, avec la réception des œuvres de Walter Benjamin et Franz Rosenzweig, on assiste aujourd'hui à un renouvellement de l'intérêt porté sur la philosophie du dernier judaïsme allemand centro-européen. On comprend cette tâche comme une reconstruction de la saga merveilleuse d'une culture comparable en splendeur avec le siècle d'or de la culture juive du Moyen Âge durant le royaume omeyyade de Cordoue.

En ce sens, on peut situer les travaux de Michaël Löwy²⁰¹ et Pierre Bouretz²⁰². Ces auteurs arrivent à la pensée de Bloch par le biais de sa filiation juive. Ils veulent saisir en lui un auteur messianique, proche de Walter Benjamin dont il représente l'antidestin²⁰³ en tant que survivant de la catastrophe nazi.

Löwy par exemple explore surtout le romantisme révolutionnaire de la première époque de notre philosophe mais voit comme une sorte de recul dans sa pensée qui se manifeste surtout dans *Le Principe Espérance*. Quoiqu'en admettant une grande continuité entre la période romantique-messianique de *L'esprit de l'utopie* et *Traces* et les idées saillantes du chef-d'œuvre blochien, il discerne un éloignement progressif de la thématique libertaire qui tend à disparaître dans les textes de la maturité²⁰⁴.

Le travail de traduction de Lucien Pelletier, quant à lui, nous a livré en français ces dernières années quelques bouquins importants de jeunesse : il s'agit de la thèse doctorale de notre auteur²⁰⁵ et un recueil de textes écrits après le décès de la bien-aimée Else von Stritzky²⁰⁶.

Si l'on cherche du côté des pays anglophones, la situation est vraiment pénible. Malgré que *Le Principe Espérance* et bien des œuvres de Bloch aient été rédigés aux États-Unis, il a fallu attendre de longues années après la mort du philosophe pour pouvoir y trouver les premières traductions. Cependant, parce qu'elle se trouve en ligne directe avec notre travail, il faut faire mention de la thèse du professeur Thomas West parue en 1991 sous le titre *Ultimate Hope Without God. The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*.

²⁰¹ Michael LÖWY (2011), *Rédemption et utopie, Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, Paris, Éditions du Sandre.

²⁰² Pierre BOURETZ (2003), *Témoins du futur, philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard.

²⁰³ *Ibid.*, p. 568.

²⁰⁴ Michael LÖWY. *op. cit.*, p. 181.

²⁰⁵ Voir: Ernst BLOCH (2010), *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance* tr. fr. par Lucien Pelletier, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

²⁰⁶ Voir: Ernst BLOCH (2011), *Mémorial pour Else Bloch-von Stritzky*, tr. fr. par Lucien Pelletier, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Cette situation change lorsqu'on déplace le centre géographique. En Allemagne, par exemple, le *Ernst Bloch Zentrum* de Ludwigshafen assure depuis plusieurs années une production constante de matériel : une revue annuelle²⁰⁷ et de nouveaux ouvrages se voient permanemment publiés. En plus de cela, on compte les travaux récents de Silvia Markun²⁰⁸, Achim Keßler²⁰⁹ ou le monumental dictionnaire des concepts philosophiques de Bloch publié récemment à Berlin²¹⁰.

En ce qui concerne la production scientifique sur Bloch en Italie, on peut dire qu'elle n'a jamais cessé ; bien au contraire, elle a doublé ces dernières années et témoigne même d'une énorme vitalité. Ainsi, si les premiers lecteurs de Bloch se trouvent surtout dans les facultés ecclésiastiques romaines, à partir de l'an 2000 on a vu paraître nombre de thèses sur de différentes thématiques de l'œuvre de l'homme de Ludwigshafen un peu partout dans la péninsule. Dans cette démarche rentrent parfaitement les livres d'Anna Czajka²¹¹, Patrizia Cipolletta²¹², Diego Fusaro²¹³, Micaela Latini²¹⁴, Mauro Farnese²¹⁵, Daria Dibitonto²¹⁶ ou même les traductions italiennes des leçons politiques et philosophiques de Bloch et notamment son magistère à Leipzig et Tübingen, surtout en ce qui concerne ses leçons sur l'idéalisme allemand.

En Espagne²¹⁷ et en Amérique Latine la réception de Bloch est également assez vaste. L'énorme influence qu'il a exercée sur la théologie de la libération est déjà connue et continue à être l'objet de plusieurs recherches²¹⁸. En outre les travaux pionniers de Pedro Laín Entralgo²¹⁹, Justo Pérez del Corral²²⁰, José Gómez Caffarena²²¹, José Antonio Gimbernat²²²,

²⁰⁷ Voir: Ernst-Bloch-Archiv (Ludwigshafen am Rhein), *Bloch Almanach*, Mössingen-Talheim, Talheimer-Verlag.

²⁰⁸ Voir: Silvia MARKUN (2010), *System und Fragment / Hans Heinz Holz, Ernst Bloch*, Halle, Projekte-Verlag Cornelius.

²⁰⁹ Achim KESSLER (2006), *Ernst Blochs Ästhetik: Fragment, Montage, Metapher*, Königshausen & Neumann

²¹⁰ Voir: Beat DIETSCHY, Doris ZEILINGER et Rainer ZIMMERMANN (Éditeurs), *Bloch-Wörterbuch, Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin, De Gruyter.

²¹¹ Voir: Anna CZAJKA (2003), *Tracce dell'umano, Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Reggio Emilia, Diabasis.

²¹² Voir: Patrizia CIPOLLETTA (2004), *Ereditare e sperare, Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, Milan, Mimesis.

²¹³ Voir: Diego FUSARO (2005), *Filosofia e speranza, Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Saonara: Il Prato.

²¹⁴ Voir: Micaela LATINI (2006), *Il possibile e il marginale, Saggio su Ernst Bloch*, Milan, Mimesis.

²¹⁵ Voir: Mauro FARNESE (2009), *La politica e l'immagine, Saggio su Ernst Bloch*, Padoue, Quodlibet.

²¹⁶ Voir: Daria DIBITONTO (2010), *Luce, oscurità e colore del desiderio, Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, Milan, Mimesis.

²¹⁷ Pour une bibliographie d'Ernst Bloch en catalan, voir: Josep Manuel UDINA I COBO (1985), "Ernst Bloch, entre nosaltres, Butlletí bio-bibliogràfic (I), Presència de Bloch (1885-1977) entre nosaltres en el centenaridelseunaixement", in *Enrahonar*, 12, 1985, 55-70.

²¹⁸ Voir: Luis MARTÍNEZ ANDRADE (2011), *Religión sin redención, contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, Zacatecas: Ediciones de Medianoche; Esteban KROTZ, "Introducción a Ernst Bloch, (A 125 años de su nacimiento)" in *En-claves del pensamiento*, V, 10, juillet-décembre 2011, pp. 55-73.

²¹⁹ *Op. cit.*

²²⁰ Justo PÉREZ DEL CORRAL (1977), *Marxismo cálido: Ernst Bloch*, Madrid, Mañana editorial.

²²¹ José GÓMEZ CAFFARENA et al. (1979), *En favor de Ernst Bloch*, Madrid, Taurus.

²²² José Antonio GIMBERNAT (1983), *Ernst Bloch: utopía y esperanza*. Madrid, Cátedra.

Javier Oroz Escurra²²³, la longue thèse de l'abbé Manuel Ureña Pastor²²⁴ et les travaux de Juan José Tamayo Acosta²²⁵, Francisco Serra Giménez²²⁶ et Vicente Ramos Centeno²²⁷, on a publié aussi ces dernières années plusieurs ouvrages collectifs autour de la pensée de notre auteur²²⁸. *Le Principe Espérance* pourtant, n'a été traduit en portugais qu'en 2005²²⁹.

Si les Italiens se sont intéressés à la philosophie de l'art chez Bloch, les Espagnols et Hispano-américains se sont penchés sur la pensée sociale et proprement utopique. En ce sens, les premières lectures de l'époque franquiste, laissent voir une tentative de rallier la philosophie de Bloch à la cause catholique ; les lectures plus récentes par contre, plus calmes, insistent sur la critique du système économique et du capitalisme sauvage en lien avec la pensée de la libération.

3. Conclusion intermédiaire : La figure intellectuelle de Bloch.

*Haec ego non multis scribo, sed tibi [mihi !]:
satis enim magnum alter alteri theatrum sumus.*

Sénèque. *Epistolae morales*

Ce n'est qu'en lisant Bloch qu'on arrive à valoriser sa pensée et son attitude. Pacifiste, libertaire, marxiste sincère on le trouve engagé dans les luttes de son temps. Constamment exilé, chassé d'ici et là —pèlerin de l'espérance l'appelle André Neher²³⁰—, sa figure surprend parce qu'elle est pleine de contradictions. « Athée par l'amour de Dieu²³¹ » selon ses propres mots, il dérange les uns autant que les autres. Les marxistes parce qu'il est trop religieux, les croyants, parce qu'il est trop marxiste.

²²³ Javier OROZ ESCURRA (1989), *La última esperanza, en torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones*. Deusto, Universidad de Deusto Editores.

²²⁴ Pour une bibliographie complète de Bloch en espagnol avant 1983: Manuel Ureña Pastor, *op. cit.*

²²⁵ Juan José TAMAYO ACOSTA (1992), *Religión y esperanza en el pensamiento de Ernst Bloch*, Navarra, Verbo Divino.

²²⁶ Voir: Francisco SERRA GIMÉNEZ (1998), *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Madrid, Trotta.

²²⁷ Voir: Vicente RAMOS CENTENO (1993), *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Madrid, Endymion.

²²⁸ Miguel VEDDA et al. (2007), *Ernst Bloch, Tendencias y latencias de un pensamiento*, Buenos Aires, Herramienta ediciones; Luis MARTÍNEZ ANDRADE, José Manuel MENESES et al. (2012), *Esperanza y utopía. Ernst Bloch desde América Latina*, Zacatecas, Taberna librería editores.

²²⁹ Voir aussi: Mónica ALVES DIAS (1995), *Spes Aude ou o desafio da esperança, Uma releitura do paradigma utópico de Ernst Bloch à luz do nosso tempo*, Lisbonne, Faculdade de letras da Universidade de Lisboa; Antonio Bartoloméu JÁCOMO FERREIRA (2000), *Cristianismo no ateísmo, Implicações filosófico-teológicas no pensamento de Ernst Bloch*, Salamanca, Kadmos.

²³⁰ André NEHER, « *Le pèlerin de l'espérance, Ernst Bloch* », in *Bloch Almanach*, 4, 1984, pp. 87-95.

²³¹ Jürgen MOLTSMANN, *op. cit.*,

C'est peut-être Whitehead qui a dit que le monde ne se remet jamais du passage sur terre d'un grand philosophe. Or, par grand philosophe nous entendons celui dont l'œuvre résiste à l'assaut du temps ; celui que se lit une fois, sans jamais en finir.

Il se peut qu'il y ait de nos jours d'autres écrivains plus célèbres que Bloch, des auteurs chez lesquels on peut se sentir immédiatement reflété par les préoccupations et par l'actualité de leurs propos. On peut comprendre qu'un philosophe tel que Bloch, qui hypothéqua son rêve le plus authentique de justice et de liberté à l'illusion soviétique ne soit pas une star à la mode.

« Le communisme, en effet, appartient aujourd'hui au passé²³² » aimait à dire Claude Lefort. La corruption politique de l'Est, son incapacité à organiser un modèle économique souple qui tournât en avantage pour les masses, la « barbarie chinoise, la dégradation idéologique de la gauche européenne, la barbarie islamiste²³³ », bref, le socialisme que Bloch rêvait semble avoir disparu du monde. Et pourtant, contre Lefort ou les laquais que proclament depuis Washington la fin de l'histoire, personne ne nous assure, pour paraphraser Michel Contat²³⁴, que la victoire américaine après la guerre froide signifie en même temps une victoire de l'humanité. Le rideau de fer tiré, les crimes des démocraties modernes se démasquent et on se résigne à croire que l'on est dans quelque chose de qualitativement meilleur. Mais on s'accommode mal du ton optimiste de Bloch. Ceux qui prêchent la décadence, la mort, la ruine morale, la catastrophe, l'absence d'une issue pour l'homme prennent facilement le devant, hissés par les faits.

Pourtant Bloch continue à être comme dit Vicente Ramos, « le philosophe du futur », d'un futur autre, meilleur. Contre les prêcheurs de l'*amor fati*, contre les chroniqueurs du nihilisme, il se repaît dans le passé pour y ramasser les signes d'un présent raté, d'un futur qui attend de se réaliser.

Malgré le discrédit de l'humanisme il est impossible de « s'offrir le luxe de penser en marge de Bloch²³⁵ ». Pourquoi ? Car « ce moment de notre histoire ne se distingue précisément pas par sa charge utopique mais parce qu'il est en proie à la déception²³⁶ », la dépression, la crise.

²³² Claude LEFORT (1999), *La complication. Retour sur le communisme* Paris, Fayard, p. 5.

²³³ Vicente RAMOS CENTENO. "En el quincuagésimo aniversario de El principio esperanza (lo permanente de Bloch)", in *Diálogo Filosófico* 63, 2005, p. 464.

²³⁴ Michel CONTAT, *Sartre, « ce grand vivant »*, in *Le Monde*, 21 Janvier 2000.

²³⁵ Joan-Carles MÈLICH, Recensión, *Ernst BLOCH (1993)*, « *La razón utópica, una enciclopedia de los deseos y los sueños diurnos transfiguradores de la historia* », Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura, N° 146-147, Barcelona, in *Enrahonar* 22, 1994, p. 136.

²³⁶ Lluís DUCH, "Ernst Bloch, un heterodoxo del siglo XX", in *Ars Brevis*, n° 17, 2011, p. 65.

Mais quel chemin emprunter pour « ne pas penser en marge de Bloch » ? On pourrait continuer à trouver le juif refoulé, le socialiste chiliastique ou le « contra-Bloch *dans* le Bloch » car, « dans le labyrinthe de sa pensée tout est décelable²³⁷ »

Néanmoins nous avons décidé dans ce travail d'étudier l'eschatologie qui sous-tend *Le Principe Espérance*, non pas pour essayer encore une lecture christianisante ou théologisante de l'œuvre de Bloch, même si nous nous sommes déjà aisément servi du vocabulaire et des concepts théologiques, mais parce que nous croyons être en mesure d'y découvrir une philosophie du temps et de l'histoire qui nous permette de lire au-delà de l'œuvre même de notre auteur. Il pourrait s'agir d'un humble essai de surpassement de la lignée triomphante phénoménologique-existentielle-herméneutique qui a dominé un bon moment le panorama de la philosophie du XX^{ème} siècle. Il nous faut dernièrement rendre compte au niveau personnel du sens de la proclamation vaillante que fait Bloch de l'espérance et de l'utopie précisément quand l'histoire semblait sombrer dans sa nuit la plus profonde comme un cri apocalyptique d'une lumière que les ténèbres n'éteignent point.

²³⁷ André NEHER, *op. cit.*, p. 88.

IV

...DANS LE PRINCIPE ESPÉRANCE.

Lembro-me já dele no futuro com a saudade que sei que hei-de ter então.

Bernardo Soares. *Livro do desassossego.*

Le chef-d'œuvre d'Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, fut écrit dans sa plus grande partie à la bibliothèque de l'université d'Harvard, durant l'exil de son auteur aux États-Unis entre 1938 et 1947, dans une situation assez précaire au milieu des incommodités propres à l'émigration. 10 ans, « jour et nuit », selon les mots de l'auteur²³⁸ furent dédiés à cette œuvre monstrueuse de presque deux-mille pages, reconnue comme l'encyclopédie marxiste des utopies. Mais son originalité consiste dans le fait d'aller au-delà d'une certaine critique naïve qui réduit l'utopie à sa dimension politique, pour partir à sa quête dans l'art, la littérature, la musique jusqu'aux petits rêves dispersés qu'on trouve dans toute vie humaine.

Dans un langage particulier qui évoque le romantisme, Bloch tantôt se promène parmi les textes de Hegel, Marx, Kant, Heidegger ou Freud, tantôt s'immerge dans un éventail de citations de la littérature allemande ou de la musique universelle. Avec un flegme déroutant fait comparaître Goethe ou Novalis, Hebbel ou Karl May, les Frères Grimm ou les obscures écrits de la kabbale juive, Cervantes ou l'Amadis de Gaule, Camões ou Giotto, ou Donoso Cortés ; *La flûte enchantée* de Mozart ou la *Messe en si mineur* de Bach.

Nous voulons tenter dès maintenant un compte rendu des thématiques principales que nous pouvons découvrir dans cet ouvrage prenant l'eschatologie comme fil conducteur de notre lecture.

1. La triste constatation

Où donc est-elle, mon espérance ?

Job 17,15.

²³⁸ *Autopercepción intelectual de un proceso histórico, Cambiar el mundo hasta su reconocimiento, Entrevista con Ernst Bloch, op. cit.*

Il est assez connu le roman d'aventure pour adolescents écrit par l'auteur norvégien Jostein Gaarder²³⁹. Ce *best seller*, aujourd'hui lu dans nombre de lycées au monde, raconte l'histoire d'une petite fille appelée Sophie qui fait un passionnant voyage par l'histoire de la pensée occidentale à travers toutes ses époques. Le roman s'ouvre avec l'intrigue suscitée chez la jeune fille par de petits messages laissés anonymement dans la boîte aux lettres de sa maison. « Qui es-tu ? », « D'où vient le monde ? » Et, « Dieu existe-t-il ? » Voici la triade de questions-clés qui bouleverse la vie de la protagoniste.

Ces trois là étaient en effet pour la philosophie classique les questions basiques de tout cheminement philosophique. L'une s'interrogeait par l'être de l'homme, le *quid* de l'humain ; l'autre se demandait pour l'origine de toutes choses, et la dernière traitait de l'existence de Dieu. On appelait cela le triangle épistémologique de la philosophie, c'est-à-dire, un polygone qui encerclait entre ses trois arêtes toutes les formes possibles du questionnement, et qui était censé épuiser les horizons philosophiques. C'est Kant dans sa *Logique* qui élabore une sorte de nouveau catalogue de questions.

« Que nous est-il permis d'espérer ? », disait l'homme de Königsberg. « Où allons-nous ? Qu'attendons-nous ? Qu'est-ce qui nous attend ?²⁴⁰ » Voilà les questions avec lesquelles, un siècle et demi après, Ernst Bloch ouvrira son chef d'œuvre, *Le principe espérance*.

Mais tout de suite après, il remarquait que la réponse de cette demande que Kant confiait à la religion n'était toujours pas parvenue à inquiéter la réflexion philosophique de beaucoup de gens. Le « *dürfen hoffen*²⁴¹ », « *dürfen thun*²⁴² », est donc pour Bloch le grand oublié de la philosophie. Racheter cette question, la remplir d'intelligibilité c'est à notre avis son plus grand legs philosophique.

La question absente du *Monde de Sophie* de Gaarder, constitue donc l'inquisition principale, voire le *leitmotiv* de l'œuvre blochienne toute entière.

Le Principe Espérance s'ouvre en effet avec une triste constatation : jusqu'à Marx, l'idée de connaissance qui a gouverné la philosophie est celle de Platon qui fait du savoir une anamnèse et qui met de la sorte l'accent sur le passé, faisant de la connaissance un souvenir et de la philosophie, une réflexion tardive, après coup, en retard, par rapport à la réalité même.

²³⁹ Jostein GAARDER (1995), *Le monde de Sophie, roman sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. par Hélène Hervieu, Paris, Seuil.

²⁴⁰ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 9.

²⁴¹ Immanuel KANT. AA III, Kritik der reinen Vernunft, p. 522.

²⁴² Immanuel KANT. AA IX, Immanuel Kant's Logik Ein, p. 25.

Silhouette ronde, yeux nyctalopes, très noirs sur le fond d'un visage cendré ; carnivore sédentaire qui ne migre pas, i. e. qui ne s'envolerait jamais vers des territoires inconnus ; espèce solitaire associée depuis l'Antiquité à une sagesse taciturne et affectée d'un hiératisme érudit, la chouette de Minerve, symbole de la philosophie, regarde toujours en arrière et, comme dit Hegel, ne prend son envol qu'avec le crépuscule.

Devant cet horizon, Bloch lance son injonction : il s'agit d'apprendre l'espérance²⁴³ et avec elle de regarder à nouveau vers le futur.

2. La crise

Du moment que les idées atteignaient une certaine hauteur, il murmurait : « oh ! pas d'utopies, pas de rêves ! »

Flaubert. *L'éducation sentimentale*.

Mais la crise est un mot toujours à la mode. Rien ne nous assure que le mieux est à venir. Au contraire. La logique du pire semble s'imposer de toute évidence. On ne saurait pas dire si l'on réussira ou pas. En fait, « la pensée *ad pessimum* constitue pour toute analyse, qui ne l'élève pas au rang d'absolu, une aide plus précieuse que la crédulité médiocre²⁴⁴ ».

Il se peut que l'on se trompe; il se peut que, le Qohélet ayant raison, *nihil novi sub sole*. Il se peut que l'on soit le dupe de soi-même lorsqu'on a un rêve, une illusion, mais on peut tous au moins être sûrs que bien des prédicats au monde ne sont pas ceux qui correspondent à bien des sujets.

La crise, elle, augure l'éclipse d'une civilisation, d'un système politique. C'est le visage crépusculaire d'une hégémonie économique et d'une prédominance culturelle. Il y eut des sociétés ascendantes et des sociétés descendantes. La notre semble avoir pris le chemin du déclin. Les rêves ne sont plus possibles, on ne fait que retarder la fin.

Voilà le ton avec lequel semble Ernst Bloch ouvrir son *opera magna*. Pourtant, la longue rédaction qui suit, se veut un démenti de l'idée selon laquelle le cul-de-sac où nous paraissons sombrer n'est pas seulement celui d'une civilisation mais de l'être humain tout entier.

²⁴³PE I, 25.

²⁴⁴Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 240.

1943, 2013, 2666. Que de choses l'on supporte sans comprendre, que de choses dont on se plaint sans pour autant arranger les moyens de les transformer²⁴⁵.

Pourtant la démarche de l'homme de Ludwigshafen n'est pas seulement éthique, mais ontologique et politique. Elle a pris comme point de départ conscient la pensée de Marx, en tant que philosophie du futur pour pouvoir briser l'ensorcellement que voici :

De la découverte leibnizienne du subconscient à la psychanalyse de Freud, en passant par la psychologie romantique de la nuit et de la préhistoire, c'est essentiellement l'« aube tournée vers l'arrière » qui avait jusqu'ici été décrite et étudiée²⁴⁶.

Et les derniers temps nous avons cru suivant Freud que tout était en quelque sorte plein de mémoire d'un passé dont personne n'était plus conscient. La philosophie et la littérature ont consisté, dans ce schéma de compréhension, en un grand effort de l'esprit humain pour conjurer la figure du père. Des œuvres si importantes que l'Œdipe de Sophocle, l'Orestie d'Eschyle, la Lettre au Père de Kafka ou le Martin Fierro d'Hernandez en témoigneraient.

3. Signes de la fin et communisme

Bloch arrive à cerner plusieurs signes de la crise de son époque. La psychanalyse freudienne et son insistance dans l'inconscient, c'est-à-dire dans ce qui n'est plus conscient mais qui a été conscient jadis — une fois au moins — et gît aujourd'hui oublié, devient pour lui la première grande expression de la société décadente. Freud méconnaît complètement qu'il n'y a pas seulement des souvenirs diffus exprimés dans des rêves nocturnes. Il s'est caché le fait que ce qui est vraiment important pour tout un chacun est ce qu'il a oublié : les rêves que l'on rêve le jour (*Tagträume*), désirs d'une vie meilleur ; aspirations inscrites au profond de tous, qui nous mettent en marche.

A côté de cela, le deuxième grand symptôme philosophique qui a produit cette société à l'agonie c'est la pensée d'Heidegger et l'existentialisme qui, *velis nolis*, semble en découler. Il s'agit d'une pensée qui a fait de l'homme un être pour la mort, et de l'angoisse, son état d'esprit le plus caractéristique ; ou plutôt, pour utiliser les mots d'Heidegger même, sa constitution fondamentale. Son ontologie est le miroir d'une société qui marche vers son déclin, qui invente des guerres pour sortir de ses crises et de son ennui ; en un mot, qui n'a pas

²⁴⁵ PE I, 27.

²⁴⁶ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 20.

d'autres issues que la mort. Il « fait de l'angoisse l'"être-ainsi" inconditionnel, indifférencié de toute chose... isolant de la sorte l'homme dans une pure subjectivité²⁴⁷ ».

Le *desiderium* en revanche, le rêve vers l'avant que prônait Lénine, l'espérer et l'espérance n'ont jamais été, ou du moins pas suffisamment, explorés en tant qu'objets de la réflexion philosophique. L'immense monde du pas encore du futur est vierge, inexploré. Il est réalité à percer aussi bien dans le présent que dans le passé.

Comme nous avons essayé de le démontrer, c'est Marx qui a réussi à inverser le Nord de la philosophie. Pour le philosophe de Trèves, la transformation arrivera avec cet ordre nouveau nommé communisme où les antagonismes nature-homme, homme-homme, existence-essence, sujet-objet seront abolis et surmontés définitivement²⁴⁸.

Or pour Bloch cet horizon eschatologique de l'histoire ne consiste pas en un ciel transféré à la terre. C'est plutôt un futur qui ne vient d'aucun passé que ce soit, un avenir « qui ne renferme rien qui ait déjà été tel²⁴⁹ », un archétype —à la Freud, à la Jung mais inversé— qui n'a malgré cela rien d'archaïque. C'est la réussite, un pouvoir l'homme être homme pour l'homme et le monde patrie pour l'homme²⁵⁰.

Il nous faut pourtant aller plus lentement. Il nous faut parcourir les pages du *Principe espérance* pour pouvoir trouver la description que Bloch nous fait de ce *novum* —le *novissimum* véritable— qu'on nomme communisme.

4. L'anti-Freud

A história do homem é a história da sua fome. O homem depois de satisfeita a sua fome tem outra história, outras necessidades daí virem as superestruturas e a divisão em classe. O trabalhismo, a desorientação comum. O sectarismo e a inquietação do proletariado.

Oswald de Andrade. In : *Beco do escarro*.

²⁴⁷ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 136.

²⁴⁸ Karl MARX, *Écrits de jeunesse...*, p. 412ss.

²⁴⁹ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 347.

²⁵⁰ PE I, p. 389.

Pour le moment nous avons réussi à cerner la présence de deux « adversaires ». Occupons-nous du premier.

Dans la première partie du livre, Bloch enfile ses armes contre la psychanalyse. Il voit bien que Freud a réduit l'élan des désirs humains à l'aspect sexuel. Sa conception phallogocentrique de la vie a comme corrélat nécessaire l'impulsion de mort. Autrement dit, qu'un Dionysius de vigueur qui tend à se résoudre soi-même dans le coït, bataille sans cesse avec un Apollon d'autodestruction : ce sont les deux pôles de la libido.

A cette force originare à deux visages se joint après, par-dessus le marché, un moi. Face à l'obscurité de l'*id*, l'*ego* se révèle comme la clarté, l'immense processeur des stimuli qui lui arrivent autant d'en bas que d'en haut.

En haut, pour ainsi dire, se trouve le *super-ego* avec sa conscience sévère et le sombre sentiment du devoir²⁵¹ ; en bas, le *id* détraqué et espiègle avec ses demandes impérieuses. Au milieu le sujet, essayant de tenir content ses deux démons. En voilà un monde tridimensionnel ou l'homme ne vit pas mais est vécu. Il est aliéné, en proie aux pouvoirs qui le dépassent et qu'il n'arrive jamais et nulle part à maîtriser.

Toutefois, Freud, en parfait petit-bourgeois n'advient jamais à y discerner la trace de la domination capitaliste. Son objectif s'oriente préférablement à rationaliser les mécanismes de la conscience morale et moralisatrice, à la dénonciation du visage tartufe de la société de son époque. Son geste est donc insuffisant.

Ce qui intéresse Bloch, le *pas encore conscient*, est réduit à la catégorie de succédané des instincts non satisfaits. La psychanalyse n'est jamais progressive pour lui mais régressive²⁵². « Dans l'inconscient freudien il n'y a rien de nouveau²⁵³ ». Avec l'humain donc confiné au passé, la psychanalyse dégénère vite sous une forme de fascisme comme exaltation d'un âge révolu. Elle traite unilatéralement les impulsions humaines en les enfermant dans les individus et en les arrachant de la sorte aux conditions économiques et sociales. Ces impulsions ne tiennent apparemment pas compte des époques ou des intérêts des classes mais ne répondent qu'aux instincts.

Or, précisément l'instinct peut-être le plus important, parce qu'en relation avec la vie et son désir de conservation, est justement celui qui a été le plus négligé par Freud et ses successeurs, Adler et Jung.

Certes, l'instinct sexuel est en relation avec la vie mais pas avec la même urgence que la faim, qui est la pulsion la plus simple et la plus directement et quotidiennement en relation

²⁵¹ PE I, 81.

²⁵² PE I, 84.

²⁵³ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I, op. cit.*, p. 74.

avec l'instinct de conservation. Si l'hypocrisie dénoncée par Freud ignorait la libido, sa méthode à son tour ignore la faim en la réduisant à un genre de désir érotique propre au stade oral²⁵⁴.

Il n'est pas ici de notre intention que de suivre la polémique entière de Bloch avec la psychanalyse. Il nous suffit de dire que son débat avec Freud a pour but de retrouver la pulsion fondamentale de l'être humain. Il se résiste pourtant à la mettre en relation directe avec le passé. Sa révolte intérieure se dresse surtout contre une tradition ontologique occidentale dominante. La psychanalyse n'en est qu'un épigone. Mais sa vraie lutte est plutôt dirigée contre « les métaphysiques du passé, les philosophies statiques et les ontologies du néant.²⁵⁵ »

5. L'espérance comme affect fondamental

On a beau chercher le principe fondamental qui meut l'histoire. Même s'il est possible d'inventer des théories compliquées, Bloch le réduit en toute simplicité à un principe très naturel : celui de l'impératif de satisfaction des besoins basiques et de la propre conservation (*Selbsterhaltung*).

Face à l'injonction de la nature qui nous pousse à garder la vie, la libido freudienne semble secondaire. Si l'histoire est la flamme, en voilà l'huile qui la maintient allumée²⁵⁶.

Cependant, lorsque Bloch parle de la faim, nous ne devons pas comprendre le simple besoin physique de nourriture. En réalité, ce sentiment se multiplie dans un énorme éventail de possibilités qui signe tous les actes humains.

Notre auteur réduit cette gamme de possibilités en deux chemins : l'attente et la saturation (*gefüllte und Erwartungs-Affekte*). Bloch se rend compte qu'on a classifié les affects humains suivant des règles plus ou moins arbitraires : l'intensité, la durée, l'effet qu'ils produisent sur le corps, etc. Or ces critères semblent trop extérieurs à notre auteur. Sa

²⁵⁴ PE I, 96.

²⁵⁵ "La ontología de Bloch rechaza *a priori* tres formas de filosofía, que, excepción hecha de Marx-Engels-Lenin y de corrientes de pensamiento *Underground*, han determinado la metafísica occidental hasta nuestros días: las metafísicas vueltas al pasado; las filosofías presentistas y estáticas, y las ontologías de la nada." Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, p. 134.

²⁵⁶ PE I, 98.

classification semble donc prendre en compte selon les mots de Manuel Ureña « l'intentionnalité et la dimension intérieure irréductible à l'objet²⁵⁷ ».

Mais Bloch veut insister sur la référence temporaire de tous les affects. Ils sont tous, et ça c'est leur caractéristique principale tournés vers le futur, le nouveau en passe de devenir. Plus un affect se réfère à cela, plus il devient authentique. En ce sens, les affects de l'attente avantaient ceux de la saturation par rapport à toutes les autres de sa catégorie.

*L'espoir, cet affect d'attente, ce contre-affect de l'angoisse et de la crainte, est la plus humaine de toutes les émotions, il n'est accessible qu'aux hommes et est en même temps axé sur l'horizon le plus vaste et le plus lumineux qui soit.*²⁵⁸

Bloch a donc assez vite sauté de l'instinct de conservation à l'espérance. Nous avons dit pourtant que le désir de se garder en vie surpasse largement les simples besoins physiques pour devenir un désir d'expansion de l'être dans l'être, à la manière d'un rêve éveillé (*Tagtraum*).

6. Le rêve éveillé

Freud, suspicieux de tout, met également en doute la notion de rêves éveillés, ces petits et grands désirs qui pimentent la vie quotidienne des gens. Il en fait le reflet des blessures, des insatisfactions, des peurs de l'enfance, des complexes, fixations et résidus de la culture dominante. Pourtant, il serait pour Bloch inacceptable d'enfoncer complètement les aspirations dans l'inconscient. Il se peut que certains contenus de l'enfance jouent un rôle, mais ce qui est important est que « l'auteur des rêves éveillés est animé de la volonté d'une vie meilleure²⁵⁹ », impossible d'être réduite à un désir enfantin quelconque.

Trois caractéristiques primaires se rattachent au rêve diurne : **(1)** le sujet choisit ses représentations, autrement dit, on rêve plus ou moins ce qu'on veut ; **(2)** l'acte de rêver n'entraîne pas un affaiblissement du moi qui garde son état de vivacité et de tension vers le haut de son objectif et **(3)** tout rêve éveillé a pour but l'amélioration du monde.

Or, cette dernière caractéristique consiste en une communication constante avec l'extérieur du sujet. Si dans le rêve nocturne l'homme demeure renfermé sur lui-même,

²⁵⁷ «El aspecto más positivo de la nueva ordenación estriba en que, a diferencia de las anteriores divisiones, queda en ésta plenamente salvada la esencia de los afectos, a saber: su intencionalidad, su dimensión interior irreductible al objeto y su referencia a la temporalidad". Manuel UREÑAPASTOR, *op. cit.*, p. 200.

²⁵⁸ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 97.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 114.

brisant intérieurement les règles contraignantes du dehors, le rêve diurne est effectivement ouverture vers l'extérieur et pour cela même il peut être compréhensible et communicable²⁶⁰.

C'est le rêve diurne, bien plus que les matériaux oniriques, qui est la base de l'art ou, conformément aux mots de Freud lui-même, « la matière première de toute production poétique²⁶¹ ».

Le rêve éveillé pourtant a encore une dernière caractéristique : (4) le désir d'accomplissement, la volonté d'aller jusqu'à la fin. Si Freud dut construire une herméneutique des rêves nocturnes, le rêve du jour n'a pas besoin d'interprétation, ni de creuser plus avant pour voir ce qu'il cache. Il est plutôt susceptible de corrections, de rectifications et finalement, de concrétisation²⁶².

Le rêve diurne pour finir est une façon autre de nommer le *desiderium*, la plus authentique des passions humaines, selon Bloch.

Daria Dibitonto, dans son livre dédié au sujet, a su bien montrer comment au fond de cette catégorie blochienne on trouve une philosophie de la nostalgie qui s'exprime à partir d'une dialectique entre lumière et obscurité, présence et absence, excès et manque comme un conflit intérieur qui traverse la matière et la conscience²⁶³.

Desiderium dit grande distance, distance *sidérale* (de-sidera) devant être franchie et surmontée. Enlevant d'abord cette catégorie aux besoins physiques, Bloch a ouvert son rayon d'action qui se voit de la sorte amplifié.

Finalement, il faut dire que l'appellatif d'Anti-Freud que nous avons collé à Bloch ne doit pas être compris ici comme si Bloch voudrait se situer à l'extrême opposé tout ce qui se rapporterait au psychanalyste viennois ou qu'il prétende être le pôle positif d'une théorie sottise. En ce sens, comme le voit avec raison Mario Farnesi²⁶⁴, nous reconnaissons dans *Le Principe Espérance* un grand effort fait de la part de Bloch pour conjuguer l'idée marxienne de besoin (*Bedürfnis*) avec celle freudienne de pulsion (*Trieb*).

Avec Freud, Bloch reconnaît, comme nous dit Farnesi, que tout désir est un manque. « Contrairement aux désirs de l'animal, les souhaits humains tendent finalement tous vers l'orgie, et en cela ils sont parfaitement conformes à la nature²⁶⁵ », le voit-on écrire parlant d'Aristipe. Il se range ainsi pour nous dans la lignée de l'érotique platonicienne. C'est comme ça qu'il est capable de transcender le côté somatique de la faim pour s'élever à la catégorie de

²⁶⁰ PE I, 125.

²⁶¹ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 119.

²⁶² PE I, 131.

²⁶³ Daria DIBITONTO, *op. cit.*, pp. 13ss.

²⁶⁴ Mario FARNESI, *op. cit.*, p. 24-25.

²⁶⁵ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance II*, p. 50.

rêve éveillé comme désir d'un monde meilleur. Mais cette transcendance ne se produit que lorsqu'il détruit le rapport déterminé entre le besoin et un objet déterminé. L'énergie de pulsion « ne se résout pas de la sorte par une satisfaction immédiate du besoin mais à travers la médiation d'une représentation du propre objectif de la tendance²⁶⁶ ». Cela veut dire que la pensée est capable de peindre (*pingere*, en latin, broder un tissu, faire des marques), de se dessiner autrement l'objet de son désir.

Ce que Bloch n'est pas disposé à accepter chez Freud, par contre, c'est cette idée selon laquelle le monde serait une réalité donnée, fermée en soi-même. Pour Freud en effet, le monde se comprend en termes d'une « réalité fixée et le moi, une simple fonction d'adaptation²⁶⁷ », un gérant des stimuli.

Le rêve nocturne quant à lui, s'en vient à être dans ce schéma de compréhension, une expression de ce que n'a pas été résolu dans la réalité et que pourtant y exige son accomplissement. La nuit n'est donc plus le matériau primaire de la réalité mais le lieu où se décaient les souhaits, lorsqu'on enlève les chaînes de la nécessité qui l'amarrent dans le réel. « Ce n'est pas l'utopique qui capitule devant l'archaïque, mais bien l'archaïque qui capitule devant l'utopique²⁶⁸ ».

7. Heidegger : l'ontologie du néant

Phénoménologie animale petite-bourgeoise, subjectivisme putride²⁶⁹, nébuleuse tautologique²⁷⁰, penseur de l'opaque et le déprimant, ignorant sociologique, métaphysicien dilettante²⁷¹, ange de la propagande fasciste, affirmateur de la mort²⁷²... *Difficile est satiram non scribere*, Bloch n'épargne pas les épithètes pour parler d'Heidegger et de sa philosophie.

Qu'est ce qui le fait réagir avec tant de rage ? La prétention du philosophe de Messkirch d'ériger l'angoisse en état d'esprit fondamental du *Dasein*. Parce que cette

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁷ « Bloch sembra fare un passo indietro rispetto a questa analisi [*de Freud*], ponendo l'autoconservazione quale energia che investe interamente il campo pulsionale, e identificando così nella *fame* il bisogno primario. Ciò permette a Bloch di sottolineare il carattere integralmente *attivo* del rapporto tra soggetto e mondo ». Mario FARNESI, *op. cit.*, p. 26.

²⁶⁸ Ernst BLOCH. *Le Principe Espérance I*, p. 129.

²⁶⁹ PE I, 101.

²⁷⁰ PE I, 138.

²⁷¹ PE I, 144.

²⁷² PE III, 267.

affirmation se range aux antipodes de ce qu'a été dit par Bloch sur l'espérance, arrêtons-nous brièvement sur le sujet.

Chez Heidegger, il s'agit en tout cas d'une angoisse isolée, qui n'a pas en compte d'autres affects positifs, enfermant ainsi les sujets dans la réalité étroite de leur être.

Le monde d'Heidegger pend sur le néant. Voilà l'origine de l'angoisse qui n'est pourtant pas un sentiment passager mais ce qui donne contenu à la vie entière et qui vient ainsi à être déterminé par elle²⁷³.

Les prétentions heideggériennes ne peuvent donc pas être avalées assez facilement par Bloch qui en élabore une critique allant au delà de la réprobation morale. Ce qu'Heidegger a su bien voir pour lui c'est la condition crépusculaire d'une société capitaliste allant à sa fin. Sa faute consiste à avoir voulu rendre absolu ce sentiment qui n'appartient pas à tout un chacun.

Sa pensée reflète le point de vue de la petite bourgeoisie et la société du capitalisme du monopole dont l'état normal est un état de crise constante (celle-ci constituant d'ailleurs la seule alternative avec la guerre et la production en vue de la guerre)²⁷⁴.

Mais puisque seul celui qui espère désespère, la crainte présuppose l'espérance démontrant que celle-ci la précède toujours. Ceci dit, à l'extrême opposé on ne trouve pas l'angoisse mais la désespérance, qui est un état définitif, alors que l'angoisse se montre encore comme remise en question et éveil.

C'est avec sa déduction de l'espérance que Bloch prétend trancher sa discussion avec Freud et Heidegger. Face au premier, il brande l'espérance, en tant que tournée entièrement vers le futur, comme contre-concept du souvenir. Face au deuxième, il présente l'espérance comme contre-affect de l'angoisse et du désespoir. Si le désespoir baisse les bras et attend la mort, l'espérance voit encore de la lumière à l'horizon et se fait impétuosité dans le combat.

Mais l'espérance ne relève pas de l'ordre du psychologique. Elle n'est pas une note de la pensée sinon une dimension de l'être. Dans les mots de l'abbé Ureña, « l'espérance est le substantif, et l'angoisse l'adjectif. La première est ontologique, la deuxième simplement psychique²⁷⁵ ».

8. Ontologie du « pas encore »

²⁷³ PE III, 267.

²⁷⁴ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 138.

²⁷⁵ Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, p. 203.

Nous avons réussi à exposer deux concepts-clé du *Principe Espérance* : le *desiderium* et l'espérance elle-même.

Nous avons vu aussi comment le désir est pour Bloch le lieu du futur de tout sujet. Lisant son époque et l'histoire de la philosophie, il voit une société qui s'achemine à sa ruine et qui nie toute possibilité de futur aux générations à venir.

En plus, il constate une absence récurrente dans la modernité, malgré que celle-ci soit l'époque des grandes constructions théoriques et utopiques, d'une pensée du futur. On n'a pas encore, selon lui, élaboré une philosophie qui rende compte de la place du rêve dans le monde²⁷⁶. Ainsi, c'est comme un magnifique effort de construction d'une philosophie du possible qu'on peut comprendre son œuvre.

Plusieurs études sur la pensée de Bloch ont essayé d'y voir les catégories ontologiques dont il se sert. Pour ces auteurs, la clé de voûte de la pensée de Bloch serait donc l'ontologie du « pas encore » comme le possible à venir. Ce *noch-nicht-sein* semble être pour Manuel Ureña²⁷⁷, par exemple, ce qui détermine l'idée d'homme que Bloch se fait. Des propos semblables se retrouvent aussi dans le texte de José M^a G. Gómez-Heras qui s'adonne à l'étude des fondements métaphysiques de la réalité chez Bloch²⁷⁸. Ces auteurs résument l'exposition du *Principe Espérance* à la fondation philosophique des catégories ontologiques suivantes : *Nicht*, *Noch-nicht*, *Alles*, leur contraire *Nichts* et ses homologues *Dass*, *Etwas* et *Was* ainsi que *Möglichkeit* comme typique du réel²⁷⁹.

L'approche de Thomas West est différente. Parlant du *Principe Espérance*, il affirme que 85% du livre (sic) consiste en une « anthropologie générale des catégories » ainsi qu'en une recherche sur les productions conscientes plutôt qu'une question de catégories ontologiques²⁸⁰. La construction d'une ontologie proprement dite serait l'affaire de *Tübinger Enleitung in die Philosophie*, livre de maturité qui recueille le fruit du magistère de Bloch à Tübingen.

Pour West, il s'agit plutôt d'une anthropologie, d'une pensée éminemment anthropocentrique où tout, y compris la nature, s'explique en fonction de l'être humain. Mais en même temps, nous avertit le professeur américain, Bloch ne procède pas déductivement. En effet, son anthropologie arpente des réflexions qu'il élabore à partir d'observations

²⁷⁶PE I, 175.

²⁷⁷ Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, pp. 184ss.

²⁷⁸ Jose M^a G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, pp. 55ss.

²⁷⁹ Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, p. 135.

²⁸⁰ "In PH, the great bulk of specific detail and encyclopedic exposition are weighted on the subjective side. Eighty-five percent of this work is concerned with general anthropological categories and with productions of human consciousness, rather than with ontological categories". Thomas H. WEST, *op. cit.*, p. 98.

personnelles, d'analyses qu'il fait de pièces de musique, de textes littéraires ou encore à partir d'élucubrations philosophiques proprement dites.

Les trois auteurs mentionnés, parviennent finalement à organiser la pensée de Bloch en différentes couches.

Les petits rêves éveillés (*kleine Tagträume*), dont Bloch s'occupe dans la première partie du *Principe Espérance* constituent le premier des « strates » des rêves dans l'interprétation de l'abbé Ureña. Bloch parle ici des petits désirs quotidiens, souvent en relation avec l'âge et le développement naturel de la vie : les rêves typiques de l'enfant, de l'adolescent, de l'homme adulte, du vieillard, de celui qui finit ces études ou qui songe à se marier, etc²⁸¹.

Ce que Bloch appelle « les images-souhais reflétées dans le miroir²⁸² » (*Wunschbilder im Spiegel*), constitue pour l'auteur valencien la deuxième strate. Voilà les rêves qui nous sont d'une certaine manière imposés par la classe dominante à travers la publicité ou le cinéma, par exemple.

Bloch a le mérite d'avoir reconnu, comme dit Guy Bouchard, le caractère préscientifique des rêves personnels²⁸³. C'est-à-dire que les petits souhaits qu'on trouve ici et là dans la vie de tout un chacun sont au fond de la même étoffe que le mouvement révolutionnaire. Mais ils manquent de discipline, d'organisation, d'un usage adéquat des moyens pour parvenir à leur but et nous procurer un bonheur impérissable.

La troisième couche est représentée par ce que Bloch nomme « les épures d'un monde meilleur²⁸⁴ » (*Grundrisse einer besseren Welt*), sous-titre du deuxième tome du *Principe Espérance*, qui est en fait la partie la plus encyclopédique de l'œuvre ; celle où notre auteur se promène dans les scénarios les plus bigarrés. Ces rêves sont déjà loin de la trivialité des premiers et ils se montrent comme condition de la réalisation humaine. Ce sont les utopies techniques, architectoniques, géographiques, sociales, artistiques. Comme le premier type de rêves et à différence du deuxième, ils naissent de l'intérieur de l'homme. Cependant ils ne visent pas encore l'*eschaton* définitif, quoiqu'ils le préfigurent et l'annoncent.

Le dernier groupe est constitué par « les images-souhais de l'Instant exaucé » (*Wunschbilder des erfüllten Augenblicks*), mots qui correspondent au sous-titre du troisième volume du *Principe Espérance*. Ils visent la patrie véritable, l'*ultimum* que consomme le processus dialectique de l'homme et la nature. Mais encore une fois, il va chercher les détails de cet *eschaton* dans la musique, dans l'art, dans la littérature : il nous invite à percer le

²⁸¹ PE I, 47-69.

²⁸² C'est le titre de la troisième partie du *Principe Espérance*, p. 405 ss.

²⁸³ Guy BOUCHARD. « Marx, Bloch et l'utopie », in *Philosophiques*, vol. 10, n° 2, 1983, p. 265-288

²⁸⁴ Cf. Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance II. Op. cit.*

substrat g enuine de Faust ou Don Quichotte, de Don Giovanni ou Fidelio. Finalement il plongera aussi dans les désirs utopiques de la religion et dans la grande utopie marxiste, pour lui, l'« utopie canonique²⁸⁵ » par excellence.

Thomas West²⁸⁶ dans son programme de compréhension de l'ontologie blochienne à partir d'une anthropologie, parvient à démontrer comment la conscience humaine dans son avoir affaire avec le monde s'organise en trois niveaux qui, en s'approfondissant négativement, trouvent sa correspondance positive du côté d'une ontologie utopique : **(1)** du prime abord on trouve la surface, c'est-à-dire la conscience quotidienne (*everyday conciousness*) qui comprend et traite le monde comme une donnée, sans pour autant remettre en question la réalité. Pour ce niveau serait valable ce qui a été dit précédemment sur les « petits rêves éveillés » et « les images-souhaits refl et es dans le miroir ».

Le deuxième niveau est pour West une zone opaque où la lumière et les ténèbres cohabitent en alternance. La réalité y devient moelleuse et susceptible d'être questionnée alors que les représentations conscientes se trouvent en relation avec l'obscurité et avec la clarté d'une façon peu différenciée. On parle alors d'une utopie avant-dernière (*penultimate utopia*), d'une ontologie des possibilités objectives. Ce niveau négatif de la conscience trouve son corrélat dans ce que Bloch nomme « les épures d'un monde meilleur » : les projets paradigmatiques de nature utopique qu'on peut trouver au long de l'histoire. Ceux-ci se développent sous le signe de l'ambiguïté ; des utopies sociales et techniques mais elles restent *partielles* en quelque sorte.

Pour arriver à l'utopie ultime (*ultimate utopia*) il faut alors un troisième niveau. Or à peine peut on parvenir ici à parler d'une eschatologie proprement dite. Si dans ce deuxième niveau de conscience on pouvait identifier le négatif comme étant l'obscurité du moment vécu, ici le v eu de Faust serait exaucé et cet instant même redeviendrait clair : *verweile doch ; du bist so schön !*

9. Lumière et obscurité

Maintenant notre chemin vers l'eschatologie du *Principe Espérance* se dégage et pourtant nous n'avons fait qu'en parler depuis la première page.

Nous nous trouvons dans le maintenant. Nous y apparaissont et néanmoins nous n'y sommes pas complets. C'est toujours un mi-succès. *Es gelingt nur halb.*

²⁸⁵ Manuel URE A PASTOR, *op. cit.*, p. 223.

²⁸⁶ Thomas WEST, *op. cit.*, p. 100s.

Mais puisque nous sommes, mais nous ne sommes pas tout à fait ; puisque notre existence n'est qu'une victoire à la Pyrrhus, le destin eschatologique humain semble consister à se posséder pleinement, non pas dans l'éternité mais dans l'instant.

Nous nous trouvons trop dedans pour y voir clair. Le maintenant représente l'instantanéité de l'immédiat, la dispersion d'où provient le multiple²⁸⁷. Un *nunc stans* dit Moltmann, « une étincelle lumineuse gnostique qui jaillit dans le temps comme 'éclat messianique'.²⁸⁸ » Dans cet état quotidien, autrui est aussi devenu obscur²⁸⁹ et est souvent objet des jugements hâtifs et injustes.

Ce n'est pour rien qu'Habermas parle de l'obscurité du moment vécu comme « l'expérience fondamentale de Bloch²⁹⁰ » et celle qui l'apparente le plus à Schelling. Nous voyons dans cette idée le miroir actuel de l'espérance eschatologique.

« ...*Darum werden wir erst*²⁹¹ ». Le manque, ce creux intérieur, n'est pas la cause de la nausée comme chez Sartre ou de l'angoisse comme chez Heidegger, mais ce qui pousse le devenir et en devient la cause. Ceci est valable, comme dit Dibitonto, non seulement pour le sujet (*il singolo*) mais également pour la communauté des sujets²⁹².

S'il y a donc une ontologie chez Bloch c'est celle de la tension entre l'être et le pas-encore de l'être. Entre ces deux pôles en tension dialectique permanente, il n'y a pas à proprement parler de creux mais du chemin. Ce que dans les ontologies du néant devenait la source des sentiments du désespoir, angoisse et révolte est ici tâche à accomplir. Le manque de confiance dans l'humain, signe idéologique par excellence de la bourgeoisie décadente²⁹³, est substitué par un optimisme qui appelle à la lutte.

Le chemin qui s'ouvre n'est pourtant pas linéaire, ni ne peut-il être compris en termes plus ou moins géométriques. Plus que d'extension, il est question ici d'intensité, de dynamisme messianique.

La détresse est vaincue chez Bloch dès qu'il est capable de comprendre l'histoire non pas comme un champ de ruines où l'on voit partout les débris d'une rationalité folle, mais où l'on peut partir à la quête des épures du vrai à venir.

²⁸⁷ Ernst BLOCH, *Traces*, p. 102.

²⁸⁸ Jürgen MOLTSMANN, *La venue de Dieu...*, p. 68.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 105.

²⁹⁰ Jürgen HABERMAS (1974), « *Un Schelling marxiste* ». In *Profilis philosophiques et politiques*, tr. fr. par Françoise Dastur, Paris, Gallimard, p. 204.

²⁹¹ Voir: Ernst BLOCH, *Tübinger Enleitung in die Philosophie*.

²⁹² "L'impossibilità di possedere se stessi, la mancanza di compiutezza del soggetto (*ich*), è motore del divenire non solo del singolo, ma di una comunità di soggetti (*wir*)". Daria DIBITONTO, *op. cit.*, p. 21.

²⁹³ PE II, 384.

C'est là précisément ce qui motive Dibitonto à comparer la conception heideggerienne du temps avec celle de Bloch pour les trouver opposées :

L'anticipation du futur dans le présent n'est pas l'*ad venire* (*zukommen*) du temps statique dans le projet de l'homme, ni non plus anticipation de la mort comme sa possibilité la plus propre parce qu'inéluctable. Le futur est plutôt ce vers quoi l'homme se tourne à l'instant même de son propre désir et il est authentique lorsqu'il n'est pas la répétition de quelque chose qui s'est déjà produit mais apporte avec soi la nouveauté de la transformation²⁹⁴.

10. Le contenu de l'espérance

„...*der Sieg sicher ist.*”

Dietrich Bonhoeffer.

L'espérance ne se confond pas avec le simple désir de quelque chose. Ce qui est désiré est ce qui n'a jamais été auparavant, l'« inconnu certain » dont parlait Álvaro de Campos²⁹⁵.

Mais la *docta spes* est une espérance réfléchie²⁹⁶, pleine de contenu utopique. En tant qu'aspiration au *summum bonum*, elle ne veut pas ceci ou cela. Cependant elle veut que la misère du monde ne soit plus. Elle veut « renverser toutes les conditions dans lesquelles l'homme est un être humilié, asservi, délaissé, méprisable.²⁹⁷ » Et l'état auquel elle aspire n'est pas figé d'avance. Ce n'est pas un fait, ni non plus quelque chose de descriptible, un « fait accompli ²⁹⁸ » ; non pas un déjà vu, ni même un jamais vu, mais bien un pas encore vu. Il s'agit plutôt d'un *novum* du bonheur.

Quoique le futur soit le thème du *Principe Espérance*, le chef-d'œuvre de Bloch ne peut pas être confondu avec une futurologie vulgaire et c'est celle-là son « paradoxe

²⁹⁴ “La concezione blochiana del tempo è in ogni caso del tutto diversa da quella heideggeriana, cui si contrappone. L'anticipazione del futuro nel presente non è l'*ad-venire* (*zukommen*) del tempo estatico nel progetto dell'uomo, né anticipazione della morte quale possibilità a lui più propria perché ineludibile. Il futuro è piuttosto ciò a cui l'uomo si volge nel presente del proprio desiderio, ed è autentico quando non rappresenta solo la ripetizione di qualcosa che è già stato, ma reca con sé la novità della trasformazione.” Daria DIBITONTO, *op. cit.*, p. 36

²⁹⁵ Nous reprenons quelques versets de *Tabacaria* le très connu poème d'Álvaro de Campos (hétéronyme de Fernando Pessoa, poète portugais), *Janelas do meu quarto, .../ Dais para o mistério de uma rua cruzada constantemente por gente, / Para uma rua inacessível a todos os pensamentos, / Real, impossivelmente real, certa, desconhecida e certa.*

²⁹⁶ PE I, 33.

²⁹⁷ Ernst BLOCH. *Le Principe Espérance III*, p. 535.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 556.

fondamental » comme dit Michaël Löwy²⁹⁹. On ne nous dit rien sur l'avenir, pas de science-fiction, ne s'y retrouve, pas de promesses de bonheur ou encore de mondes dystopiques tels que ceux de Orwel ou Huxley³⁰⁰.

Il ne s'agit pas [Löwy encore] de prévoir ou de préfigurer la prochaine facette de la société humaine si ce n'est dans les termes classiques de la perspective marxiste, c'est-à-dire comme une société sans classes ni oppression³⁰¹.

On aurait beau demander à l'espérance blochienne de l'objectivité. Les crieurs de statistiques et les biens portants, en sages garçons, se demanderont toujours quels en sont les probabilités de succès. Néanmoins aucune espérance authentique n'est *objectivement* possible. Elle n'est pas avenir à venir, c'est-à-dire, un événement prévisible scientifiquement parlant et pour lequel il suffirait simplement de mettre en œuvre certaines recettes pour y parvenir. L'espérance est plutôt *réellement* possible. Cela veut dire que les conditions pour que son contenu parvienne à se concrétiser, ne sont pas tout à fait réunies actuellement³⁰² et pour cette même raison elle demande un engagement à tous niveaux : un optimisme militant.

Décrire donc l'état de l'homme dans le royaume désiré de la liberté n'a pas de sens. L'eschatologie du *Principe Espérance* n'est pas l'inventaire de la société communiste à venir. On sait ce qu'on veut. On sait comment y parvenir. Mais on ne connaît point son contenu. On connaît la direction mais pas l'adresse. On la préfigure, on la devine, on la retrace, on la pressent dans les créations qui nous font sentir plus humains, plus libres, plus justes, plus chez nous. Les mots de Bloch prennent une tournure prophétique :

le moment est venu d'accueillir une conception de la réalité différente de la notion étreiquée et figée qu'en avait la seconde moitié du XIXème siècle, différente de celle d'un positivisme étranger au processus et de son pendant qu'était le monde sans engagement des idéaux purement illusoire. C'est cette notion de réalité figée qui s'est même à diverses reprises immiscée dans le marxisme le rendant schématique³⁰³.

Seule une conception fermée du réel, peut arriver à la description de la société et du monde idéal futur comme s'il s'agissait d'une Toison d'Or cachée que l'on parviendrait à

²⁹⁹ Michael LÖWY, "Romanticismo revolucionario y religión en Ernst Bloch", in Luis MARTÍNEZ ANDRADE et José Manuel MENESES (eds.), *Espérance y utopía, Ernst Bloch desde América Latina*, p. 15.

³⁰⁰ Il sont connus les romans de George Orwell, *1984* et celui d'Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*. Les drames futuristes recréent l'ambiance des sociétés parfaites sans aucun bonheur ni liberté possibles. Voir, George ORWELL (2004), *1984*, Paris, Gallimard ; Aldous HUXLEY (1977), *Le meilleur des mondes*, tr. fr. par Jules Castier. Paris, Plon.

³⁰¹ "No se trata en lo más mínimo de imaginar, prever o de prefigurar la próxima faceta de la sociedad humana, salvo en los términos clásicos de la perspectiva marxista; es decir, una sociedad sin clases ni opresión". Michael LÖWY, *op. cit.*, p. 15.

³⁰² PE I, 238.

³⁰³ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 239.

retrouver et dont « il suffirait d'aller quérir dans une Colchide déjà existante et que l'on connaîtrait pour l'avoir vue représentée ou en avoir lu la description³⁰⁴ ».

11. Optimisme militant

Le dernier, l'objectif de la lutte, de l'utopie par excellence n'est pas un *où* (*Wo*) mais un *vers où* (*Wohin*) car les objectifs de la volonté humaine ne sont jamais rigides ni clos³⁰⁵.

L'optimisme militant fait ainsi de l'espérance une force active et non pas une simple aspiration. Il est « la détermination révolutionnaire du prolétariat, détermination qui s'amorce aujourd'hui dans la lutte finale des libérations³⁰⁶ ». La réalité n'est pas décidée d'avance. Elle garde toujours un côté d'indétermination qui peut être rempli de contenu par une décision collective.

Pourtant comme l'a bien remarqué Pérez del Corral³⁰⁷, l'optimisme blochien est loin d'une certaine idée marxiste qui voit dans le capitalisme son propre fossoyeur, un moribond nourri des contradictions et dont la fin serait seulement question de temps³⁰⁸.

En fait, un tel automatisme est jugé par Bloch en termes de « marxisme fataliste³⁰⁹ ». Pour éviter le piège, sa philosophie privilégie le rôle de la liberté comme facteur « génétique » de la dynamique sociale selon la juste opinion de Stefano Zecchi³¹⁰. L'espérance devient donc *docta spes* ; elle se charge du plus pure contenu utopique et d'engagement politique. Voilà l'essence même de l'engrenage théorie et praxis qui constitue le moteur du processus compris comme *totum* sous l'optique matérialiste et dialectique³¹¹.

³⁰⁴ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance II*, p. 166.

³⁰⁵ PE I, 244.

³⁰⁶ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 241.

³⁰⁷ Justo PÉREZ DEL CORRAL (1977), *El marxismo cálido: Ernst Bloch*, Madrid, Mañana Editorial, p. 71.

³⁰⁸ La dénonciation la plus récente de cette idée est sans doute le livre de Sousa Dias, cité dans la deuxième partie de ce travail. Au travers d'un dialogue constant avec Badiou, Žižek, Derrida et Marx lui-même, le professeur portugais dénonce le *cogito* prolétaire d'un dogme marxiste encore triomphant à l'époque de Bloch. L'*Idée* comme hypothèse remplie d'une charge utopique, elle, est irrévocable. Voir: Sousa DIAS, *op. cit.*, p. 19ss, 145ss.

³⁰⁹ PE II, p. 154.

³¹⁰ « Il sou scopo è sì quello di radicare nella storia il rapporto oggettivo tra libertà e necessità, ma vi è un indubbio privilegio, nell'analisi di Bloch, del carattere "antropologico" della libertà, della sua dinamica soggettiva, che diventa così un mezzo, in un senso più ampio, di comprensione genetica dell'agire sociale. [...] La libertà, secondo Bloch deve essere presa in considerazione attraverso le due forme, strettamente connesse, del poter essere: l'una attiva, l'altra potenziale. » Stefano ZECCHI (2008), *Utopia e speranza nel comunismo, La prospettiva di Bloch*, Turin, Ananke, p. 62.

³¹¹ PE I, 33.

Le Principe Espérance n'est nulle part comme dit Moltmann un « optimisme motivé par le succès³¹² ». Écrit *in anni horribili*, l'ouvrage n'aurait pas pu être un chant triomphal, mais, plutôt le témoignage d'un *pathos* messianique et apocalyptique qui rend compte de façon exemplaire de sa démarche religieuse syncrétique juive et chrétienne en même temps³¹³.

L'optimisme militant donne la première catégorie du réel : celle de *front*. Bloch a réussi à se débarrasser d'une connaissance contemplative et anamnétique, ses ennemis jurés comme dit Jean Greisch³¹⁴. Son espérance est une qui prend soin d'elle-même ; une espérance qui est en marche vers sa réalisation dans le communisme inauguré dans l'octobre mémorable. Elle y travaille même avec tous ses défauts³¹⁵.

Front veut dire le travail constant sur la matière³¹⁶, comme possibilité nue, utopiquement ouverte, dans un processus dialectique entre l'homme et la nature.

L'optimisme militant consiste, pour paraphraser Pierre Bouretz, à hâter la fin plutôt qu'à l'attendre dans une « fidélité naïve que frôle l'illusion³¹⁷ ».

12. Novum

Dans son étude *Ultimate Hope Without God*, avec sa théorie des niveaux que nous avons brièvement exposée, Thomas West ne met suffisamment pas en lumière, à notre avis, la catégorie de *novum*, clé de l'eschatologie du Principe Espérance.

Or, ce terme n'a pas été inventé par Bloch. Nous devons nous rappeler ce qui a été dit auparavant sur l'abondant usage du mot dans la théologie.

Eh bien, le *novum* continue à être chez notre auteur la réalité ultime de l'homme et du cosmos. Si le futur peut être pressenti c'est parce qu'il est en tension dialectique et véhiculé

³¹² Jürgen MOLTSMANN, *Ernst Bloch, saggio*, p. 75.

³¹³ Michael LÖWY, *Rédemption et utopie...*, p. 180.

³¹⁴ Jean GREISCH (2002), *Le buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion, Tome I, Héritages et héritiers du XIX^{ème} siècle*, Paris, Cerf, p. 612.

³¹⁵ Les relations de Bloch avec le marxisme soviétique ont été toujours un problème autant pour ses biographes que pour ses commentateurs. Pour une étude approfondie de ce sujet, voir, Francisco SERRA (1998), *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Madrid, Trotta, p. 111ss.

³¹⁶ À la question de la matière, notion qu'il tire d'Aristote, Bloch dédie une étude complète. Voir, note 167. Pour la traduction française de l'ouvrage, Ernst BLOCH (2005), *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, tr. fr. par Claude Maillard, Paris, Premières Pierres.

³¹⁷ Pierre BOURETZ, *op. cit.*, p. 614.

par le passé³¹⁸. Mais le passé n'est pas le noyau « parturient » de l'homme, mais le *novum*. « Le *novum* historique représente l'anticipation messianique de la fin³¹⁹ ».

Cette anticipation est repérable partout et a laissé d'innombrables traces dans l'histoire de la culture. En ce sens, il nous dira par exemple que si l'art connaît une sorte d'évolution quelconque cela peut seulement signifier que l'œuvre géniale va saisir du *novum* quelque chose qui n'avait pas été compris ou du moins pas suffisamment travaillé ou exploré avant elle³²⁰. Cette saisie n'appartient pas à la quotidienneté de ce qui est, mais elle gravite le présent pour rejoindre l'*eschaton*. Voilà ce qui fait grande une œuvre d'art.

Dans le cas de la religion le *novum* a été identifié à la félicité future³²¹. Dans les utopies sociales, chez More, ou Campanella, ou Owen, par exemple, il a été compris en termes d'une suppression de la propriété privée³²² ou encore sous forme de socialisme gouvernemental³²³. Pourtant le *novum* extrême où la tension utopique est maximale n'est autre que le « voici, je fais l'univers nouveau » ou, dans les mots employés par Jérôme, l'« *ecce nova facio omnia* » d'Apocalypse 21,5³²⁴.

Ce *novum* existe, non pas hypostasié comme réalité figée du futur, mais agissant historiquement dans un mouvement de nature dialectique³²⁵. Cela veut dire que la finalité est toujours recréée, incessamment refaite, non pas figée à l'avance, ni pré-ordonnée théoriquement ni décidée d'en haut par un Dieu pour réaliser son plan³²⁶. Sans téléologie et sans providence, « l'être ne se situe plus au début mais à la fin ; il n'est pas *primum* mais *ultimum*³²⁷ ».

13. Ultimum

Il y a un *novum ultimum*, une réalité future pas encore déterminée. Cet *ultimum* est le *novum* le plus radical, le plus extrême, devant lequel les autres *nova* ne sont que des « antichambres de l'avenir³²⁸ », selon l'heureuse formule de Moltmann.

³¹⁸ PE III, 286.

³¹⁹ Mauro FARNESI CAMELLONE (2009), *op. cit.*, p. 60.

³²⁰ PE I, 162.

³²¹ PE I, 242.

³²² PE II, 40.

³²³ PE II, 109.

³²⁴ PE III, 431.

³²⁵ PE III, 436.

³²⁶ PE III, 507.

³²⁷ « El ser no está ya al principio, sino al final; no es un *primum* sino un *ultimum* ». Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, p. 135.

³²⁸ Jürgen MOLTSMANN (1988), *Dieu dans la Création, Traité écologique de la Création*, Paris, Cerf, p. 232.

La bataille finale des libérations vise l'*eschaton*. Le ton apocalyptique de Bloch dans la deuxième partie du *Principe Espérance* saute aux yeux. « Le moment est venu ». « La bataille finale a été engagée », l'avons-nous déjà entendu dire. Les mots lui manquant, il doit faire recours au langage biblique. Le rythme de sa prose l'apparente au berger de Teqoa qui fait rugir le lion de la vengeance (cf. Am 3,8) ou au Deuxième Isaïe annonçant la consolation (cf. Is 40,1ss).

Bloch sait que seul le judéo-christianisme, et l'Islam par extension, ont visé un *novum ultimum* radical. Mais il rétorque : « de Philon et Augustin à Hegel, l'*Ultimum* a fait suite à un *Primum* et non à un *Novum* ; en conséquence, l'*Ultime* y a fait exclusivement figure de retour accompli d'un élément premier déjà parfait, mais égaré ou dessaisi de soi-même³²⁹ ».

L'idée blochienne d'*ultimum* ne peut être qu'anti anamnèse, anti-augustinienne, anti-hégélienne — cyclonique — et anticyclique³³⁰. Il n'y a en elle rien de restaurateur. Le royaume de la liberté proposé par l'utopie des utopies, le *novum ultimum*, « ne consiste forcément pas en un retour, mais en un exode bien que vers ce pays auquel l'homme songe depuis toujours, vers ce pays dont le processus chante les louanges³³¹ » : une terre promise annoncée déjà à la façon d'une prophétie immanente.

Le futur, comme dit Moltmann, n'est pas chez Bloch une sorte d'accouchement virginal de l'histoire³³². En fait, il féconde le temps entier sous forme de possibilités, de préfigurations de l'avenir ou encore de futurs non réussis.

Voilà donc que Bloch aiguise son œil, son ouïe pour partir à la quête de l'infime. La fin véritable pour lui n'est pas un événement soudain et spectaculaire mais une espèce d'Enfant-Jésus qui pleure et qui se moque de la sorte du géant de la nécessité³³³.

Le marxisme n'a pas quelque chose comme un état de nature et bonté originels, lesquels ayant été perdus par l'homme qui se serait précipité dans l'iniquité le conduisant à la mort. A sa place, Marx suppose une accumulation primitive qui, quoique précédant au capital, en constitue aussitôt son point de départ. Cette hypothèse, c'est Marx expressément qui l'apparente au péché originel³³⁴.

Or Bloch, en absence du présupposé théologique qu'est l'état de grâce de la première Création, fait voir l'*eschaton* marxiste comme l'*oméga* de nul *alpha*. Ce n'est pas une

³²⁹ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 245.

³³⁰ PE I, 246.

³³¹ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 247.

³³² Jürgen MOLTSMANN (1979), *In dialogo con Ernst Bloch*, Brescia, Quiriniana, p. 69.

³³³ Ernst BLOCH, *Traces*, p. 51.

³³⁴ « Cette accumulation primitive joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie. » Karl MARX (1963), *Le capital*, in *Oeuvres, économie I*, Paris, Gallimard, p. 1667.

maturation des potentialités en latence³³⁵. Ce n'est pas non plus une continuité du processus mais un saut (*Sprung*), une explosion (*auf-sprengen*)³³⁶. La *Selbstbegegnung*, le retour à notre chacun, la « possession de l'être intime » proposée par Bloch déjà dans *L'esprit de l'utopie*³³⁷, c'est l'éternité immanente, l'unique identité supportable, qui se répète sans cesse sans ennuyer pour autant. La victoire sur l'obscurité de l'instant dans l'« arrête-toi, tu es si beau » de Faust.

14. Marxisme chaud

Il y a le carmin et il y a le rougeâtre. Les deux sont différents dans leur ressemblance. Il y a le chemin et il y a le bout du chemin. Idem.

Dans l'ensemble dialectique de théorie et praxis, le marxisme combine la rigueur abstraite du traité et l'enthousiasme politique de la barricade. La fin du processus, selon le mot du père Alfaro est double : aspiration chemin faisant (*Ziel*) d'un côté et achèvement final (*Ende*) de l'autre³³⁸.

Avec un raisonnement analogue, Bloch distingue deux courants dans le marxisme³³⁹ : pour lui, le fait de démasquer les idéologies mystificatrices constitue le marxisme froid tandis que l'intention libératrice dont le but est la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature est ce qu'il appelle le marxisme chaud.

La construction du royaume de la liberté a dans le communisme son espace privilégié de construction. Voilà le plus vrai des « pas encore » dont le marxisme en est la conscience actuelle la plus intense.

Pérez del Corral a soutenu l'idée selon laquelle le marxisme de Bloch est simplement instrumental ou encore un platonisme abstrait comme pense Habermas³⁴⁰.

Le Marx de Bloch n'est plu le philosophe mesquin des purs désirs économiques, le réducteur de la culture à de simples intérêts économiques de classe. A sa place apparait un Marx humaniste préoccupé à distinguer clairement les formes de la superstructure et les couches où

³³⁵Luigi MAGNELLI (1987), *Filosofia come speranza, Riflessioni sul pensiero di Ernst Bloch*, Roma, Urbaniana University Press, p. 65.

³³⁶Juan ALFARO, *op. cit.*, p. 187.

³³⁷Ernst BLOCH, *L'esprit de l'utopie*, tr. fr. par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, p. 15. En réalité, « la rencontre de soi-même » est le titre de la première des deux sections dans lesquels l'ouvrage est organisé.

³³⁸Juan ALFARO, *op. cit.*, p. 187.

³³⁹PE I, 252.

³⁴⁰Justo PÉREZ DEL CORRAL, *op. cit.*, p. 101.

les meilleurs esprits de l'histoire ont versé non seulement leur soif de perfection mais aussi leur ardeur économique³⁴¹.

Nous préférons penser plutôt, en nous rappelant de l'anecdote racontée par Moltmann, que son programme consiste en un athéisme pour l'amour de Dieu qui s'est développé jusqu'à devenir un système si ample, qu'il est capable d'inclure la pensée de Marx même.

Ce marxisme chaud, cet athéisme religieux, est difficile à être accepté et pose des problèmes d'un côté ou d'un autre:

les administrateurs marxistes de l'héritage de Bloch ne savent pas quoi faire avec sa foi religieuse et omettent volontairement cet aspect. Les théologiens se conduisent souvent de façon analogue. On aurait préféré un athée déclaré et non pas ce paradoxal « athée pour l'amour de Dieu »³⁴².

A l'époque de la publication du *Principe Espérance*, le marxisme semblait en effet se diviser en un versant pragmatiste politique et un autre à caractère humaniste : le rouge « ardent » et le rouge « glacé » que dit aussi Moltmann³⁴³. Traduits dans les mots de Bloch — le courant chaud et le courant froid —, ces deux positions se caractérisaient par son attitude différente face au futur. D'une part l'avenir était regardé en termes minimalistes comme moment dans le processus humain qui se fait jour grâce au travail. Le marxisme « ardent » selon le théologien de Tübingen, parlerait par contre en termes maximalistes, comme attente messianique de la patrie de l'identité. Sans ce souffle d'oxygène, le marxisme se fait existentialisme ou management industriel. Marxiste et de gauche, dans un pays où le marxisme officiel était à droite³⁴⁴, voilà l'option vitale d'Ernst Bloch.

Pour cela même la remarque d'Habermas nous semble injuste. Selon le philosophe allemand, Bloch justifie la violence communiste par un « travestissement gothique³⁴⁵ » des idées de Lénine autour de l'orthodoxie du Parti. Pour Habermas, l'idée de « règne » est tributaire de la sacralisation officialisée des sociétés totalitaires.

Mais à notre avis, cette opinion méconnaît le contenu théologique propre de la notion du royaume. « La conquête de la puissance dans l'État, la discipline, l'autorité, la planification centralisée, la ligne générale à suivre, l'orthodoxie³⁴⁶ » ne peuvent pas se

³⁴¹ Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, p. 84.

³⁴² Gli amministratori marxisti dell'eredità di Bloch non sanno cosa farsene della sua fede religiosa e omettono volentieri questo aspetto. I teologi si comportano il più delle volte in modo analogo. Avrebbero preferito un inequivocabile ateo a questo paradossale 'ateo per l'amor di Dio'. Jürgen MOLTSMANN, *Ernst Bloch...*, p. 69.

³⁴³ Jürgen MOLTSMANN (1973), *L'espérance en action, Traduction historique et politique de l'Évangile*, Paris, Seuil, p. 43.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

³⁴⁵ Jürgen HABERMAS, *op. cit.*, p. 211.

³⁴⁶ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance II*, p. 107.

confondre avec une utopie de l' « *absence de hasard, de l'absence de situation*³⁴⁷ » mais avec un centralisme démocratique qui n'est rien d'autre qu'un autre nom pour dire solidarité, communion entre forces individuelles et sociales.

Il est vrai, comme nous l'avons déjà dit suivant l'opinion de Michael Löwy que la thématique libertaire du premier Bloch tend à s'assombrir avec le *Principe Espérance* compromise jusqu'à un certain point par le modèle politique de la RDA, son pays d'accueil. Cependant, le règne n'a jamais cessé d'être le règne de la liberté gouverné sous forme d'une démocratie mystique. Dans celle-ci, l'ordre n'est plus contraignant, ni limitation. Ce n'est pas que l'ordre soit la liberté, mais le contraire : seule la liberté devient l'ordre.

Ajoutons encore un autre détail : cette idée de deux courants que nous exposons plus haut n'est seulement utilisée par Bloch que pour traiter des continuateurs de Marx. Cette manière d'opposer la pensée philosophique en deux courants bipolaires revient de manière récurrente dans son œuvre. En effet, à propos de la philosophie allemande il utilise la métaphore du salut et de la perdition. La première se constituant comme une ligne qui s'étend de Hegel jusqu'à Marx, la deuxième de Schopenhauer jusqu'à Nietzsche³⁴⁸. D'autre part, pour appréhender la façon de concevoir la matière, il a isolé une gauche aristotélicienne, opposée à la droite thomiste et officielle, comme nous l'avons déjà évoqué.

15. Tendances et latences.

Cette quasi obsession pour le repérage des tendances cachées dans l'histoire des idées, fait penser plus à la taupe qu'à la chouette de Minerve comme symbole de la philosophie.

A l'origine de ce penchant que nous constatons chez l'homme de Ludwigshafen, il y a plusieurs explications. D'abord, cela provient de son refus des systèmes fermés ou a-téléologiques au niveau de la philosophie de la nature. Bloch prêche plutôt le surpassement d'une instrumentalisation du monde dénonçant le mécanisme bourgeois, le parallélisme matière-conscience et la dissolution de l'homme dans une nature aveugle³⁴⁹.

Bloch se résiste à comprendre le monde comme une matière inerte, sans défense face à la pensée. Si l'essence de l'univers devient close, le monde ne peut désormais opposer à la pensée aucune résistance, il ne doit que s'y livrer.

³⁴⁷ Ibid., p. 108.

³⁴⁸ PE I, 324.

³⁴⁹ Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, p. 181.

Or cette optimisme n'est plus l'optimisme militant que Bloch prône mais la matérialisation philosophique de la compréhension bourgeoise du monde dont la dissolution est parvenue par le biais de l'économie politique. Et dans ce sens, c'est Marx qui « remet Hegel sur ses pieds³⁵⁰ ».

Le dépassement de toutes les contradictions est l'horizon final de la synthèse dialectique. Pourtant une réalisation complète de l'esprit sort du domaine de l'histoire. Elle se réalise dans un *eschaton* qui la déborde. Tel est le mode de pensée religieuse qui, elle seule, a mis en lumière le fait que l'insatisfaction est le moteur de tout mouvement dialectique. Mais la légende se répète, le boomerang se retourne aussi contre la religion et contre Hegel après avoir cassé la vitre : voilà à nouveau le diable, obligé par saint Martin, à bâtir la chapelle³⁵¹.

Bloch rapatrie la dialectique et l'eschatologie, sous forme de chiliasme, dans le mouvement social et repousse l'illusion religieuse selon laquelle nous arriverons à un point où la société ne pourra plus avancer d'avantage puisque tout serait accompli dans un oméga de l'histoire au-delà de l'histoire même.

Le pôle vers lequel tend le mouvement dialectique se révèle alors pour Bloch comme espérance : élan véritable qui impulse le processus à la synthèse du retour à soi.

Mais l'utopie, plus cohérente, consiste à s'obstiner à faire déclencher cette étincelle à l'origine du fait que :

l'intérieur devienne extérieur, que l'extérieur devienne comme l'intérieur, —visée qui, au lieu d'enjoliver et de clore, comme celle de Hegel, le monde existant, noue alliance avec le monde non encore existant, avec les propriétés du réel qui sont porteuses d'avenir³⁵²

Voilà donc que le refus de l'idéologie du progrès l'a conduit à un refus du devenir indéfini et éternel. Pour cela même il a du faire nécessairement recours à un *eschaton* final, peut-être même en exhibant une « hostilité romantique envers la civilisation » selon le reproche d'Habermas³⁵³.

16. Apocatastase

*Patria,
Perdida, recobrada
A golpes de silencio*

³⁵⁰ Ernst BLOCH, *Sujet-Objet...*, p. 382.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 183.

³⁵² *Ibid.*, p. 492.

³⁵³ Voir: Manuel UREÑA PASTOR, *op. cit.*, p. 183.

...
*Todo perdido
En la lucha
Día a día recobrado
A golpes de palabra*

Blas de Otero. *País. Antología 1955-1970.*

Les deux reproches que Bloch adresse à l'eschatologie chrétienne sont celui d'un excessif caractère finaliste³⁵⁴ et l'idée de la fin comme retour³⁵⁵.

Réfléchissant sur le dernier, présent clairement dans *Le Principe Espérance*, il semble impossible de se passer de dire un mot sur la doctrine de l'apocatastase dont nous avons parlé dans la première section de ce travail.

L'apocatastase, en effet, est une des versions hétérodoxes de l'eschatologie chrétienne des premiers siècles. On entend ici la fin comme une restauration de l'équilibre originel brisé par le péché. Celle-ci était, selon l'interprétation traditionnelle, la thèse centrale d'Origène pour qui, l'Apocalypse est en réalité la Genèse³⁵⁶.

Cette idée, tirée de la Bible, est bâtie sur un vide théologique né de la phrase que Luc met sur les lèvres de l'apôtre Pierre (Act 3,20) : « le temps du répit », (χρονὸν ἀποκαταστασεως παντων) la seule fois où le mot apparaît dans le Nouveau Testament.

Sur la base de ce texte, on a voulu voir la fin comme coïncidente avec l'origine, i. e., l'état originel de grâce dont jouissait l'être humain dans le jardin d'Éden. Cette doctrine tributaire d'une histoire philosophique et théologique richissime, fut condamnée par différents conciles œcuméniques. Rien n'a pourtant pu l'empêcher de faire une histoire parallèle à l'histoire canonique des idées occidentales pour ainsi dire.

Mais le ciel nouveau et la terre nouvelle du christianisme, ce lieu où

le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau ; le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble, conduits par un petit garçon ; la vache et l'ours paîtront, ensemble se coucheront leurs petits ; le lion comme le bœuf mangera de la paille ; le nourrisson jouera sur le repaire de l'aspic, sur le trou de la vipère le jeune enfant mettra la main

³⁵⁴Ernst BLOCH, *Thomas Müntzer als Theologe...*, p. (236).

³⁵⁵ PE I, 245.

³⁵⁶Nous avons présentes à l'esprit les longues et violentes polémiques autour de l'orthodoxie de la doctrine d'Origène, sans vouloir tomber dans les *locus communis* des interprétations courantes. Pour une étude approfondie, voir, John R. SACHS, SJ, « *Apocatastasis in Patristic Theology* », in *Theological Studies*, 54, 1993 ; H. Crouzel. « *L'apocatastase chez Origène* », in *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck, 2-6 September 1985*, Innsbruck-Wien: Lothar Lies.

selon l'utopie de la paix cosmique du Proto-Isaïe (11, 6-8) deviennent pour Bloch, comme pour le Nouveau Testament, la *Philadelphie*, la ville de l'amour fraternel du communisme³⁵⁷.

L'eschatologie marxiste, nous l'avons dit, se veut non seulement un palimpseste mais un surpassement de l'eschatologie chrétienne : ce n'est pas que le marxisme soit un idéalisme vers l'*avant* mais un matérialisme vers l'*avent*. Il n'y a pas de ciel fade adapté à la fin à la terre à travers une palingenèse générale des êtres, ni non plus une apocatastase à l'Origène, mais un « naturalisme constitué de l'homme et l'humanisme constitué de la nature³⁵⁸ » comme le plus extrême *eschaton* philosophique. C'est le surpassement définitif du prolétariat pas tant comme classe, mais comme conscience de son auto-aliénation. Le surpassement de l'individu et l'individualisme chrétien. La reconstruction du monde en patrie, l'être de ce qui n'a pas encore été.

17. Patrie

¿Qué son, dime, estos ardores por los que nunca me sacio? Pemán. El divino impaciente.

« Je vibre. Très tôt déjà on cherche. On est tout avide, on crie. On n'a pas ce qu'on veut³⁵⁹ ».

Qu'est-ce que cette inquiétude ? D'où vient-elle cette agitation ? Du cri constant des choses qui clament : ce prédicat n'est pas adéquat à ce sujet³⁶⁰. Autrement dit, de cette évidence qui s'impose incessamment pour nous dire qu'il y a des choses qui ne sont pas ce qu'elles devraient être. « S n'est pas encore P », c'est-à-dire, « le prolétariat n'est pas encore aboli, la nature n'est pas encore une patrie, le proprement-dit n'est pas encore une réalité effective³⁶¹ ».

La solution n'est pas tant dans un optimisme sot, ni dans un pessimisme écœurant, mais dans une « *ratio in-affaiblie* », un optimisme militant où le subjectif et l'objectif vont de pair.

³⁵⁷ PE I, 248.

³⁵⁸ Phrase des Manuscrits de Paris de Marx que Bloch cite dans *Le Principe Espérance I*, p. 338.

³⁵⁹ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance I*, p. 33.

³⁶⁰ PE I, 362.

³⁶¹ Ernst BLOCH, *Sujet-Objet...*, p. 489.

Le destin humain se dessine dès lors à partir de cette perspective : son chemin consiste en un retour à la Patrie (*Heimat*) de soi-même. La grande conclusion de Bloch sera que l'espérance est le principe qui rend possible la rencontre faustienne du *je* avec *moi-même* (*Selbstbegegnung*). Mais n'est-ce pas cela une apocatastase? Bloch semble nous faire sombrer dans l'incertitude.

Pourtant contre le christianisme et contre les philosophies bourgeoises, on est averti que ce nous sommes vraiment, ne s'est pas encore réalisé ni dans l'homme ni dans le monde³⁶². Il souffre dans l'attente de la réalisation, dans la peur de l'échec. Il ne s'agit pas de quelque chose que nous eûmes pour ensuite le perdre dans un passé lointain ; à vrai dire nous ne l'avons jamais été.

Bonheur et liberté, fin de l'aliénation ou âge dorée, terre promise et résurrection³⁶³, possibilités en latence. Patrie comme espace de l'homme qui marche dressé³⁶⁴. Fin du pas courbé. Elimination de la misère comme but de toute utopie sociale par la prise soudaine et définitive de conscience des majorités exploitées³⁶⁵. Elimination de la mort comme but de toutes les utopies médicales³⁶⁶. Mort de l'État et démocratie mystique (où il n'y a plus de gloire étatique³⁶⁷) comme utopie marxiste³⁶⁸. Transfiguration de la nature comme le propre de l'utopie technique³⁶⁹. Harmonie entre la splendeur et la simplicité comme le propre des utopies architecturales³⁷⁰. Quête du trésor caché, Eldorado, le Toison d'Or, le saint Graal, le règne du prêtre Jean, comme figure de la terre véritable et habitable³⁷¹.

Voilà que l'eschatologie blochienne comme l'eschatologie chrétienne bascule entre le retour et l'exode. Elle est *creation ex nihilo* en tant que futur extrême inconnu dont notre présent n'est que préhistoire et en même temps elle est *creatio ex vetera*. Non pas une *restitutio in integrum* mais une *renovatio omnium*³⁷².

18. Une raison apocalyptique

³⁶² PE I, p. 293.

³⁶³ PE III, p. 509.

³⁶⁴ PE II, p. 31.

³⁶⁵ PE II, p. 35.

³⁶⁶ PER II, p. 24.

³⁶⁷ PE III, p. 242.

³⁶⁸ PE II, p. 145.

³⁶⁹ PE II, p. 224.

³⁷⁰ PE II, p. 311.

³⁷¹ PE II, p. 339.

³⁷² Jürgen MOLTSMANN, *La venue de Dieu...*, p. 321.

Michaël Foessel a témoigné récemment du caractère antipolitique et antimoderne de l'apocalyptique. Survolant les textes de Hobbes, il a montré les temps modernes comme un processus de désenchantement du futur³⁷³. Son ouvrage se veut une critique de la raison apocalyptique.

La modernité selon lui, peut être comprise politiquement comme une neutralisation de l'attente du jugement dernier que libère de la sorte l'avenir. Mais, *obiter dictum*, notre hypothèse dans la première partie de ce travail a été toute autre. Nous avons soutenu avec Bultmann que cette neutralisation se réalise déjà dès les premiers temps du christianisme. Pourtant ce que nous voulons souligner est l'opposition que fait Foessel entre catastrophisme et l'idée moderne de progrès.

La *fin du monde* n'a pour lui qu'une seule acception philosophique sérieuse : être envisagée comme horizon de la *perte du monde*³⁷⁴ qui se manifeste comme acosmisme métaphysique et individualisme politique. L'histoire est possible seulement comme négation du monde.

Le *revival* de l'eschatologie a fini ainsi par identifier celle-ci à une théorie de la catastrophe. Mais notre hypothèse consiste à dire que cette équivalence est trompeuse³⁷⁵ aussi bien en philosophie qu'en théologie.

Apocalyptique comme substantif est un terme d'origine allemand. Il désigne un genre littéraire un type de littérature comme nous avons aussi montré. Réduire donc l'idée d'apocalypse à la vieille mythologie du cataclysme qui met fin à l'éon présent ne peut pas être une bonne option méthodologique.

La vie comme impératif catégorique à la Hans Jonas — dont le débat avec Bloch nous avons à tout prix essayer d'éviter ici — assigne à la politique un devoir négatif : empêcher la catastrophe et garantir une entente cordiale entre les êtres humains : s'occuper de la santé publique, de l'éducation, de gérer les ressources. Son programme s'inscrit dans une conviction qui l'anime : il faut élaborer une nouvelle éthique qui puisse être appliquée à la société technologique. Une éthique qui aille au-delà d'une métaphysique de mœurs.

Récupérer le possible. Voilà la tâche que s'impose Foessel. C'est à l'aide de la philosophie transcendantale kantienne qu'il veut le faire³⁷⁶.

³⁷³ Michaël FOESSEL (2012), *Après la fin du monde, critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, p. 37s.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 15.

³⁷⁵ Bernard MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press, p. 4 ss.

³⁷⁶ Michaël Foessel, *op. cit.*, p. 21.

Or, toute biopolitique réclame une futurologie, une planification de l'avenir qui ait pour but la préservation de la vie. Dans ce paradigme le monde ne peut être créé mais à peine préservé.

Face à cette apocalyptique de la catastrophe, notre travail veut être un plaidoyer pour l'attente heureuse (cf. Tite 2,13), impatiente du *novum*. L'idéologie du progrès a cédé de nos jours à celle du « développement durable ». Avec Jonas la préservation du futur, avec Bloch son invention.

19. Conclusions de la section

Nous n'avons pas fait un parcours diachronique du *Principe Espérance*. Étant données les dimensions de l'ouvrage, un simple calcul mathématique nous indique qu'une telle entreprise dépasserait largement les dimensions permises de notre travail. Nous avons décidé plutôt de partir à la quête du fil eschatologique que relierait l'exposé général du livre. Pour ce faire nous avons relevé les concepts saillants des idées blochiennes.

Le moment est venu d'établir un bilan général des problèmes que nous avons relevés dans notre parcours.

*

Commentant *Le Principe Espérance*, Moltmann se rend compte de l'ambivalence congénitale de tout rêve exprimé sur le plan temporaire. Ils fournissent une clé d'explication du présent à partir d'un jeu de renvois permanent entre le passé et le futur.

Futur et passé se conditionnent dans le rêve, « le souvenir des premières douleurs conduit le rêve à dépasser le présent et les rêves d'avenir ramènent le souvenir du bonheur passé ». Contre Freud, Bloch refuse de voir seulement l'élément régressif du rêve, ce qui relèverait d'une compréhension géométrique du temps. Le passé est derrière le présent et celui-ci est l'arrière-garde du futur. Mais ce schéma a explosé chez Bloch. Ses résultats sont mis en évidence partout et très à propos de sa conception de l'être humain.

L'anthropologie blochienne est, en fait, comme dit Pérez del Corral³⁷⁷, un effort archimédien de placer l'homme entre l'ontologie et l'historiosophie. Il saute de la vie quotidienne à la conscience révolutionnaire. En faisant cela, son originalité consiste donc à

³⁷⁷ Justo PÉREZ DEL CORRAL, *op. cit.*, p. 95

franchir la barrière de la psychologie non pas pour aller vers une anthropologie mais pour rejoindre la sociologie.

Néanmoins, il est difficile de définir l'homme comme « animal socialiste ». Mais Bloch se place sur un point de vue différent de celui d'Heidegger par exemple. Sa philosophie ne part pas d'une complainte de la finitude mais d'une révolte face au spectacle de la misère, la guerre et la désolation³⁷⁸.

Voilà donc un mélange tout particulier de nostalgie et d'enthousiasme, comme a qualifié Pierre Bouretz la philosophie de Bloch³⁷⁹. Nous trouvons chez lui la subsistance de deux formes de pensée : celle de l'optimisme luciférien imbibé du pathos messianique et celle du romantisme révolutionnaire comme volonté têtue de faire entrer le mal dans le bien, l'enfer dans le ciel, qui est en fait l'autre formulation de la doctrine de l'apocatastase.

*

Heidegger est peut-être le dernier grand gnostique de la philosophie. Le monde chez lui est monde abattu, pervers, irrémédiable, inauthentique. L'espace public est sale, la vie souillée. C'est une pensée éloignée de la politique, témoignant d'un intimisme petit-bourgeois avec lequel Bloch éprouve énormément du mal.

Il est clair que le « magicien de Tübingen » qui sort dans la rue en mai 68 et qui correspond avec Rudi Dutschke n'est pas le vieux ésotérique qui vit sa retraite dans son chalet de la Forêt Noire, distant de la politique pour éviter de participer de l'espace sale qui l'a condamné sur base de ses relations obscures avec le führer.

Face à la dictature du « on », la mort est la sortie, la fin de la distance qui divise dramatiquement le moi-même. Elle devient le principe particularisant par excellence qui méprise le « on » et ce que ce « on » est incapable de supporter.

L'anti-agnosticisme blochien parcourt, sinon le chemin opposé, au moins emprunte une toute autre voie. Son « S n'est pas encore P » n'est nulle part un refus du monde, mais son salut.

Si chez Bloch on trouve une eschatologie c'est parce que chez lui le lieu de la promesse se déplace. Ce n'est plus le ciel, mais la nature³⁸⁰.

Encore une fois, il nous semble que l'idée du communisme comme « naturalisation de l'homme et humanisation de la nature » qu'il reprend de Marx, tient énormément des concepts théologiques. Elle se veut avant tout comme périchorèse de l'être humain avec le monde.

³⁷⁸Pierre BOURETZ, *op. cit.*, p. 575.

³⁷⁹Pierre BOURETZ, *op. cit.*, p. 564.

³⁸⁰ PE II, p. 282.

La périchorèse en effet fait partie des grandes formulations patristiques³⁸¹ du dogme trinitaire. Le terme, qui date de Grégoire de Nascianze et surtout de Jean Damascène, indique l'immanence mutuelle du Père, du Fils et du Saint Esprit.

Comme dans le cas de l'apocatastase, l'histoire de son développement théologique est richissime, de même que sa réception médiévale qui opposa les théologies de Thomas et celle de Bonaventure. Parlons-en brièvement³⁸².

Bonaventure traduit le mot grec comme *circuminessio* (*Itinerarium mentis in Deum*, VI,2) ; tandis que Thomas de son côté, parle de *circuminsessio* (*Suma Theologica*, I, q42). Le deuxième terme fait référence à une inhabitation mutuelle à caractère statique (*circum* : autour ; *insidere* : s'asseoir). La *circuminessio* des franciscains (*circum* et *incidere* : avancer) met en évidence le côté dynamique de la mutuelle compénétration entre les hypostases trinitaires.

La théologie trinitaire voulait avec ces concepts expliquer la riche relation qu'il y a entre les personnes divines. Il est clair que le *courant chaud* de Bonaventure et de l'école franciscaine était équipé d'atouts qui convenaient mieux au dogme selon lequel trois personnes ne sont qu'un seul Dieu. Mais qui va bien au-delà de cela. En effet, la deuxième de ces trois personnes est aussi homme, dont la nature terrestre est parfaitement unie et en accord avec sa nature divine. Et l'*homousios* qui en résulte à son tour est un avec son corps mystique, l'Église³⁸³.

Dans l'absence de Dieu, mais tout de même déplaçant ce schéma à la terre, l'eschatologie blochienne se résout donc comme *périchorèse* homme-nature. Or, une telle idée n'est nulle part présente dans l'eschatologie chrétienne.

Il y a certes une harmonie parfaite entre homme et nature qui revient à l'état originel de paix et alliance avec l'être humain en même temps qu'elle est traversée par une nouvelle *shekhinah* ou présence de Dieu, qui cesse d'être véhiculée par le temple ou l'institution religieuse (destruction de l'État) mais « en esprit et vérité » (Jn 4,23 ; démocratie mystique). On ne parle jamais d'identité. L'homme reste homme et la nature reste nature. Seul Dieu est tout en tous (cf. 1 Co 15,28).

Par contre la dissolution immanente de l'eschatologie chez Bloch, le transcender sans transcendance³⁸⁴, peut se comprendre non seulement comme harmonie mais comme identité, consubstantialité de l'homme avec soi-même, de l'individu avec la société et de l'humanité

³⁸¹ Pour une étude approfondie, voir, Emmanuel DURAND (2005), *La Périchorèse des personnes divines, Immanence mutuelle, Réciprocité et communion*, Paris, Cerf.

³⁸² Nous suivons en général: Piero CODA (2000), *Dios uno y trino, Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, tr. es. par Alfonso García Ortiz, Salamanca, Secretariado Trinitario.

³⁸³ Augustin RAMAZZANI BISHWENDE (2008), *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation, Tome II, De la déconstruction à la réception de Vatican II*, Paris, L'Harmattan, p. 78.

³⁸⁴ PE I, 183.

avec la nature³⁸⁵. C'est cela la seule manière de dépasser le problème insurmontable de la mort. Comme dit Pierre Bouretz, à la différence d'Heidegger et du nihilisme,

sans nier dans la mort l'anéantissement de l'individu, Ernst Bloch refuserait de voir en elle la source de tout sens ou de tout non-sens : à la différence d'une philosophie occidentale qui opposait une déception essentielle du temps comme expérience du non-être à l'idée d'éternité³⁸⁶.

Malgré ce qui a été dit, le gnosticisme hante quand même la philosophie de Bloch. Les hérétiques envers lesquels notre auteur éprouve tant d'enthousiasme — Marcion, Joachim, Thomas Münzer — selon l'observation aigüe de Moltmann sont tous des encratites, c'est-à-dire, des exaltés qui méprisaient le corps et l'ici-bas³⁸⁷.

*

« L'homme c'est quelque chose qui reste à découvrir³⁸⁸ ». Ou comme dit West, le *telos* est le radical vainqueur sur l'*arché*, l'*oméga* sur l'*alpha*³⁸⁹. Voilà la religion de Bloch.

Son athéisme particulier est avant tout rébellion contre la croyance réactionnaire³⁹⁰ qui légitime l'ordre politique, économique et social injuste, qui bénit et régleme de la sorte la domination du Seigneur de ce monde.

Alors il nous laisse entendre à nouveau la question d'Anselme. Mais son « *cur Deus homo?* » matérialiste n'est possible que dans le christianisme grâce au dogme de l'incarnation³⁹¹. Sans la religion chrétienne pas de marxisme possible, de même que sans athéisme, point de messianisme³⁹².

L'absolue transcendance de Dieu ne peut être que velléités de philosophes et théologiens, contestées aussitôt par Jésus, bambin qui cri et jeune homme qui mange, boit, fête et meurs sous les pouvoirs oppresseurs.

Tout est légende, sauf le Royaume en tant qu'utopie religieuse par excellence, visant, ô paradoxe, l'élimination même de Dieu³⁹³, le surpassement définitif de la forme culturelle et liturgique de la foi.

³⁸⁵ Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, tr. fr. par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf, p. 378.

³⁸⁶ Pierre BOURETZ, *op. cit.*, p. 575.

³⁸⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance...*, p. 389.

³⁸⁸ Ernst BLOCH, *Traces*, p. 25.

³⁸⁹ *Telosis radically triumphant over arche, Omega over Alpha*. Thomas WEST, *op. cit.*, p. 106.

³⁹⁰ Jürgen MOLTSMANN (1979). *In dialogo con Ernst Bloch*, p. 71.

³⁹¹ PE III, 411.

³⁹² PE III, 312.

³⁹³ PE III, 310.

Mais la légende n'est pas digne de mépris. Elle corrige le réel où nous nous trouvons³⁹⁴ parce qu'elle le trouve inadéquat et fade. Elle peut certes paralyser les forces révolutionnaires et alors elle devient opium du peuple ; mais elle peut aussi exciter la rébellion. C'est alors qu'elle est force de libération.

Bloch a donc réduit la religion à l'élément messianique, comme ce qu'elle a de plus authentique³⁹⁵.

*

Un des aspects les plus importants de la pensée de notre auteur est sa conception discontinue-intensive du temps³⁹⁶.

Mais cette façon de penser brise non seulement la conception linéaire, mais en même temps jette par terre la vision téléologique *ad eternum* de l'idéologie du progrès de la philosophie du XIXème siècle.

Ce qui se cache pour Bloch derrière l'idée de progrès est que la croyance bourgeoise dans l'éternité des affaires qui se renouvellent incessamment, tombent et aussitôt se relèvent³⁹⁷ (une prophétie négative de la théorie de la fin de l'histoire ? Ça en a l'air).

L'*eschaton* de notre philosophe comme *Selbstbegegnung*, rencontre avec soi-même arrache l'histoire de l'ennui où sombre suivant le téléologisme bourgeois du progrès fondé à son tour comme dit Metz, sur le mythe de la rationalité planificatrice³⁹⁸.

Sans eschatologie, sans un oméga vers où être toujours tourné, le spleen du plaisir pluraliste semble être le destin du capitalisme, alors que l'ennui de la pensée monolithique et de l'oppression détruisent le socialisme³⁹⁹.

Face à cela, Bloch oppose sa vision élastique du temps où passé, présent, futur ne sont plus trois enceintes isolées, en une relation qui va au-delà de la simple association mentale des faits.

³⁹⁴ Ernst BLOCH, *Traces*, p. 44.

³⁹⁵ PE III, 313.

³⁹⁶ Vincenzo SCALONI, "La concezione del tempo nella filosofia di Ernst Bloch e le fonti idealistiche: Kant, Hegel, Schelling", in: *Rivista di storia della filosofia*.N° 2, 2004, p. 483.

³⁹⁷ PE III, p. 264.

³⁹⁸ Johann Baptist METZ, "Was will die „Politische Theologie“? (1969)", *Inop. cit.*, p. 70.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 79.

CONCLUSION

Peut-être que l'utopie concrète n'est pas si concrète que Bloch le pense, récrimine Habermas à notre auteur⁴⁰⁰.

On a toujours le droit de se demander si ce qui a été dit dans les pages précédentes sert à quelque chose et si l'on peut envisager sa réalisation. Car l'espérance peut être frustrée. Plus encore, l'homme nouveau du communisme dont Bloch nous parle, on n'est même pas sur s'il continue à être un homme.

Il est bien possible de douter comme dit Gerardo Cunico que les forces humaines suffiront à construire le royaume eschatologique, la patrie de l'identité. Cependant il est impossible d'y renoncer. On peut douter d'un au-delà dans le ciel, d'une vie éternelle auprès de Dieu, mais il est impossible d'abandonner la croyance en un monde différent⁴⁰¹. La vie est rêve, dit Calderon, rêve de vie meilleure.

Mais nous sommes des gens sages et bien portants. Face au délire chiliastique de Bloch on soupire et s'attendrit. Pas plus.

Pourtant le rêve retourne ponctuellement, déguisé. Vient, arrive toujours, comme dans le poème de Tagore. Il faut l'adapter. Il s'adapte lui-même.

Point de *perichorèse* homme-nature, donc. Mais l'utopie minimale, voilà le projet autour duquel nous pouvons nous mettre d'accord.

Qu'est-ce que c'est que cette utopie minimale ? Leonardo Boff en parle. Il s'agit du minimum éthique contre la perversité des inconvenances du marché tyran.

Voici que l'espérance continue à être présente dans les résistants. Elle brille de rayons dorés chez les vaincus de l'histoire, les apocalypticiens qui n'ont rien sauf l'espoir les garantissant que quelque chose de bon sortira enfin un jour — l'an prochain à Jérusalem — de la réalité odieuse.

Pour le vaincu l'utopie minimale est celle-ci : le rêve qu'un jour on aura tous de quoi manger et où loger. Et si nous tombons malades, nous pourrons nous faire soigner par un médecin. Et nos enfants auront une école où aller. Et même vendredi, nous aurons tous le

⁴⁰⁰ Jürgen HABERMAS, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁰¹ Gerardo CUNICO (1976), *Essere come utopia, I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Firenze, Felice Le Monnier, p. 210.

temps et le droit de partager une boisson avec les amis. Et quand nous serons vieux on ne nous laissera pas mourir de faim⁴⁰².

L'eschatologique ne peut pas être une anti-création⁴⁰³ de même que la révolution n'est pas un ajustement de comptes⁴⁰⁴.

Bloch semble pourtant nous laisser plonger dans l'aporie du *novum* et *veterum* de ce qui reste et de ce qui est définitivement dépassé. Sa philosophie réclame, en quelque sorte, à être continuée. Elle tend de l'espérance à l'amour. De l'espoir ardent de Müntzer et Joachim, à la croix évitée, qui en est son envers⁴⁰⁵. Sans une philosophie de l'amour, l'espérance se heurte au désespoir de l'échec et ne peut jamais comprendre la souffrance.

La verdad es la esperanza.

Antonio Machado.

BIBLIOGRAPHIE

⁴⁰² "A fonte da esperança se encontra nas próprias vítimas. A esperança é a única coisa que lhes sobra, esperança de que, por adversa que seja a realidade, alguma coisa boa vai sair dela. Elas são portadoras da utopia mínima de que, um dia, todos vão poder comer, morar, ir ao médico quando doentes, mandar os filhos para a escola e tomar sua cervejinha com os amigos na sexta-feira à tarde e, quem sabe, ter uma aposentadoria que os deixe tranquilos." Leonardo BOFF, "De onde tirar esperança?" article de journal du 19 novembre 2004. Disponible sur le site web de l'auteur: <http://www.leonardoboff.com/>

⁴⁰³ Jean GREISCH (2002), *Le buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion, Tome I, Héritages et héritiers du XIXème siècle*, Paris, Cerf, p. 611.

⁴⁰⁴ PE I, 57.

⁴⁰⁵ Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 11.

Ouvrages cités par ordre d'apparition

Miguel DE CERVANTES (2011), *Don Quijote de La Mancha*, Madrid, Espasa.

Eça DE QUEIRÓS (2010), *Os maias*, Lisboa, Texto, p. 617.

Octavio PAZ (1969). *Cuadrivio, Darío, López Velarde, Pessoa, Cernuda*, México, Joaquín Mortiz.

Sigmund FREUD (2011a), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Tr. fr. par Janine Altounian et al., Paris, Presses Universitaires de France

Sigmund FREUD (2011b), *L'avenir d'une illusion*, tr. fr. par Dorian Astor, Paris, Flammarion.

Ludwig FEUERBACH (1991), *Pensées sur la mort et l'immortalité*, Paris, Éditions du Cerf.

Karl MARX et Friedrich ENGELS (1982), *L'idéologie allemande, Œuvres III, Philosophie*, Paris, Gallimard.

Karl MARX (c1994), *Ecrits de jeunesse, Critique du droit politique hégélien, manuscrit de 1842-1843, Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844 / Karl Marx. Suivis d'Esquisse d'une critique de l'économie politique (1843-1844) par Friedrich Engels*, tr. fr. par Kostas Papaioannou, Paris, Quai Voltaire.

Karl MANNHEIM (2006), *Idéologie et utopie*, tr. fr. par Jean-Luc Evard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

André VAUCHEZ (dir.) et al., *L'attente des temps nouveaux, eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Âge au XXe siècle*. Turnhout, Brepols.

John J. COLLINS Éd. (2000), *The Encyclopedia of Apocalypticism, Volume I, The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York, Continuum.

Jürgen MOLTSMANN (2000), *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, tr. fr. par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf.

Mircea ELIADE (1969), *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard.

Hans BLUMENBERG (1997), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

José Antonio SAYÉS (2011), *Escatología*, Madrid, Palabra.

Luis María ARMENDÁRIZ (2003), "El nuevo rostro de la escatología cristiana", in, Cuadernos de teología Deusto, num 27, Bilbao, Universidad de Deusto.

Jacob TAUBES (2010), *Escatología occidental*, tr. es. par Carola Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Emilio BRITO (2010), *Philosophie moderne et christianisme*, Louvain, Peeters.

Karl LÖWITH (2007), *Samtliche Schriften 2, Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, J.B. Metzler.

Paul HAZARD (1961), *La crise de la conscience européenne, (1680-1715)*, Paris, Gallimard.

Andrés TORNOS (1989), *Escatología*, Madrid, UPCM.

Bernard SESBOÜÉ, sj et Christoph THEOBALD, sj (1996), *Histoire des dogmes, Tome IV, La parole du salut*, Lonrai, Desclée.

Gustav Adolf BERNRATH et al. (1998), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht.

José Luis ILLANES et Josep Ignasi SARANYANA (1995), *Historia de la teología*, Madrid, BAC.

Evangelista VILANOVA (1992), *Historia de la teología cristiana, III, Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona, Herder.

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Giuseppe ANGELINI et al. (2001), *Storia della Teologia, IV, Età moderna*, Casale Monferrato, Piemme.

Bernard PLONGERON (1973), *Théologie et politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Librairie Droz.

Florian NICODÈME (2011), *Des adieux qui n'en finissent pas: pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XXème siècle (Löwith, Koselleck)*, in *Penser l'histoire, De Karl Marx au siècle des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat.

Ignacio ESCRIBANO-ALBERCA (1987), *Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV, Faszikel 7d, Eschatologie, Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg im Breisgau, Herder.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion, Troisième partie, La religion accomplie*, tr. fr. par Pierre Garniron, Ed. de Walter Jaeschke.

Jean-Yves LACOSTE et al. (2009), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil.

Albert SCHWEITZER (1901), *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis: eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen, Mohr.

Adolf VON HARNACK (1993), *Histoire des dogmes*, Tr. fr. par Eugène Choisy, Paris, Cerf.

David Friedrich STRAUSS (1969), *Das Leben Jesu, I*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Rudolf BULTMANN (1965), *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr.
- Giacomo CANOBBIO et Mario FINI, Introduction, in Associazione Teologica Italiana (1995), *L'escatologia contemporanea, Problema e prospettive*, Padova, Edizione Messagero.
- Karl RAHNER (1967), *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer*, in *Schriften zur Theologie, Band IV, Neuere Schriften*.
- René BARJAVEL (2012), *La nuit des temps*, Paris, Presses pocket.
- Fernando VALLEJO (2013), *Los días azules*, Bogotá, Planeta.
- Jorge Luis BORGES (1999), *Obras Completas, Vol.2*, Barcelona, Emecé.
- Charles BAUDELAIRE (1964), *L'art romantique ; suivi de Fusées, mon cœur mis à nu et Pauvre Belgique*, Paris, Julliard.
- Miguel DE UNAMUNO Y JUGO (1967), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Espasa Calpe.
- Walter BENJAMIN, *Œuvres III*, tr. fr. par Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000.
- Rudolf Bultmann, *Histoire et eschatologie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959.
- Mircea ELIADE (1963), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- Hésiode (1977), *Théogonie ; Les travaux et les jours ; Le bouclier*, tr. fr. par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres.
- Mircea ELIADE (1969), *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard.
- Nouveau Testament, interlinéaire grec/français avec, en regard, le texte de la traduction œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, par Maurice Carrez, Swindon, Alliance Biblique Universelle.
- Biblia Sacra Vulgata, iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Carl SCHMITT, *Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, tr. fr. par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaires de France.
- Karl MARX (1968), *La question juive*, traduction anonyme, Paris, Union Générale d'Éditions.
- Pascal BRUCKNER (2002), *L'euphorie perpétuelle*, Paris, Bernard Grasset.
- Patrick DE LAUBIER (1998), *L'eschatologie*, Paris, PUF.

Cándido POZO (2002), “*El Señor está cerca, Eschaton e historia*”, in *Escatología y vida cristiana*, XXII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, tr. fr. par Alain Renaut, Paris, Aubier.

MOLTMANN, Jürgen (2000), *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf.

Jean-Pierre FAYE (2012), *Paul de Tarse et les Juifs, La libération de l'esclavage*, Paris, Germina.

Hans Urs VON BALTHASAR (1988), *L'enfer: une question*, tr. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Desclée de Brouwer.

Jean-Paul SARTRE (1938), *La nausée*, Paris, Gallimard.

Ernst BLOCH, *El principio Esperanza I, II, III* (2007), tr. es. par Felipe González Vicén, Madrid, Trotta.

Karl MARX et Friedrich ENGELS. *L'idéologie allemande. Précédé de Karl Marx Thèses sur Feuerbach*, tr. fr. par Henri Auger et al. Paris, Éditions Sociales.

Sören KIERKEGAARG (1935), *Le concept de l'angoisse*, Paris, Gallimard.

Jacob TAUBES (2008), *Del culto a la cultura, Elementos para una crítica de la razón histórica*, tr. es. par Silvia Villegas, Buenos Aires, Katz editores.

Paul RICOEUR (1960), *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*, Paris, Aubier.

Johannes FRIED (2004), *Les fruits de l'apocalypse, Origines de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*, tr. fr. par Denise Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Ernst BLOCH (1976), *Gesamtausgabe, 2. Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 179.

Johann Baptist METZ (1997), *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz, Matthias-Grünwald.

Pedro LAÍN ENTRALGO, *L'attente et l'espérance, Histoire et théorie de l'espérance humaine*, tr. fr. par Robert Disse, Paris, Desclée de Brouwer.

Juan ALFARO (1988), *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme.

Ernst BLOCH (1991), *Le principe espérance, Tome III, Partie V, Les images souhaits de l'Instant exaucé*, tr. fr. par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard.

Ernst BLOCH (1976), *Le principe espérance, Tome I, Parties I, II, III*. tr. fr. par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard.

Lucien SÈVE (1980), *Une introduction à la philosophie marxiste, Suivi d'un vocabulaire philosophique*, Paris, Éditions Sociales.

Ludwig FEUERBACH (1968), *L'essence du christianisme*, tr. fr. par Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard.

Karl LÖWITH (1969), *De Hegel à Nietzsche*, tr. fr. par Rémi Laureillard, Paris, Gallimard.

Marc RICHIR (1976), *Au-delà du renversement copernicien, La question de la phénoménologie et son fondement*, La Haye, Martinus-Nijhoff.

Karl MARX (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, tr. fr. par Franck Fischbach, Paris, Vrin.

Ángel PRIOR OLMOS (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Ernst BLOCH (1963), *Verfremdungen I*, Frankfurt, Suhrkamp.

Michel VADÉE (1998), *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan.

Karl MARX (1965), *Œuvres, I.Économie*. Paris, Gallimard.

Karl MARX (1982), *Œuvres, III, Philosophie*, Paris, Gallimard.

Giacomo MARRAMAIO (1994), *Cielo e terra, Genealogia della secolarizzazione*, Bari, Laterza.

Jean-Claude MONOD (2002), *La querelle de la sécularisation, Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin.

Fernando CATROGA (2006), *Deuses e Césares, Secularização, Laicidade e Religião Civil, Uma perspectiva histórica*, Coimbra, Edições Almedina.

Carl SCHMITT (1988), *Théologie politique, 1922, 1969*, tr. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard.

Blumenberg, Hans (1999), *La légitimité des temps modernes*. tr. fr. par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler. Gallimard, Paris.

Claude LEFORT (1978), *Les formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard.

Jürgen MOLTSMANN (2007), *Ernst Bloch, Saggio*, tr. it. par Cosimo Cerardi, Bari, Acquaviva.

Claude LEFORT (1986), *Essais sur le politique, XIXème – XXème siècles*, Paris, Seuil.

Catherine PIRON-AUDARD (1976), « *Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch* », in *Utopie et marxisme selon Ernst Bloch, Un système de l'inconstructible, Hommages à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire publiés sous la direction de Gérard Raulet*, Paris, Payot, p. 109.

Ernst BLOCH (1968), *Traces*, tr. fr. par Pierre Quillet et Hans Hildebrand.

Stéphane HABER (2007), *L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bernard LEFORT (2005), *Sartre, réveille-toi, ils sont devenus mous !* Paris, Ramsay.

Ernst BLOCH (1962), *Gesamtausgabe Band 4. Erbschaft dieser Zeit*, Francfort, Suhrkamp.

Ernst BLOCH (1972), *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt, Suhrkamp.

A.FRAGIO et D. GIORDANO, éd. (2010), *Hans Blumenberg, Nuovi paradigmi d'analisi*, Rome, Aracne.

Josefa ROS VELASCO, *La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg*, in *Res Publica*, 24, 2010.

Hannah ARENDT (2012), *L'humaine condition*, tr. fr. par Georges Fradier, Paris, Gallimard.

Sousa DIAS (2011), *Grandeza de Marx, Por uma política do impossível*, Lisbonne, Assírio&Alvim.

Jürgen MOLTSMANN (1973), *L'espérance et l'action, Traduction historique et politique de l'Évangile*, tr. fr. par Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Seuil.

Ernst BLOCH. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Cambiar el mundo hasta su reconocimiento. Entrevista con Ernst Bloch*, tr. es. par Francisca Mogorrón Casamayor et Manuel Vasco Jiménez, in *Revista Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura*, N° 146-147, 1993.

Thomas H. WEST (1991), *Ultimate Hope Without God, The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*, New York, Peter Lang.

Ernst BLOCH (2011), *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance*, tr. fr. par Lucien Pelletier, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme.

Ernst BLOCH (1977), *L'esprit de l'utopie*, tr. fr. par Anne-Marie Lang, Paris, Gallimard.

Ernst BLOCH (1975), *Thomas Münzer théologien de la révolution*, tr. fr. par Maurice de Gandillac, Paris, Union Générale d'Éditions.

Arno MÜNSTER (2001), *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, Une biographie*, Paris, Kimé.

Colloque international (1986), *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*, Arles, Actes Sud.

Gershom SCHOLEM (1981), *Walter Benjamin: histoire d'une amitié*, tr. fr. par Paul Kessler, Paris, Calmann-Lévy.

Ernst BLOCH (2011), *Mémorial pour Else Bloch-von Stritzky*, tr. fr. par Lucien Pelletier, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Ernst BLOCH (1978), *Héritage de ce temps*, tr. fr. par Jean Lacoste, Paris, Payot.

Ernst BLOCH (1977), *Sujet-objet: éclaircissements sur Hegel*, tr. fr. par Maurice de Gandillac. Paris, Gallimard

Ernst BLOCH (1976), *Droit naturel et dignité humaine*, tr. fr. par Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot.

Manuel UREÑA PASTOR (1986). *Ernst Bloch, ¿un futuro sin Dios ?*, Madrid, BAC.

Arno MÜNSTER (2011), *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, Paris, Le bord de l'eau.

Arno MÜNSTER (1997), *Le principe dialogique, de la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective, essais sur M. Buber, E. Lévinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Paris, Kimé.

Arno MÜNSTER (1989), *Ernst Bloch, messianisme et utopie: introduction à une phénoménologie de la conscience anticipante*, Paris, PUF.

Arno MÜNSTER (c1985), *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier-Montaigne.

Michael LÖWY (2011), *Rédemption et utopie, Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, Paris, Éditions du Sandre.

Pierre BOURETZ (2003), *Témoins du futur, philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard.

Ernst BLOCH (2010), *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance* tr. fr. par Lucien Pelletier, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Silvia MARKUN (2010), *System und Fragment / Hans Heinz Holz, Ernst Bloch*, Halle, Projekte-Verlag Cornelius.

Achim KESSLER (2006), *Ernst Blochs Ästhetik: Fragment, Montage, Metapher*, Königshausen & Neumann

Beat DIETSCHY, Doris ZEILINGER et Rainer ZIMMERMANN (Éditeurs), *Bloch-Wörterbuch, Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin, De Gruyter.

Anna CZAJKA (2003), *Tracce dell'umano, Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Reggio Emilia, Diabasis.

Patrizia CIPOLLETTA (2004), *Ereditare e sperare, Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, Milan, Mimesis.

Diego FUSARO (2005), *Filosofia e speranza, Ernst Bloch e Karl Loeblich con interpreti di Marx*, Saonara: Il prato.

Micaela LATINI (2006), *Il possibile e il marginale, Saggio su Ernst Bloch*, Milan, Mimesis.

Mauro FARNESE (2009), *La politica e l'immagine, Saggio su Ernst Bloch*, Padoue, Quodlibet.

Daria DIBITONTO (2010), *Luce, oscurità e colore del desiderio, Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, Milan, Mimesis.

Josep Manuel UDINA I COBO (1985), "Ernst Bloch, entre nosaltres, Butlletí bibliogràfic (I), Presència de Bloch (1885-1977) entre nosaltres en el centenari del seu naixement", in *Enrahonar*, 12, 1985, 55-70.

Luis MARTÍNEZ ANDRADE (2011), *Religión sin redención, contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, Zacatecas: Ediciones de Medianoche.

Esteban KROTZ, "Introducción a Ernst Bloch, (A 125 años de su nacimiento)" in *En-claves del pensamiento*, V,10, juillet-décembre 2011.

Justo PÉREZ DEL CORRAL (1977), *Marxismo cálido: Ernst Bloch*, Madrid, Mañana editorial.

José GÓMEZ CAFFARENA et al. (1979), *En favor de Ernst Bloch*, Madrid, Taurus.

José Antonio GIMBERNAT (1983), *Ernst Bloch: utopía y esperanza*. Madrid, Cátedra.

Javier OROZ ESCURRA (1989), *La última esperanza, en torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones*. Deusto, Universidad de Deusto Editores.

Juan José TAMAYO ACOSTA (1992), *Religión y esperanza en el pensamiento de Ernst Bloch*, Navarra, Verbo Divino.

Francisco SERRA GIMÉNEZ (1998), *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Madrid, Trotta.

Vicente RAMOS CENTENO (1993), *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Madrid, Endymion.

Miguel VEDDA et al. (2007), *Ernst Bloch, Tendencias y latencias de un pensamiento*, Buenos Aires, Herramienta ediciones.

Luis MARTÍNEZ ANDRADE, José Manuel MENESES et al. (2012), *Esperanza y utopía. Ernst Bloch desde América Latina*, Zacatecas, Taberna librería editores.

Mónica ALVES DIAS (1995), *Spes Aude ou o desafio da esperança, Uma releitura do paradigma utópico de Ernst Bloch à luz do nosso tempo*, Lisbonne, Faculdade de letras da Universidade de Lisboa;

Antonio Bartoloméu JÁCOMO FERREIRA (2000), *Cristianismo no ateísmo, Implicações filosófico-teológicas no pensamento de Ernst Bloch*, Salamanca, Kadmos.

André NEHER, « *Le pèlerin de l'espérance, Ernst Bloch* », In *Bloch Almanach*, 4, 1984, pp. 87-95.

Claude LEFORT (1999), *Lacomplication. Retour sur le communisme* Paris, Fayard.

Vicente RAMOS CENTENO. “*En el quincuagésimo aniversario de El principio esperanza (lo permanente de Bloch)*”, in *Diálogo Filosófico* 63, 2005.

Michel CONTAT, *Sartre, «ce grand vivant»*, in *Le Monde*, 21 Janvier 2000.

Joan-Carles MÈLICH, *Recensió, Ernst BLOCH (1993)*, « *La razón utópica, una enciclopedia de los deseos y los sueños diurnos transfiguradores de la historia* », *Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura*, N° 146-147, Barcelona, in *Enrahonar* 22, 1994.

Lluís DUCH, “*Ernst Bloch, un heterodoxo del siglo XX*”, in *Ars Brevis*, nº 17, 2011.

Jostein GAARDER (1995), *Le monde de Sophie, roman sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. par Hélène Hervieu, Paris, Seuil.

Immanuel KANT. AA III, Kritik der reinen Vernunft.

Immanuel KANT. AA IX, Immanuel Kant's Logik Ein.

Guy BOUCHARD. « *Marx, Bloch et l'utopie* », in *Philosophiques*, vol. 10, nº 2, 1983, p. 265-288

Jürgen HABERMAS (1974), « *Un Schelling marxiste* ». In *Profils philosophiques et politiques*, tr. fr. par Françoise Dastur, Paris, Gallimard.

Ernst BLOCH, *Tübinger Enleitung in die Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp.

George ORWELL (2004), *1984*, Paris, Gallimard.

Aldous HUXLEY (1977), *Le meilleur des mondes*, tr. fr. par Jules Castier. Paris, Plon.

Justo PÉREZ DEL CORRAL (1977), *El marxismo cálido: Ernst Bloch*, Madrid, Mañana Editorial.

Stefano ZECCHI (2008), *Utopia e speranza nel comunismo, La prospettiva di Bloch*, Turin, Ananke.

Jean GREISCH (2002), *Le buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion, Tome I, Héritages et héritiers du XIXème siècle*, Paris, Cerf.

Ernst BLOCH (2005), *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, tr. fr. par Claude Maillard, Paris, Premières Pierres.

Jürgen MOLTSMANN (1988), *Dieu dans la Création, Traité écologique de la Création*, Paris, Cerf.

Jürgen MOLTSMANN (1979), *In dialogo con Ernst Bloch*, Brescia, Quiriniana.

Luigi MAGNELLI (1987), *Filosofia come speranza, Riflessioni sul pensiero di Ernst Bloch*, Roma, Urbaniana University Press.

Jürgen MOLTSMANN (1973), *L'espérance en action, Traduction historique et politique de l'Évangile*, Paris, Seuil, p. 43.

John R. SACHS, SJ, « *Apocatastasis in Patristic Theology* », in *Theological Studies*, 54, 1993.

H. Crouzel. « *L'apocatastase chez Origène* », in *Origeniana Quarta*, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck, 2-6 September 1985, Innsbruck-Wien: Lothar Lies.

Michaël FOESSEL (2012), *Après la fin du monde, critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil.

Emmanuel DURAND (2005), *La Périchorèse des personnes divines, Immanence mutuelle, Réciprocité et communion*, Paris, Cerf.

Piero CODA (2000), *Dios uno y trino, Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, tr. es. par Alfonso García Ortiz, Salamanca, Secretariado Trinitario.

Augustin RAMAZZANI BISHWENDE (2008), *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation, Tome II, De la déconstruction à la réception de Vatican II*, Paris, L'Harmattan.

Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, tr. fr. par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf.

Vicenzo SCALONI, “*La concezione del tempo nella filosofia di Ernst Bloch e le fonti idealistiche: Kant, Hegel, Schelling*”, in: *Rivista di storia della filosofia*.N° 2, 2004.

Gerardo CUNICO (1976), *Essere come utopia, I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Firenze, Felice Le Monnier.

Leonardo BOFF, “De onde tirar esperança?”, article de journal du 19 novembre 2004.
Disponible sur le site web de l’auteur: <http://www.leonardoboff.com/>