

Article

« Libération et salut d'après Ernst Bloch (II) »

Lucien Pelletier

Laval théologique et philosophique, vol. 41, n° 3, 1985, p. 417-431.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/400197ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

LIBÉRATION ET SALUT D'APRÈS ERNST BLOCH (II)

Lucien PELLETIER

RÉSUMÉ — Après avoir cerné dans la première partie de l'article la visée eschatologique du salut que Bloch hérite du judéo-christianisme, l'auteur montre comment celle-ci s'intègre à l'ensemble du système blochien : elle y ordonne tous les contenus à l'Ultimum, et se mue en problème du Tout à l'occasion du passage à la praxis de libération. Mais en même temps, ce passage révèle le caractère de postulat de la possibilité du salut. Cette découverte de la foi blochienne amène à considérer la bilatéralité de la relation libération-salut. Enfin, une critique de Bloch est formulée, pour libérer un espace où la théologie puisse prendre pied.

DEUXIÈME PARTIE : BILATÉRALITÉ DE LA RELATION ENTRE LIBÉRATION ET SALUT

Selon Bloch, la religion biblique constitue dans l'histoire de l'humanité le moment où l'espérance est donnée en totalité au monde. De Moïse à Jésus-Christ, on assiste à une radicalisation sans précédent de la conscience utopique, de la notion symbolique du salut. Mais cette nouveauté est occultée par les pouvoirs oppresseurs, qui lui substituent une transcendance écrasante. Le véritable esprit du judéo-christianisme doit être retrouvé au moyen d'une herméneutique qui, sécularisant son objet, en montre la poussée dialectique, c'est-à-dire réelle et révolutionnaire. L'histoire biblique, ainsi, retrouve ses racines concrètes, celles d'une libération sans cesse reprise à toutes les époques, et par laquelle seule la visée ultime a pu se radicaliser. C'est ce même processus qui ressurgit avec Thomas Münzer, et qui se prolonge jusqu'à nos jours. Voilà ce qui a été analysé jusqu'ici.

Mais le paroxysme eschatologique ainsi atteint et sans cesse ranimé dans l'histoire des opprimés a l'effet réciproque de légitimer le combat du juste et, lorsque correctement perçu, d'en être la source intarissable, de jouer autrement dit le rôle d'instance critique, celle qui n'a de cesse que ne soit définitivement accompli l'exode hors de l'exode, l'entrée en terre de repos. Nous avons terminé la première partie de cet article en indiquant le prolongement nécessaire des catégories de salut dans une dialectique de libération. Voilà ce qu'il reste à examiner.

Dans une première partie, nous verrons à quelle condition, par quelle médiation, la religion devient concrète, dialectique. Dès lors, elle pourrait sembler avoir terminé sa tâche ; mais c'est au contraire là même qu'elle se montre la plus indispensable, comme fondement du principe Espérance. Dans la troisième partie, nous tenterons de discerner les conséquences de ce renversement, en relation avec notre thématique ; enfin, une brève critique sera proposée.

I. LA MÉTA-RELIGION DANS LE SYSTÈME

La question de la dialectisation de la sphère religieuse est intimement liée à celle de son rôle propre, considérable, au sein du système blochien. La méta-religion y constitue « le lieu ultime où se décide l'ordonnement même des sphères. Ce lieu... est celui de l'*eschaton* ; pensée mythique, mais également eschatologique, c'est de lui qu'il est question dans l'Apocalypse » (*EM*, 171)¹. En d'autres termes, c'est dans la sphère religieuse que tous les autres domaines — éthique, art, philosophie, nature — trouvent leur *ultimum*. Dire qu'avec la méta-religion apparaît la conscience eschatologique totale signifie que cette méta-religion constitue le point le plus avancé auquel, conceptuellement mais aussi pratiquement, les autres sphères peuvent atteindre. Le pré-apparaître symbolisé de la religion vise une fin du monde. Puisque le monde « ne s'est pas amélioré depuis la venue du Fils de l'homme » et que les choses y « tournent toujours autrement qu'on le voudrait » (*EM*, 203), la sphère religieuse constitue donc une instance critique qui prévient l'arrêt prématuré de la lutte pour le salut. « Les symboles du messianisme chrétien » étant encore voilés, n'étant « encore en rien remplis d'une présence réelle » (*EM*, 203), entretiennent l'insatisfaction ; nous n'aurons de cesse d'avoir trouvé un Canaan dont nul exode ne fera plus sortir.

L'espérance concrète ne parviendra à son aboutissement que lorsque toutes les sphères auront été parcourues. Celle de la religion, bien qu'occupant une place centrale, demeure quand même historiquement limitée. Elle pousse au dépassement par son pré-apparaître, mais elle n'est pas le dépassement comme tel ; après elle, le système n'a pas encore culminé². L'espérance y trouve sa totalité, mais non pas son contenu absolu. Les religions constituent chacune un mode du *totum* utopique, et c'est d'ailleurs à ce titre qu'elles peuvent être considérées comme religions. Le *totum* est par suite tenté de s'y identifier, puisqu'en elles pré-apparaît le Tout Autre. Mais il pré-apparaît *symboliquement*. Or, le symbole « est tentative de passage de la comparaison à l'équation, autrement dit tentative d'identité de son intériorité et de son extériorité » (*PE*, 215). Il n'est donc pas aboutissement. Le symbole religieux renvoie à son propre dépassement, assigne comme projet que le Tout Autre, « eu égard à la métamorphose anthropomorphe (*l'érection du royaume*), ne signifie plus tout

1. Rappel des abréviations en usage dans cet article : *AC* = *L'athéisme dans le christianisme* ; *EM* = *Experimentum Mundi* ; *MO* = *Man on His Own* ; *PE* = *Le Principe Espérance*, tome I ; *SO* = *Sujet-Objet* ; *UM* = *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch* (volume d'hommages).

2. RAULET, « Une herméneutique de la subversion », p. 351.

à fait l'Autre, mais l'Essentiel tant désiré»³. Le contenu ultime de la méta-religion, encore grevé de la représentation⁴, requiert sa propre identification concrète au réel.

C'est pourquoi la sphère qui suit immédiatement la méta-religion est celle de la *nature* (EM, 204–222). C'est avec cette sphère que la question de la possibilité concrète du salut, son accessibilité, « l'érection du royaume », est posée, et *c'est avec elle que le problème du salut s'élève, se mue en problème du Tout*. Une réflexion — précédant immédiatement la pratique — sur la *possibilité* d'atteindre le *totum* utopique doit être mise en œuvre. Le chapitre 18 du *Principe Espérance* porte précisément sur « les différentes couches de la catégorie de la possibilité ». C'est par la médiation du possible réel que les concepts ultimes (objet du chapitre 17) font irruption dans la praxis (au chapitre 19, portant sur les *Thèses sur Feuerbach*). La dialectique des fins et des moyens passe par la médiation de la possibilité. Bloch en distingue plusieurs niveaux. Il y a d'abord le *possible formel* (PE, 270–271), la possibilité illimitée, une simple ouverture indéterminée. Au niveau supérieur, on trouve le *possible objectif au niveau des faits* (PE, 271–276) : c'est le possible que nous concevons quant aux objets, mais dans les limites de la connaissance que nous en avons. Davantage déterminé est le *possible conforme à la structure de l'objet réel* (PE, 276–283), qui « concerne non plus la connaissance que nous avons d'une chose, mais la chose elle-même qui peut devenir telle ou telle » (PE, 277). Ce possible est un pouvoir-être-autrement (c'est la potentialité passive) ou pouvoir-faire-autrement (c'est la possibilité active, la faculté, la puissance). L'un et l'autre modes se médiatisent constamment, mais le dernier prédomine : « ... la possibilité... se révèle être principalement ce qu'elle est non par elle-même mais grâce à l'intervention activante des hommes dans le champ du transformable » (PE, 281). Enfin, la couche la plus élevée de la catégorie de la possibilité est le *possible objective-ment réel* (PE, 284–291). Ici, le réel n'est plus seulement ouvert dans sa structure, il *produit* cette ouverture ; il y a « une détermination porteuse d'avenir dans le réel même. Il existe aussi un conditionnement partiel réel de l'objet, qui représente dans l'objet lui-même sa possibilité réelle » (PE, 284). Le réel se réalise lui-même. Bloch retrouve cette idée, fondamentale pour toute sa pensée, chez Aristote, avec sa notion d'entéléchie. Celle-ci s'est développée dans ce qu'il appelle le courant philosophique de la « gauche aristotélicienne » : « Avicenne, Averroès, Amaury de Bène, David de Dinant » (PE, 285), Avicébron, Giordano Bruno et sa *natura naturans*, jusqu'au matérialisme dialectique historique. Dans ce courant, la matière est de plus en plus perçue comme un *processus*. « Et le processus... est uniquement le développement de la matière, qui se saisit elle-même à travers l'homme, son plus haut

3. *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurtam M., 1959, p. 1417. Ce paragraphe, qui devrait se trouver en MO, 165, a été inexplicablement retranché. Nous l'avons nous-même traduit.

4. On sait que dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, cette entrave empêche la religion d'être assimilée au Savoir absolu, stade ultime et immédiatement postérieur dans la genèse de l'esprit ; la religion exprime le contenu vrai de l'absolu, mais c'est sous la forme du Concept seulement que ce point ultime est finalement atteint. Chez Bloch, en substituant la fermeture du Concept à l'ouverture sans cesse renouvelée de l'espérance *pratique*, on trouve une situation analogue.

épanouissement, et achève sa formation » (PE, 298)⁵. La totalité du réel se cristallise en des moments particuliers, toujours augmentés par un « plus-ultra de la possibilité essentielle » (PE, 287) qui prévient leur réification⁶. D'où le pré-apparaître au sein du réel, et donc le processus de symbolisation inhérent à la méta-religion.

Pour Bloch, ce qui est visé par le processus matériel, « l'essence de la perfectibilité » (PE, 290), est ce que Marx décrit dans les *Manuscrits de 1844*⁷ comme « la naturalisation de l'homme, l'humanisation de la nature ». « C'est l'abolition de l'aliénation dans l'homme et dans la nature, entre l'homme et la nature, ou encore l'accord de l'objet non réifié et du sujet manifesté, du sujet non réifié et de l'objet manifesté » (PE, 290). Voilà donc une pensée de l'identité. L'utopie ultime, que Bloch désigne souvent par le terme « Foyer » (*Heimat*), est ainsi définie : « le lieu de l'identité avec soi-même et avec les choses » (PE, 17). Par là, Bloch renoue avec la grande tradition de l'idéalisme philosophique allemand. Mais à la différence de ce dernier, l'identité n'est pas affirmée *sub specie aeternitatis* ; elle est en devenir, et à ce titre posée comme *hypothèse* que la praxis doit se charger de vérifier (EM, 230-254)⁸.

Le passage au réel requiert donc nécessairement la mise à contribution de la nature. « Bloch est le seul marxiste qui ait clairement reconnu cela et en ait tiré la conséquence, conséquence il est vrai qui doit conduire à une *philosophie* de la nature, à une explication dialectique du sens de la nature... »⁹. Bloch a des affirmations sans équivoque à ce sujet : « ... il ne peut y avoir de nouvelle anthropologie marxiste sans une nouvelle cosmologie marxiste »¹⁰. Or, pour Bloch, cette nouvelle cosmologie est induite par la méta-religion. La partie qui suit immédiatement « *Aut Caesar aut Christus* » dans *L'athéisme dans le christianisme* s'intitule « *Aut Logos aut Cosmos ?* ». Le point d'interrogation est important : il indique que contrairement au titre précédent, il ne s'agit plus de choisir un des membres de l'alternative, c'est plutôt l'alternative elle-même qui est mise en cause (AC, 245). Pour Bloch, au cœur même du pré-apparaître symbolique de la religion, l'alliance de l'être humain avec la nature est impliquée, mais avec une nature humanisée : la Nouvelle Jérusalem de l'Apocalypse

5. La matière, chez Bloch, joue le rôle du substrat universel. Comme le fait judicieusement remarquer L. KOLAKOWSKI à propos de Bloch : « Ce dont il s'agit ici, c'est non pas tant de l'affirmation d'un matérialisme que d'un monisme : la doctrine d'un substrat unique de tous les phénomènes possibles, y compris de la subjectivité humaine et de ses productions » (in *Main Currents of Marxism: Its Origin, Growth and Dissolution*, vol. III: *The Breakdown*, Oxford, 1978, p. 440).

6. Sur la conception blochienne du processus, plus précisément sur sa théorie de la « forme-esquisse », cf. BLOCH, « Processus et structure », in *Entretiens sur les notions de genèse et structure*, Colloque de Cerisy, Paris-La Haye, 1965, pp. 207-227 ; cf. aussi Burghardt SCHMIDT, « Ernst Bloch, philosophe marxiste », in *Le discours utopique*, pp. 135-148.

7. *op. cit.*, p. 89 ; cf. aussi p. 87.

8. Cf. Burghardt SCHMIDT, « Une téléologie naturelle qualitative », in *UM*, p. 148.

9. Iring FETSCHER, « Hegel et le marxisme », in *Archives de philosophie*, t. 24 (1960), pp. 538-539.

10. BLOCH, *A Philosophy of Future*, New York, 1970, p. 140. Sur les thèmes du sujet naturel, de la coproductivité de la nature, de la technique d'alliance, le texte de base est *Le Principe Espérance*, tome II, pp. 255-305. Il s'agit là du point le plus chaudement discuté de Bloch. Pour une critique non « orthodoxe », on consultera d'abord Alfred SCHMIDT, *The Concept of Nature in Marx*, Londres, 1971, en particulier le ch. 4 ; et G.M. ASPEREN, *op. cit.*, ch. 4. Ces deux ouvrages s'inspirent de la Théorie critique.

n'est éclairée ni par la lune, ni par le soleil, seulement par le flambeau du Fils de l'Homme. « Mais elle s'édifie sur une terre et dans un firmament qui sont ceux de la "nature", détruite par l'avènement du "Royaume" qui doit en dévoiler la vérité eschatologique. Nous voici donc arrivés là où le *cosmos* et le *Logos* ne sont finalement plus une alternative, nous touchons à des fantasmagories et surtout à des visions apocalyptiques entièrement nouvelles... » (AC, 286). La conception stoïcienne du *logos spermatikos*, raison qui engendre le monde, a été christianisée, le logos est devenu Logos, Fils de l'homme. À cause de la radicalisation utopique que ce baptême implique, la nature n'est plus simplement engendrée par le Logos, elle est tout à fait *subvertie*, renversée, c'est-à-dire humanisée (AC, 290) ; dans le même temps, l'objectivité irréductible de la nature la rend co-productrice de l'utopie de l'identité entre elle-même et l'humanité¹¹. « ... la nature s'impose au terme de la sécularisation proprement religieuse et constitue le sol sur lequel cette sécularisation doit *réellement* se produire¹². »

Si la sphère religieuse a un rôle au sein du système, ce ne peut donc être que celui-ci : passage au réel. Un réel qui est processus utopique, et où pré-apparaît le Tout sous sa forme non encore pratique, le salut.

II. LE SYSTÈME DANS LA MÉTA-RELIGION

L'héritage de la religion semble donc être accompli, sans qu'il y ait eu trop à rougir. La méta-religion joue au sein du système blochien un rôle pour le moins capital. On pourrait ici arrêter l'enquête, faire le point, utiliser théologiquement ce qui peut l'être, et nul doute que la cueillette serait fructueuse — elle l'a déjà été. Peut-être serait-ce pourtant manquer de distance critique par rapport à la pensée de Bloch — une distance qui requiert de parcourir celle-ci jusqu'en ses confins, le plus fidèlement possible. Qui s'est penché avec autant d'attention sur la religion mérite la réciproque de la part de la théologie. Jusqu'à présent, prenant conscience du metteur en branle münzérien de la philosophie blochienne, c'est-à-dire apercevant le principe Espérance, nous avons suivi sa genèse à travers la méta-religion ; aboutissement de celle-ci, le principe équivaut à la notion extrême de salut. Le salut appelle la praxis de libération, mais ne s'y substitue pas : entre l'un et l'autre se situe le possible, objectivement réel, que la religion seule permet de concevoir, à cause de son passage séculier à un réel qui tient compte de la nature, mais que la praxis de libération seule permet de théoriser comme possible, en l'organisant en plan de campagne. Le principe, devenu pratique, s'appelle dès lors Tout, avons-nous dit. Puisque cette dernière notion est directement suscitée par la méta-religion, le moment est venu d'examiner ce qu'elle signifie.

La catégorie de Tout fait partie de l'ontologie blochienne, ontologie du non-encore-être. Les catégories ontologiques sont l'expression directe du réel, et les herméneutiques en sont l'incarnation. C'est dire combien l'ontologie blochienne est

11. RAULET, « Une herméneutique de la subversion », pp. 356–359.

12. *Ibid.*, p. 360.

dynamique, tendue vers une fin. Bloch, à qui l'on demandait un jour de résumer toute sa pensée en une phrase, répondit : « S n'est pas encore P »¹³. Le sujet n'est pas encore devenu son prédicat. L'être n'est pas ce qu'il est véritablement. La pensée de Bloch développe en définitive cette seule idée. Bloch n'est pas intéressé à l'avenir pour lui-même, il ne souhaite pas emprisonner le réel dans un flux héraclitéen, un mauvais infini. Il ne veut qu'éclairer l'*hic et nunc*, « le nœud gordien du monde, l'énigme réelle du monde » (PE, 21). Le projet blochien, c'est celui de la saisie pérenne de cet instant que Faust appelait de sa prière : « Arrête-toi, donc, tu es si beau. » Bloch veut en arriver à la plénitude de l'instant, et c'est pourquoi seul ce que recèle obscurément le moment présent importe. C'est à la tâche d'élucidation de cette « obscurité de l'instant vécu » que l'investigation de l'à-venir, tant avenir que passé non encore ad-venu, doit se consacrer. Telle est l'intuition de base autour de laquelle Bloch organise ses catégories ontologiques. Il en est quatre principales : le Pas (*Nicht*), le Pas-encore (*Noch-nicht*), le Rien (*Nichts*), le Tout (*Alles*). « Le cœur même du *nunc* est creux, il est encore indéterminé, c'est un Pas (*Nicht*) qui fermente » (PE, 367). Une aspiration pure, un vouloir-dire (*Meinen*) indifférencié. Au cœur de chaque être habite ce Vide, ce Que, cette volonté, ce « fond intensif encore caché dans l'obscurité de l'immédiateté » (EM, 158). Dans l'être de l'homme, le négatif du Pas s'exprime en premier lieu sous le mode de la pulsion (*Trieb*) la plus fondamentale : la faim (PE, 84-99). Il faut prendre garde de ne pas confondre le Pas avec le Rien : le Rien est irrémédiable, l'échec qui suit la lutte, « quelque chose de déterminé ». Tout comme le Tout, c'est-à-dire la réussite des efforts entrepris pour combler précisément le Pas. Ce dernier « se révèle dans l'*horror vacui*, c'est-à-dire justement dans l'*aversion du pas pour le Rien* » (PE, 368). Et inversement, c'est un rapport de sympathie qui unit le Pas au Tout. Le Pas ne se contente guère d'être l'origine, il est une « origine à la recherche de son issue, et donc... tendant à la manifestation de son contenu » (PE, 369). Au Pas de l'origine s'ajoute donc le *Pas-encore de la tendance*. Le réel est en processus dialectique, et est à ce titre traversé de la tendance, du Pas-encore, en voie vers ce qui n'est encore qu'à l'état de *latence* en lui-même : le Rien, ou au contraire le Tout. Pour Bloch, l'assouvissement du Pas sera total, le Pas-encore se muera en Tout, ou alors il ne sera Rien, ce sera l'échec total. Bien sûr, l'alternative entre le Tout et le Rien demeure encore, demeure toujours, le monde, en chacun de ses instants, commence perpétuellement, jusqu'à ce que sa son-résolution soit un jour tranchée. D'ici là, l'intensif du Que originel s'extériorise, se mue constamment en de l'extensif, en un Quoi multiple, où il tente de se reconnaître¹⁴ ; l'extérieur veut être semblable à

13. Cf. la préface de Harvey Cox à *Man on His Own*, p. 9. Cf. aussi SO, 33-34, et EM, 38-39.

14. On trouvera une excellente synthèse de ce qui est ici résumé à grands traits dans Eberhard BRAUN, « Possibilité et non-encore-être : l'ontologie traditionnelle et l'ontologie de non-encore-être », in *UM*, 155-170. Par ailleurs, toute cette terminologie de l'« intensivité », du « Que » et du « Quoi », descend en droite ligne de Schelling (« Selon l'enseignement du dernier Schelling, le fait qu'une chose soit, cette présence singulière et effective, voilà qui ne se peut inférer de la pensée et de la raison. Avec ses vérités nécessaires la raison ne saisit jamais que le *quid*, le quoi, l'essence, le concept essentiel d'une chose, non jamais son *quod*, son que, son exister réel » (SO, 371)), et plus encore de la *Kategorienlehre* d'E. von Hartmann, que Bloch tient en haute estime (« ... ce dernier emprunta précisément au ténébreux fond originaire de Schelling le principe catégoriel du développement selon lequel rien de logique ne saurait se déployer sans le choc préalable de quelque chose d'alogique (un intensif de l'ordre du vouloir). » (SO, 373; cependant EM, 74-75)). L'important ici est de savoir que la pensée de Schelling (et de

l'intérieur, l'intérieur semblable à l'extérieur. Le Que ne veut plus demeurer en soi, il veut-dire, veut se dire, n'en peut plus d'être ce qu'il est, s'extériorise en un Quoi différencié, jusqu'à l'atteinte d'une même identité « du Que au Quoi dans un ultime Quoi catégoriel du Que intensif » (EM, 234). De cette atteinte plénière de l'identité, ou de l'échec le plus cuisant, rien n'est encore décidé ; c'est pourquoi le thème ultime en même temps que premier de la philosophie de Bloch est la praxis ; réalisation du réalisant (ou Que) (EM, 244–254). Seule cette indécision qui pèse sur le réel permet de préserver l'ouverture de l'espérance au lieu d'une assurance qui se donne à tort comme définitive.

Ce qui dès lors se substitue à la notion religieuse du salut — ce qui, on l'a vu, occupe (possiblement, eu égard à l'alternative, le Rien) l'espace laissé libre par l'évacuation de l'hypostase divine, — c'est l'dée du Tout. Puisque le Tout est la fin qui oriente le Pas-encore du processus, il importe donc d'en connaître le contenu. Quelle est la fin ultime vers laquelle le monde, au premier chef l'humanité, doit tendre ses efforts ? Question légitime ; mais y répondre positivement, c'est tomber dans le piège que Bloch décelait dans l'idée religieuse de Dieu ; à coup sûr, le souverain Bien, c'est « Dieu », mais dans l'état présent des choses, donner un contenu à cette dénomination, c'est forcément la réifier idéologiquement, l'amputer de son caractère absolu. Si l'eschatologie l'exprime par symboles, la sécularisation dialectique doit en conserver le caractère indicible. Voilà pourquoi, *quant au contenu*, on ne peut énoncer ce souverain Bien « que par des négations visant ce qu'à coup sûr il n'est pas dans ce qui est advenu au sujet : il n'est, en effet, ni aliénation, ni dessaisissement ni réification ; bref il n'est pas la non-identité de l'homme avec soi » (SO, 472).

Pourtant, pour que le Tout soit conceptualisé — ne serait-ce que comme *vacuum* —, pour qu'il soit fait catégorie ontologique, il faut bien qu'il soit aussi de quelque façon aperçu, qu'il fasse partie de notre expérience. Cela est même nécessaire, affirme Bloch, sous peine de ne plus considérer le Tout que dans un avenir si éloigné qu'il deviendrait pur horizon d'attente, en définitive in-signifiant. Au lieu que « le salut, et non pas seulement la logique structurante du processus, implique que le déroulement même de ce processus mette au jour déjà des figures relativement stables, en même temps preuves par l'exemple, pour ainsi dire "incarnées", d'un oméga de la signification susceptible d'être atteinte » (SO, 460). Comment de telles figures sont-elles possibles, sans que du même coup on ne leur attribue un contenu ? Nous connaissons déjà en partie la solution : elle passe par le pré-apparaître, manifestation permettant de conserver ce qui dans les phénomènes est à la fois présent et absent, véhiculant donc l'indécision du réel. Dès à présent, le Tout peut être saisi dans ses pré-apparaîtres, la plénitude du présent se fait d'une certaine façon accessible, sans pour autant être définissable. Il ne saurait être question ici d'expériences journalières, on s'en doute bien. Ce qui pré-apparaît « ne se donne pas à connaître dans les expériences du processus du monde, processus toujours en cours,

Hartmann) est motivée sur ce point par un désir de contrecarrer le panlogisme hégélien, lequel ne saurait atteindre l'existence concrète : « ... il n'est pas permis de confondre le rationnel avec le réel, le facteur logique avec le facteur subjectivo-intensif » (SO, 373) ; tel est le point majeur dont veut hériter Bloch, mais ce faisant il doit prendre aussi en charge une part importante de l'appareil conceptuel qui en émane et le fonde. Nous reviendrons là-dessus dans la dernière partie.

ni dans les recherches expérimentales de son embouchure, mais dans l'expérience brève et rare d'un *arrêt anticipé* » (PE, 348). Dans le cours de la réalisation, quelques haltes se ménagent parfois, « comme les éclairs d'un aboutissement utopique » (EM, 248); c'est par ce moyen seul que nous est concevable le « Par-dessus-tout absolu » (PE, 346), non seulement tel que souhaité par la subjectivité, mais tel que pré-apparu dans la mystérieuse latence du réel, ce qui gît dans le réel de façon obscure, inaccomplie, mais gravide de promesses, « la question ultime » (PE, 348). Cette question se présente sous la forme de l'étonnement, là où commence la philosophie selon la tradition phénoménologique¹⁵; elle peut fort bien se poser sous la forme heideggerienne : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? », mais elle comprend aussi quelque chose de beaucoup plus immédiat, une espèce de dépaysement fortuit vis-à-vis du familier¹⁶. L'étonnement, question absolue, radicale, nous renvoie à l'obscurité du maintenant. Et voici qu'une réponse tombe.

Les « arrêts anticipés » trouvent leur modèle original dans ce que Maître Eckhart et saint Augustin appellent *Nunc stans*, instant mystique de l'exaucement, « transcendance » au sein de l'immanence¹⁷, où l'être humain, délaissant son individualité propre et la diversité des choses, parvient à la totalité, à « l'unité de l'essence et du soi véritable » (MO, 227). Les expériences du *Nunc* jouent un rôle capital chez Bloch. En elles, l'aboutissement positif du recouvrement du Quoi par le Que se montre *possible* (EM, 92). Le présent réellement authentique y *pré-apparaît*, est indiqué. Elles font signe vers le Tout, sans pour autant fixer ce dernier. Plutôt, c'est d'une intention qu'il s'agit, que le cours de la réalisation dynamise. Car dans la mesure où le pré-apparaître « a pour la réalité sociale valeur d'incitation »¹⁸ à cause du divorce qu'il établit entre la situation réelle et l'utopie à laquelle il renvoie, dans cette mesure, *ce qui est révélé ici doit être transposé révolutionnairement sur l'axe horizontal processuel*. « Les horizons lointains n'ont... valeur de pré-apparaître qu'en vertu de l'anticipation historique accomplie par la médiation de leur interruption, de leur bond, et ils doivent être par là reliés dans la réalisation à la création de conditions nouvelles ainsi qu'à la nature préliminaire de buts immédiats » (EM, 249)¹⁹. Le *Nunc* a donc une incidence pratique historique, il permet à la quête du Tout de perdre de sa cécité, de gagner en plausibilité.

15. Cf. Emmanuel LÉVINAS, « Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch », in *UM*, p. 324.

16. Pour cette raison, le langage philosophique technique est inapte à le décrire. Cf. par contre *Traces*, pp. 235-236.

17. Outre l'expérience mystique, mais s'y rapportant, Bloch mentionne l'expérience du *Jetztzeit*, l'« à-présent », décrite par W. BENJAMIN dans ses « Thèses sur la philosophie de l'histoire » (in ID., *L'homme, le langage et la culture*, Paris, 1971, p. 194; EM, 249); ou l'expérience personnelle d'une révélation, comme celles dont parle Lukács dans *La théorie du roman* (Paris, 1963, pp. 151-152; cf. EM, 249; PE, 363); ou encore la rencontre archétypale du souverain Bien (EM, 93-94; PE, 367). Cf. aussi MO, 226-232; EM, 92-94; 248-250.

18. Gert UEDING, *op. cit.*, p. 75.

19. Cf. aussi MO, 230-231. Il est traité de la même chose au chapitre 24 de *Sujet-Objet*, qui parle de la coordination entre l'identité médiatisée de soi, atteinte par le processus historique, et la profondeur découverte par le *Nunc*.

Ce projet, qui est donc rien de moins que de faire de l'histoire le lieu d'une extase permanente et universelle, Bloch l'affirme *accessible*. Il récuse l'idée kantienne de l'approximation infinie de la perfection. Au contraire, l'identité est à notre portée ; mais il faut en même temps qu'elle conserve la processualité. Bloch veut concilier ce qu'il appelle les doctrines « protestante » et « catholique » sur ce point, la première étant représentée par Faust « dont la quête est si incessante que même au ciel il ne trouve aucun repos », et la seconde, par « l'aptitude à atteindre le but, telle que la présente l'image du ciel selon Dante » (*SO*, 240)²⁰. Si le « catholicisme » est lui aussi à récuser, c'est parce qu'il clôt le processus (et donc le nie à la fin), présentant son concept ultime, son *Ultimum*, comme une *restitutio in integrum*, où la Jérusalem céleste de l'Apocalypse correspond à l'Éden originel, au *Primum*, à un point tel que l'*Ultimum* perd son ampleur (*PE*, 245 ; cf. *MO*, 80-84). La nouveauté est en quelque sorte rejetée, réduite à l'anamnèse. Alors que dans le Tout, pense Bloch, la nouveauté se maintient sous la forme de la répétition du contenu final, de l'identité sans cesse ré-affirmée (*PE*, 245), de l'*adéquité ouverte* (*PE*, 347).

Le concept-limite ainsi produit se trouve en continuité avec le processus. L'histoire, pense Bloch, est en route vers le Tout absolu, ou alors vers le Rien absolu, dépendamment de la décision humaine. Une fois celle-ci concédée, une fois la praxis enclenchée, l'histoire se rend d'elle-même à son aboutissement. Si ce dernier est la parousie du Fils de l'homme, c'est l'être humain, en alliance avec la nature, qui l'aura atteint, sans coup de pouce céleste. Bloch parle certes à cette occasion d'un « saut radical hors de tout Devenu-jusque-là » (*PE*, 245), faisant ainsi réellement place au *Novum* ; mais c'est ici d'un bond dialectique, de la *Aufhebung*, qu'il est question (*EM*, 119 ; *MO*, 237). La parousie, s'il en est, demeure mondaine du début à la fin.

Certes, concède volontiers Bloch, — et ceci est le point décisif — l'atteinte du Tout n'est pas pour demain, et dans l'état présent des choses on ne saurait même dire, ne serait-ce qu'approximativement, quand elle se produira. *Car il existe une solution de continuité entre ce que nous avons en main aujourd'hui, et ce qu'il s'agit d'atteindre.* Nous ne disposons que de traces, de pré-apparaître, d'hypothétiques expérimentations de ce que le monde peut être (*MO*, 238-239). Il n'y a encore rien de décidé dans le monde, le monde est en expérimentation, c'est un *Experimentum Mundi*. Le génitif *mundi* doit ici être considéré tant comme subjectif que comme objectif (*EM*, 253). Il est *objectif* au sens où l'humanité y travaille, tente de l'amener à son aboutissement, avec comme moyen la lutte des classes et l'alliance avec la nature. En ce sens, l'indécision entre Tout et Rien est relativement peu problématique, le seul postulat qu'elle s'offre est le « postulat très précisément eschatologique » (*SO*, 470) d'un concept-limite, le Tout. Mais *mundi* est aussi *subjectif*, au sens où le travail humain requiert un terrain solide, fiable, qui concourt aux efforts que l'on y met, qui du moins ne les invalide pas sans cesse — le monde est expérimentation qui veut mettre fin aux tremblements de terre et à la mort même. Ce dernier sens n'a pas pour lui l'évidence mais plutôt de simples traces, et c'est pourquoi, en dernier lieu, *le Tout n'est historiquement accessible qu'à condition d'y croire*. Il n'y a pas d'autre choix. Il

20. Sur cette analogie avec Faust et Dante, voir les très importantes pp. 449-452 du *Principe Espérance*, tome II.

faut poser comme hypothèse la possibilité d'une alliance entre l'humanité et la nature, et dès lors la vérifier par la praxis, « preuve la plus sérieuse de la vérité » (*EM*, 239).

« Pour être fondé, ... le Bien suprême requiert que l'on y accorde sa confiance » (*MO*, 202). Voilà finalement ce à quoi aboutit Bloch. Le monde est dans l'incertitude du processus ; la seule façon d'y voir un sens, c'est de le lui postuler ; à partir des traces et des pré-apparaître qui l'habitent. Telle est l'ouverture de l'espérance. « Voir ce qu'on espère n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment l'espérer encore ? » (*Rm* 8, 24) Si l'on veut conserver l'ouverture pratique, il n'y a qu'une alternative : ou bien le monde est incohérent, in-sensé — voilà le nihilisme. Cette attitude ne mène à rien, en tout cas ne soulage pas la faim. Ou bien alors, contre le nihilisme, on affirme un sens, c'est-à-dire on le postule, on fonde un Bien suprême possible en lui donnant foi, une foi qui a des mains. Pour Bloch, ce Bien nous est signifié comme tâche pratique par la méta-religion. Et, précisément pour cette raison, précisément parce que de la religion vient l'Incroyable, vient aussi en même temps la foi en lui. « La foi est précisément ce qui dans les religions n'est pas superstitieux ; elle est la part, dans la religion, qui, en même temps que l'auto-insertion de l'humain dans le transcendant et à cause justement de celle-ci, donne à la religion la vérité qu'elle conserve... » (*PE*, 239). Lorsque Bloch parle d'*optimisme militant* (*PE*, 240-241), il entend cette foi active. L'optimisme militant est la synthèse exacte de sa conception des rapports entre théorie et praxis, « une préséance de la théorie et une primauté de la pratique » (*EM*, 240). Par la théorie, nous supposons que le monde a la capacité d'être sauvé ; par la pratique qui suit nécessairement, nous « vérifions l'hypothèse ».

Si les choses se passent de cette façon, si la foi est supposée dans l'ontologie blochienne, peut-on encore parler de primauté du Tout sur le salut ? Le terme « salut » (ou « royaume ») a été supplanté à cause de son appartenance à la sphère religieuse ; il a été dit que la méta-religion, bien que préparant le chemin à la sécularisation dialectique, ne passait pas elle-même à l'action. Au lieu que le Tout, identité entre l'humanité et la nature, inclut le travail médiateur. Mais la réintroduction à la fin d'une foi sécularisée amène à reconsidérer ces choses. La foi permet de ménager un espace où l'espérance, en tant que principe, c'est-à-dire en tant qu'origine et support de tout l'*Experimentum Mundi*, peut assumer le risque du Tout ou du Rien d'une manière dialectique²¹, en supposant d'abord la validité d'une telle alternative. S'il n'y avait pas de foi, si tout était assurance à la manière du système fermé de Hegel, il n'y aurait pas de place pour l'espérance. Car celle-ci permet à la religion dialectiquement sécularisée, et donc au système, de s'ériger en *principe critique radical*, parce qu'ouvert. Le principe Espérance, « commencement dans toute sa force » (*EM*, 172), se trouve à la fin du système ; « la genèse réelle n'est pas au début, mais à la fin, et elle ne commence à commencer que lorsque la société et l'existence deviennent radicales, c'est-à-dire se saisissent à la racine²². » La genèse est engendrée aujourd'hui et à chaque instant, dans la décision humaine de sauver le monde. De la

21. RAULET, « Une herméneutique de la subversion », pp. 348-351.

22. *On Karl Marx*, p. 44.

sorte, la méta-religion se trouve certes incluse dans le principe en ce qu'elle lui donne sa visée, mais en retour le principe Espérance se subordonne à la méta-religion en ce qu'il y trouve sa justification finale, du moins jusqu'à ce que nous puissions contempler Dieu face à face (Jb 19, 25-27). La sécularisation blochienne ne liquide pas le fait religieux²³.

III. BILAN POUR LA THÉOLOGIE

Un bilan théologique de la philosophie blochienne, seules les prochaines décennies pourront l'établir suffisamment. Il arrive souvent que l'on découvre le sens véritable d'idées de Bloch seulement plusieurs années après leur formulation, de sorte que prétendre dès à présent à des jugements définitifs est impossible²⁴. Aussi bien, le présent article n'a pas cette prétention : il se veut simple contribution, volontairement partielle, au débat théologique sur la philosophie blochienne. Certes, il y a beaucoup à critiquer, théologiquement, dans celle-ci, particulièrement lorsqu'elle se mêle de religion. C'est ce que beaucoup d'autres ont fait²⁵, et que nous ne voulons pas répéter. Nous avons traité la philosophie blochienne de la religion sous l'angle systématique, pour montrer que finalement il ne saurait y avoir de « philosophie blochienne de la religion », c'est-à-dire de discours bien constitué et apaisé sur ce point, car la pensée de Bloch intègre tout autant la religion qu'elle s'y intègre elle-même. Entendons ici : une méta-religion, une religion en héritage, critiquement appropriée. Tenter de montrer les lacunes intrinsèques à la sécularisation de la religion, c'est polémiquer à l'intérieur des bornes de l'herméneutique d'une sphère particulière. Cela ne saurait suffire. Le point de vue ici privilégié est d'abord celui du système, tant à cause de l'héritage à en tirer que pour la critique à en faire. Précisément, le bilan théologique nous paraît dans ces conditions pouvoir être fait sur le point même où sphère religieuse et système basculent l'un dans l'autre, à savoir la *sécularisation dialectique*. De toute évidence, celle-ci a un bien-fondé, et ici, la théologie a encore à apprendre. Mais en même temps, il n'est pas certain que la dialectique ainsi mise en œuvre soit totalement séculière ; ici, il y a à prolonger la pensée.

Bloch procède à l'analyse systématique de l'espérance au moyen d'une encyclopédie herméneutiquement considérée. Il traite des utopies et des eschatologies, se les appropriant de façon critique. Comme l'a montré G. Raulet, il utilise le fait utopique, essentiellement horizontal, pour immanentiser l'eschatologie religieuse, et à l'inverse il utilise le fait eschatologique, avec sa visée radicale de l'absolu, comme instance

23. RAULET, « Une herméneutique... », p. 363.

24. Wayne C. HUDSON, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Londres, 1982, p. 3. C'est le cas de l'idée de co-productivité de la nature, que l'écologie commence à entrevoir.

25. Une des critiques théologiques les plus représentatives — ce qui ne lui enlève en rien son à-propos — est celle de Jan Milič LOCHMAN, « Une interprétation athée de la Bible ; réflexion critique sur le livre d'Ernest (sic) Bloch : Athéisme dans le Christianisme », in *Christianisme social*, vol. 78, n° 9-10 (1970), pp. 491-507.

critique vis-à-vis de tout accomplissement utopique éventuel²⁶. Il n'est donc pas dupe des *expressions* de l'espérance : ce sont des signifiants, symboliques, allégoriques, ou autres, de quelque chose de plus central. Au reste, les traiter herméneutiquement, c'est-à-dire les rendre à leur contenu véritable, est une tâche nécessaire, dans la mesure où, laissées à elles-mêmes, ces expressions occultent tout autant leur contenu qu'elles le révèlent²⁷. Ainsi les figures eschatologiques se présentent sous forme hypostasiée, et sont donc de puissants facteurs d'aliénation. Elles devraient être plutôt considérées comme projets, appels à la réalisation pratique. L'herméneutique de la sécularisation dialectique s'impose, et peut rendre de fiers services à la théologie. C'est ainsi qu'elle permet de dé-réifier la notion théologique de salut. Envisager le salut avec trop de précision, être dupe de son expression symbolique (même si par ailleurs celle-ci est la seule possible et adéquate), c'est tomber au piège des représentations hypostasiées. L'imprévision que Bloch entretient par rapport au contenu du salut nous apprend ceci : c'est à partir de ma situation actuelle que je me représente le salut²⁸. Il faut être conscient de ce rapport. Autrement, le salut nous aliène, et libération et salut deviennent des termes antithétiques. On se libère du salut.

Une fois affranchis des représentations, pourtant, l'essentiel nous reste à faire. Non pas élaguer ces représentations, mais percevoir et utiliser pratiquement leur signification proleptique. Bloch lui-même ne se prive pas d'user d'un langage religieux, voire ésotérique. Ces symboles renvoient cependant vers l'avant, non plus vers l'en-haut. Par touches successives, Bloch tente de situer le *topos* ultime qui détermine l'orientation de la théorie-praxis. Celui-ci, dénommé « Tout », n'est pas un substrat ontologique, irréductible, des notions de « salut », « royaume », etc. Une telle approche serait hégélienne²⁹, elle prétendrait débusquer des noyaux rationnels, des contenus fixes. La méthode de l'héritage requiert plutôt de mettre à contribution la tension utopique qu'apportent les symboles, leur visée d'autodépassement ; l'idée de Tout désigne le lieu hypothétique, mouvant, de leur autrecouvrement, de leur réussite *possible*. Mais qui dit possibilité dit aussi, on l'a vu, médiation préalable avec la sphère de la nature. C'est au niveau de la médiation de l'humanité et de la nature que le lieu utopique pré-apparaît le plus clairement, parce que c'est là seulement que les moyens concrets pour atteindre ce lieu sont envisagés en tenant compte de la possibilité objective-réelle. Or puisque la méta-religion elle-même indique son propre passage à la sphère de la nature, et son propre dépassement dans l'appel à la libération, on peut affirmer que le salut, par une herméneutique objective-réelle, devient de lui-même Tout. Le Tout, c'est le salut en héritage, le méta-salut.

Sur cette base, et en ne perdant pas de vue que dans l'état présent des choses le Tout ne peut se voir attribuer de contenu, son rapport à la libération peut être ainsi

26. « Eschatologie et utopie ou la découverte de l'histoire », in *Stratégies de l'utopie*, Paris, 1979, pp. 171-179.

27. Bloch peut ainsi s'approprier la critique marxiste classique des utopies sociales, considérées comme abstraites, non dialectiques. Une fois ceci aperçu, il faut prolonger l'analyse et voir qu'il subsiste dans ces utopies un excédent à hériter.

28. Cf. dans le même sens : Karl RAHNER, « Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques », in ID., *Écrits théologiques*, tome 9, Bruges, 1968, pp.141-170.

29. RAULET, « Espérance et critique... », p. 121.

conçu : c'est à travers les luttes réelles de libération, à travers une praxis en alliance avec la nature, que l'espace du Tout va se remplir, que sa possibilité sera réalisée, que son concept apparaîtra. Et inversement, l'idée d'un Tout possible est nécessaire à la libération. Cela est conforme à l'ontologie du non-encore-être, pour laquelle l'insatisfaction, le Pas originel, est moteur de la dialectique, une dialectique qui pourtant doit accomplir ses négations de la négation dans un sens déterminé, avec un objectif en vue. *Ainsi, libération et Tout entretiennent entre eux un rapport dialectique, s'augmentant mutuellement, se maintenant l'un par l'autre. Pas de libération réelle sans Tout possible, pas de visée du Tout sans libération.* Une telle conception ne règle pas tous les problèmes théoriques, mais au moins donne-t-elle une clé méthodologique capitale, que la théologie aurait avantage à s'approprier plus qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent : certains problèmes ne sont pas adéquatement résolus parce qu'ils ne peuvent pas encore l'être, ils requièrent pour cela une réalisation historique, et donc une alliance de la théorie et de la praxis. Cette règle vaut pour les rapports entre libération et salut. Que la relation entre la divinité et l'humanité soit ainsi conçue aujourd'hui en théologie, c'est-à-dire historiquement, dans un contexte pratique, voilà un progrès indiscutable. L'ancien vocabulaire sur la grâce, s'il conserve quelque validité, la trouvera en s'insérant dans la nouvelle situation historique du monde et de la théologie. Or, on peut aujourd'hui situer la solution du problème de cohérence auquel ce traité s'est toujours buté : elle ne se trouve pas d'abord dans une somme théologique, mais devant nous, sur le terrain des faits, comme une tâche concrète qui nous appelle. Le Tout n'est concevable et en même temps accessible que par les libérations réelles. C'est seulement lorsque l'humanité contempera Dieu face à face qu'en même temps l'antinomie conceptuelle Dieu-monde tombera ; en d'autres termes, la raison théologique et l'histoire s'appuient dorénavant l'une sur l'autre, et ainsi seulement trouveront-elles leur commune solution. Voilà ce que l'ouverture de l'espérance, introduite par Bloch dans la pensée contemporaine, peut nous apprendre. On peut, *mutatis mutandis*, accueillir en théologie cette thèse blochienne, à savoir que la sécularisation dialectique trouve sa source dans la religion ; dès lors, elle devient un puissant instrument entre les mains d'une théologie perçue comme intelligence de la foi parce que d'abord incarnation de celle-ci, et inversement.

La science de l'*intellectus fidei* a-t-elle en retour quelque chose à rétorquer à la foi blochienne ? Bloch a-t-il pu séculariser jusqu'au bout sa pensée ? L'enjeu, en posant cette question, n'est pas de faire de Bloch un croyant qui s'ignore. La foi qu'il soutient est consciente d'elle-même ; pour le reste, il se dit irrévocablement « athée pour la cause de Dieu »³⁰. Mais cette dernière expression, volontairement paradoxale, renferme peut-être aussi quelque équivoque. Foi pour foi. Voilà ce qu'il reste à examiner.

Exprimée par une catégorie ontologique, la foi blochienne dans les potentialités cachées de la nature et du monde, c'est la foi dans la *latence* que le monde porte en sourdine. Nous avons parlé déjà de la latence, disant que c'est par elle que le Tout (ou

30. «... *atheist for the sake of God...* », comme le rapporte MOLTSMANN dans « In Gratitude to Ernst Bloch », *op. cit.*, p. 163.

le Rien) comme aboutissement du processus universel pré-apparaît aujourd'hui. Ménager une place à la latence au sein d'une ontologie, comme Bloch le fait, c'est donc postuler pour le monde réel actuel la possibilité du méta-salut. Or elle gît dans le fond obscur de l'être, et de cette façon risquerait d'être inaccessible à l'aperception pratique et théorique, si elle ne se manifestait par la *tendance* du Pas-encore, le devenir historique dialectique, l'émergence continue du *Novum*. La tendance exprime la latence, et est fondée par elle. « La latence est la structure dans laquelle s'exprime pour la tendance l'étrange préexistence de son orientation et de son anticipation ; en d'autres termes, la latence est le mode selon lequel le contenu d'un but qui n'est pas encore se fait valoir dans une tendance » (*EM*, 141-142). On voit clairement le caractère de postulat de la latence. Or, sur ce point précis, la théologie a cru voir une brèche. Avec la nouvelle critique du théisme, avec la reconsidération radicale de l'idée de transcendance, par exemple sous l'influence de Paul Tillich³¹, le terrain était mûr en théologie pour « diviniser » la latence blochienne sans faire échec à la liberté amenée par la sécularisation dialectique. C'est ce qui effectivement a été souligné par des théologiens (sans, à notre connaissance, que l'on ose s'aventurer trop loin sur cette voie de récupération). Contre cette conception, Bloch se défend farouchement dans ses dernières œuvres, celles contemporaines de sa découverte par les théologiens. Il avoue bien une parenté, mais il s'en tient à distance : « La latence, située en quelque sorte dans une sphère d'attente, apparaît aisément comme un dernier oripeau du vieux ciel, cet au-delà céleste et achevé dans lequel va se jeter le flot des bonnes œuvres » (*EM*, 141). Dans l'idée de transcendance, même ramenée à l'immanence, Bloch ne fait pas que renoncer à l'autoritarisme des représentations hypostasiées : c'est l'idée d'une préexistence ontologique de l'être à lui-même qui est récusée, au nom de l'ouverture de l'espérance. Bloch rejette le premier moteur aristotélicien *a fortiori* thomiste, comme fondement du réel, car dans cette conception l'absolu est contemporain du processus, et la nouveauté que ce dernier introduit est en quelque sorte niée³². Le *Novum* historique est au contraire radical, sans précédent.

Mais la « mystérieuse latence » ne résiste-t-elle pas à cette mise en garde de Bloch ? C'est-à-dire : se trouve-t-elle entièrement expliquée, son existence repose-t-elle en elle-même, sans hétéronomie, une fois les risques d'identification à la divinité écartés ? Sait-on davantage ce qu'est cette latence qui porte « le contenu d'un but qui n'est pas encore » ? Elle n'est pas transcendante, elle n'est pas non plus la transcendance transcendée, immanente. Qu'est-elle donc ? Bloch se montre très peu loquace sur ce point, préférant parler de la tendance (*EM*, 142) qui, de fait s'accorde mieux à son matérialisme. De sorte qu'au fondement même du système blochien se trouve une indécision conceptuelle. Pour faire pièce au panlogisme circulaire hégélien, Bloch a dû introduire — comme l'avait fait Schelling — un élément alogique, non entièrement appréhensible par la raison. Nous retrouvons ici encore la foi blochienne, fondement de son espérance. Mais cette fois-ci, elle n'est plus aussi claire, consciente d'elle-même, que l'examen du système dans son parcours des sphères l'avait fait penser. À

31. Fait à souligner, le « fondement de l'être » tillichien, tout comme le Que blochien, trouvent une origine conceptuelle commune dans l'élément alogique schellingien mentionné plus haut, note 14.

32. Cf. Eberhard BRAUN, *op. cit.*, 155-157.

la source rationnelle et pratique de l'*Experimentum Mundi* doit se trouver une chose sur laquelle nous n'avons pas prise.

Libre à la théologie, croyons-nous, d'y reconnaître la trace de l'Infini révélé en Jésus-Christ. Cela *peut* légitimement être fait, sans qu'il y ait récupération. Cela *doit-il* l'être ? Voilà qui n'est pas tranché. En d'autres termes, la foi chrétienne comme possibilité de la théorie-praxis telle que l'a conçue Bloch donne-t-elle à celle-ci plus de cohérence, la rend-elle encore plus appropriée, est-elle plus véridique ? On ne saurait répondre à cela aujourd'hui. Mais la réponse vaut la peine d'être cherchée. Ici, la théologie renaît de ses cendres, et trouve sa pleine raison d'être. Elle peut et doit tenter de subvertir à son tour le système blochien, faisant à son auteur la politesse de la respectueuse témérité dont il l'avait lui-même accablée. À condition de conserver les acquis, le débat sur les rapports entre les luttes de libération et le salut chrétien se trouve, au « terme » de ce parcours, d'autant plus fortement relancé qu'il a trouvé chemin faisant la clé méthodologique pratique de sa résolution.

BIBLIOGRAPHIE

- La *Gesamtausgabe* de l'œuvre blochienne comprend 16 tomes, et un tome de compléments. La plupart sont disponibles en traduction, malgré des lacunes encore béantes. Nous mentionnons ici les principales traductions françaises en complétant au besoin par des traductions anglaises.
- Traces*, trad. par Pierre Quillet et Hans Hildenbrand, Gallimard (coll. « Les essais »), Paris, 1968. 242 p. Les ajouts de 1969 n'y sont pas.
- Thomas Münzer, théologien de la révolution*, trad. par Maurice de Gandillac, éd. René Julliard (coll. « Les lettres nouvelles »), 1964, 270 p ; rééd. 1975 (coll. « 10/18 »), 314 p. Les ajouts de 1969 n'y sont pas.
- L'esprit de l'utopie*, version de 1923 revue et modifiée, trad. par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Aubard, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), Paris, 1977. 344 p. Traduction intégrale.
- Le Principe Espérance*, trad. par Françoise Wuilmar, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), Paris ; tome I, 1976, 535 p ; tome II, 1982, 578 p. Traduction intégrale. En attendant la parution du troisième tome, on peut compléter par *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion*, extraits éd. par Jürgen Moltmann, trad. par E.B. Ashton, Herder and Herder, New York, 1970, pp. 147-240, qui sont de larges extraits du chapitre 53, sur la religion. Quant au chapitre 55, le dernier, il est lui aussi disponible dans *On Karl Marx* (extraits), trad. par John Maxwell, Herder and Herder (coll. « Azimuth »), New York, 1971, pp. 16-45.
- Droit naturel et dignité humaine*, trad. Denis Authier et Jean Lacoste, Payot (coll. « Critique de la philosophie »), Paris, 1977. 498 p. Traduction intégrale.
- La philosophie de la Renaissance*, trad. par Pierre Kamnitzer, Payot (coll. « Petite bibliothèque Payot »), Paris, 1974. 187 p. Pp. 175-302 de *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*, 1977, légèrement modifiées.
- A Philosophy of Future*, trad. par John Cumming, Herder and Herder (coll. « Azimuth »), New York, 1970. 149 p. Chapitres 1 à 15 (pp. 11-147) de *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 1970.
- L'athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume*, trad. par Éliane Kaufholz et Gérard Raullet, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), Paris, 1976. 356 p. Traduction intégrale.
- Experimentum Mundi. Question, catégories de l'élaboration, praxis*, trad. par G. Raullet, Payot (coll. « Critique de la politique »), Paris, 1981. 273 p. Traduction intégrale.