Le fondement de l'espérance chez Ernst Bloch

Autor(en): **Disse, Jörg**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **34 (1987)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760944

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Jörg Disse

Le fondement de l'espérance chez Ernst Bloch

« ... quia speravi in sermonibus tuis. »
Ps. 119,42

Dans son dernier article, peu avant sa mort, *Sartre* témoigne en quelque sorte de sa conversion à l'espérance, alors que sa première philosophie était une philosophie du désespoir. Or à la fin de cet article Sartre touche à un problème fondamental pour toute réflexion sur l'espérance: il ne suffit pas de dire simplement qu'on espère, il faut pouvoir donner une *raison d'espérer,* il faut pouvoir fonder cette espérance:

> « En tout cas le monde semble laid, mauvais et sans espoir. Ça c'est le désespoir tranquille d'un vieux qui mourra là-dedans. Mais justement, je résiste et je sais que je mourrai dans l'espoir, mais *cet espoir, il faut le fonder.*
> Il faut essayer d'expliquer pourquoi le monde de maintenant, qui est horrible, n'est qu'un moment dans le long développement historique, que l'espoir a toujours été l'une des forces dominantes des révolutions et des insurrections, et comment je ressens encore l'espoir comme ma conception de l'avenir. »[1]

La raison d'espérer que Sartre invoque ici ressemble plus à une consolation qu'à une véritable justification de l'espérance: il faut bien

[1] J.-P. Sartre, « L'espoir, maintenant... », *Le Nouvel Observateur,* Paris, mars 1980 (800–802), p. 139 (souligné par moi-même).

continuer à espérer, puisqu'on a toujours espéré. Ce mal à fonder véritablement l'espérance est caractéristique de notre époque, et G. Marcel va jusqu'à déclarer que la véritable espérance est sans raison d'espérer, «qu'espérance et raison calculatrice sont essentiellement distinctes»[2].

Est-ce que la pensée de *Bloch* peut nous venir en aide sur ce point? En tout cas l'espérance est un concept central de sa philosophie. Bloch l'appelle «die menschlichste aller Gemütsbewegungen»[3] et fonde sur elle toute sa dialectique du processus. L'espérance n'est pas seulement un affect, mais aussi un acte cognitif par lequel nous anticipons des possibilités nouvelles d'une réalité en processus. L'espérance est chez Bloch à la base d'une volonté de transformation du monde vers l'utopie d'un *summum bonum,* d'une totalité qui réalise l'identité finale du sujet et de l'objet. Mais est-ce que Bloch peut justifier le bien-fondé de cette espérance? Est-ce que Bloch ne se trouve pas finalement avec Sartre, Marcel et bien d'autres dans la même impossibilité de donner une raison suffisante de leur espérance? Voilà la question à laquelle je me propose de répondre dans cet article. Ma méthode consistera à montrer que Bloch s'inscrit dans ce que l'on pourrait appeler le tournant anthropologique de la pensée depuis Kant. Pour beaucoup de ceux qui pensent dans le prolongement de Kant, la métaphysique n'a plus qu'un statut hypothétique en tant qu'exigence déduite d'une certaine compréhension de la réalité de l'homme. On réduit la métaphysique à une interprétation de l'expérience religieuse de l'homme, qui est l'expérience de sa liberté, et on soumet l'interprétation de cette expérience à l'historicité de la connaissance. De Schleiermacher à Pannenberg[4] on se réclame de la réduction kantienne de Dieu à une nécessité morale comme origine de cette approche anthropologique. Il s'agira de montrer que la pensée de Bloch est elle aussi redevable à Kant sur ce point.

Le problème avec ce tournant anthropologique est qu'au niveau de l'espérance se crée une certaine confusion en ce qui concerne le rapport de cette espérance à son fondement. Un fondement est une condition nécessaire pour qu'il puisse être question d'espérance. Par une simple analyse linguistique il est possible de montrer que l'espérance se distingue d'autres affects justement par le fait qu'elle exige toujours une

[2] G. Marcel, *Homo viator,* Paris, 1944, p. 83.

[3] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a.M., 1959, p. 83 (= PH83).

[4] Voir W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit,* Göttingen, 1972.

raison d'espérer. C'est en opposant l'espérance au désir que cela devient particulièrement clair. Prenons en effet les deux phrases suivantes:

J'espère avoir à manger aujourd'hui. (I)
Je désire avoir à manger aujourd'hui. (II)

On peut montrer que (I) implique quelque chose de plus que (II). En effet, on peut compléter (I) de la manière suivante: «j'espère avoir à manger aujourd'hui, *parce que* quelqu'un m'a promis de m'apporter quelque chose». Par contre, justifier un simple désir par une telle raison n'a aucun sens. On ne peut pas transformer (II) en: «je désire avoir à manger aujourd'hui, parce que quelqu'un m'a promis de m'apporter quelque chose». La différence entre le désir et l'espérance est que le désir est indépendant de toute garantie de son assouvissement, alors que pour toute espérance il doit toujours y avoir une promesse qui indique que ce qui est espéré pourrait s'accomplir. C'est en ce sens que l'espérance est une attente qui naît d'une certaine confiance parce qu'elle repose sur une raison d'espérer, alors que le désir peut parfois être une exigence contre toute raison.

Compte tenu du résultat de cette petite analyse on peut alors s'interroger sur le bien-fondé de l'exemple que G. Marcel suggère, d'une mère qui persiste à espérer qu'elle reverra son fils, bien que la mort de celui-ci soit attestée[5]. Ou cette mère a quand même une raison cachée d'espérer, ou son espérance n'est en fait qu'un désir. Nous constatons ici que pour éviter de devoir fonder l'espérance, on déplace cet affect vers le désir au point que l'exigence d'une raison d'espérer tombe. Une telle confusion entre désir et espérance est caractéristique d'une pensée comme celle de G. Marcel, et elle trouve son origine dans le fossé qu'a creusé la métaphysique postulatoire de Kant entre l'exigence de la raison et la réalité. Il s'agira de montrer que la même confusion entre désir et espérance est aussi constitutive de la réflexion de Bloch.

I.

Pour commencer il nous faut nous familiariser avec le concept fondamental du *«Daß»* chez Bloch. A l'origine du monde, dans sa totalité tout comme au fond de tout étant particulier, Bloch voit une

[5] G. Marcel, *Homo viator,* p. 83.

sorte d'élan vital embryonnaire d'où tout a procédé et continue de procéder. Observons d'abord comment ce « Daß » se manifeste chez l'homme. Le « Daß » est ici la spontanéité, l'impulsion première qui nous pousse hors de nous-mêmes. Cette impulsion première prend des formes diverses selon le niveau du psychisme humain auquel elle s'exprime. Ainsi le « Daß » est d'abord le « Daß » du « Drängen », du « Streben », du « Sehnen », c'est-à-dire reste encore une tendance vague et indécise, agitée, mais sans but. A un niveau supérieur la pulsion (Trieb) est déjà conçue comme « gezieltes Treiben », comme une pulsion visant un objet déterminé : la nourriture, le pouvoir, etc... Puis nous avons la pulsion sentie par le sujet désirant : l'affect. Encore plus haut l'affect s'associe à l'imagination. Seul l'homme peut s'imaginer le but vers lequel il est porté par l'affect. C'est le « Wünschen ». Finalement Bloch place la volonté au plus haut niveau. La volonté n'est pas seulement désir de quelque chose de meilleur, comme le « Wünschen » l'est en principe, mais aussi activité, travail, tentative de réalisation de ce qui est désiré[6].

Le « Wünschen » est désir de quelque chose de meilleur. Il se caractérise par le fait qu'il ne désire pas un objet quelconque, mais quelque chose qui pour une certaine raison manque au sujet désirant. L'*espérance,* telle que Bloch la conçoit, va au-delà du désir de quelque chose qui manque à un sujet particulier en ce qu'elle se porte vers un objet non seulement manquant, mais qui n'a en plus encore jamais existé pour la conscience de ce sujet, elle se porte vers le non-encore-conscient (das Noch-Nicht-Bewußte)[7]. La recherche consciente de ce non-encore-conscient, qui fait de l'espérance un véritable acte cognitif, est ce vers quoi les efforts de l'homme doivent tendre. Bloch parle de la *fonction utopique* de l'homme :

> « Das Noch-Nicht-Bewußte selber muß seinem Akt nach *bewußt,* seinem Inhalt nach *gewußt* werden, als Aufdämmern hier, als Aufdämmerndes dort. Und der Punkt ist damit erreicht, wo gerade die Hoffnung, dieser eigentliche Erwartungsaffekt im Traum nach vorwärts, nicht mehr nur, wie im 13. Kapitel dargestellt, als bloße selbstzuständliche Gemütsbewegung auftritt, sondern *bewußt-gewußt* als *utopische Funktion.* »[8]

[6] PH 49ff.
[7] PH 131.
[8] PH 163.

L'espérance comme fonction utopique, mais aussi comme volonté de réalisation du non-encore-conscient, constitue pour Bloch la plus haute expression de la spontanéité du « Daß ».

Une caractéristique essentielle du « Daß » en général est qu'il n'est pas encore présent à la conscience, qu'il échappe au moi, qu'il reste obscur : « Wer aber treibt in uns ? Einer der sich selbst nicht innehat, noch nicht hervorkommt »[9]. Or c'est le « Jetzt » qui est le lieu où se trouve le « Daß » : « Das Jetzt ist der Ort, worin der unmittelbare Herd des Erlebens überhaupt steht, in Frage steht ; so ist das gerade Gelebte selber am meisten unmittelbar, also am wenigsten bereits erlebbar »[10]. Nous ne parvenons donc pas à sentir le « Daß », pas à le vivre, à le rendre présent à nous-mêmes. C'est pourquoi il est question chez Bloch de l'obscurité de l'instant vécu (Dunkel des gelebten Augenblicks)[11]. Nous sommes incapables d'être et de saisir le vivre qui se meut à chaque instant présent en nous en tant que « Daß ». La conscience, le moi conscient, ne peut se rapporter qu'au passé comme souvenir ou au futur comme attente, mais non pas au présent. Le présent forme ainsi comme une tache aveugle dans l'âme. Cette tache aveugle n'est rien d'autre que le non-encore-conscient que par le moyen de la fonction utopique l'homme est appelé à amener à la lumière : « *In diesem Nächsten steckt der Knoten des Daseinsrätsels.* Das Leben des Jetzt, das eigentlichst intensive, ist noch nicht vor sich selbst gebracht. »[12]

Ainsi le « Daß » et le non-encore-conscient, le principe et la fin ne font en fait qu'un. Mais le « Daß » ne se trouve pas seulement à la racine de l'homme, il constitue selon Bloch aussi un principe universel : « Erwartung, Hoffnung, Intention auf noch ungewordene Möglichkeit, das ist nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern, konkret berechtigt und erfaßt, eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit überhaupt. »[13] Bloch reprend l'idée d'un sujet de la nature et l'identifie à son concept du « Daß » : « ... der Begriff eines dynamischen Subjekts in der Natur ist in letzter Instanz ein Synonym für den noch nicht manifestierten Daß-Antrieb im Realen überhaupt »[14]. Le « Daß » de l'homme procède en fait du « Daß » de la nature ou de la

[9] PH 334.
[10] PH 334.
[11] PH 338.
[12] PH 341.
[13] PH 5.
[14] PH 786.

matière et est destiné à amener le processus de la matière vers son accomplissement final. Bloch considère en effet le monde comme un processus matériel qui s'est transformé de lui-même jusqu'à l'homme et dont l'homme est appelé à achever la transformation. Le « Daß » comme sujet de la nature n'est rien d'autre qu'une reprise du concept panthéiste d'une matière autoproductrice. Voici un passage très explicite qui nous montre tout l'appui que Bloch trouve dans le matérialisme panthéiste :

> « Um die Allmacht der höchsten Form (des göttlichen actus purus) absolut zu halten, muß sie statt des *dynamei on* das gänzlich nichtige Nichts in einem Primum vor der Welt ausbreiten : Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen, nicht aus der Materie herausgerufen, aus der realen Möglichkeit. Umgekehrt dagegen wird bei pantheistisch-materialistischen Philosophen des Mittelalters, so bei Avicenna, Averroes, Amalrich von Bena, David von Dinant, die reale Möglichkeit Materie zum gesamten Grund der Welt, und der göttliche Schöpfungswille ist stets ein Moment der Materie ; ja, Gott und Materie werden identisch. Entwicklung ist bei Averroes ‹eductio formarum ex materia›, mit dem ‹dator formarum› im Weltall selbst. So erscheint die Schöpfung – mit Wegfall jedes Dualismus – einzig als Selbstbewegung, Selbstbefruchtung der Gottmaterie ; in ihr ist die Potentialität und zugleich jene ihr immanente Potenz, welche einen außerweltlichen Beweger überflüssig macht. Und dieser halbe Materialismus realer Möglichkeit mehrt sich renaissancegemäß bei Giordano Bruno, bei ihm wird die Welt völlig zur Realisierung der Möglichkeiten. *Natura naturans* und *natura naturata* fallen zusammen ‹in der dauernden, ewigen, zeugenden, mütterlichen Materie›. »[15]

A cette conception de la matière Bloch intègre le matérialisme historique et définit la matière comme suit :

> « ... die *Materie* ist so zu definieren : Sie ist nicht mehr der mechanische Klotz, sondern – gemäß dem implizierten Sinn der Aristotelischen Materiedefinition – sowohl das *Nach-Möglichkeit-Seiende* (kata to dynaton), also das, was das jeweils geschichtlich Erscheinenkönnende bedingungsmäßig, historisch-materialistisch bestimmt, wie das *In-Möglichkeit-Seiende* (Sein) (dynamei on), also das Korrelat des objektiv-real-Möglichen oder rein seinshaft : das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses. »[16]

[15] PH 272.

[16] E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie,* Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a.M., 1970, p. 233 (= TE 233).

Ce processus dialectique est conçu comme un processus qui se dirige vers la réalisation totale des possibilités cachées dans le « Daß » originel. Et il s'agit en même temps de la transformation du monde vers un monde qui ne fera plus obstacle aux besoins de l'homme, où la réalisation des possibilités du « Daß » correspondra à la réalisation de soi de l'homme. Le bien suprême se réalise pour l'homme, lorsqu'est atteinte l'identité du sujet humain et du sujet de la nature, l'identité du sujet et de l'objet, l'humanisation de la nature et la « naturalisation » de l'homme, selon la formulation de Marx que Bloch reprend[17].

II.

Quelles raisons d'espérer nous permettant de croire en la réalisation d'un tel *summum bonum* Bloch peut-il maintenant avancer ? L'espérance de Bloch est l'espérance en un monde transcendant les possibilités du monde actuel. Comment justifier cette espérance ? Bloch refuse l'idée que Dieu, Etre suprême, pourrait établir un royaume de la liberté que l'homme est peut-être trop faible pour mettre sur pied par ses propres forces. Bloch se situe dans le prolongement de la critique de la religion de Feuerbach, critique selon laquelle Dieu est une projection des désirs de l'homme. Dieu se réduit plus précisément à un lieu de projection (Projektionsraum)[18] du *summum bonum* comme identité finale du sujet et de l'objet. Un Dieu vivant, tout-puissant et créateur n'est pour lui qu'une hypostase mystifiante de ce lieu de projection de l'idéal de l'homme : « Gott erscheint als *hypostasiertes Ideal des in seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschenwesens...* »[19]. Dieu n'est pas le Seigneur devant lequel on s'incline, mais désigne l'*homo absconditus* que l'homme cherche à dévoiler. Or dans le passage cité plus haut[20], où Bloch justifie son appartenance à la tradition panthéiste, ce qu'il oppose au Dieu créateur est la matière autoproductrice. La question est de savoir si ce concept de matière autoproductrice ou autocréatrice peut faire fonction de fondement de l'espérance, si la matière peut se substituer au Dieu transcendant.

Notons d'abord que seul le concept d'une matière *autoproductrice* permet d'envisager la réalisation de l'identité finale. Pour mettre fin à

[17] PH 241.
[18] PH 1530.
[19] PH 1523.
[20] PH 272.

l'aliénation entre homme et nature, pour réaliser l'idéal de l'humanisation de la nature et de la « naturalisation » de l'homme, il faudrait *primo* une matière qui ait un sujet et *secundo* dont le sujet soit fondamentalement identique à celui de l'homme. Une matière qui serait pur en soi, comme chez Sartre, continuerait à faire obstacle à l'homme tant qu'elle existerait, et l'idéal ne pourrait en aucun cas être envisagé comme identité entre sujet et objet. D'autre part, là où il y aurait un sujet de la nature et un sujet humain dont les intentions divergent, cette identité ne serait pas non plus possible, en tout cas tant qu'on refuse l'idée que Dieu puisse opérer une réconciliation. Mais le point crucial est maintenant le caractère tout à fait hypothétique de la spéculation de Bloch sur la matière. Dans le chapitre 37 du « Prinzip Hoffnung » par exemple, ceci se trouve vérifié à plusieurs reprises. Ainsi nous lisons: «... das als Natur-Subjekt *hypothetisch* bezeichnete... »[21]. C'est-à-dire que la facticité du sujet de la nature n'est que du domaine de la probabilité, et sa véritable découverte est en fait remise à plus tard: « Wie der Marxismus im arbeitenden Menschen das sich real erzeugende Subjekt der Geschichte entdeckt hat, wie er es sozialistisch erst vollends entdecken, sich verwirklichen läßt, so ist es wahrscheinlich, daß Marxismus in der Technik auch zum unbekannten, in sich selbst noch nicht manifestierten Subjekt der Naturvorgänge vordringt »[22]. L'idée d'un sujet de la matière reste problématique tant que la médiation entre homme et nature n'a pas été réalisée: « Gewiß, ein Subjekt der Natur (die nicht nur säkularisierte alte Isis) bleibt solange problemhaft, als keine konkrete Vermittlung durch den Menschen, als den jüngsten Sohn der Natur, damit gelungen ist »[23]. Mais ce n'est pas seulement la spéculation sur la matière qui est de caractère hypothétique, c'est toute la métaphysique de Bloch ! En fait nous ne savons encore ni ce qu'est l'homme, ni ce qu'est la nature. Tout comme en ce qui concerne la matière, ces problèmes ne sont pas encore résolus:

> « Was ist Materie?, diese Frage ist derart, an diesem Perspektivpunkt, das eigenste, das noch in seinem welthaften Lösungsversuch befindliche Problem *aller Materie selber*. Es ist das Wasproblem des menschlichen Inhalts samt der uns nicht nur tragenden, sondern kosmisch so ungeheuer, so ungeheuerlich umgebenden Natur. »[24]

[21] PH 786 (souligné par moi-même).
[22] PH 787.
[23] PH 810.
[24] TE 209.

Le processus n'étant pas encore achevé, aucune extrapolation métaphysique n'est définitive : « Die reale Möglichkeit wohnt derart in keiner fertig gemachten Ontologie des Seins des Seienden, sondern in der stets neu zu begründenden Ontologie des Seins des Noch-Nicht-Seienden »[25]. C'est le principe du système ouvert, principe qui s'impose à cause de l'idée d'un noyau latent encore inaccessible. Ce noyau latent constitue un véto à l'encontre de tout jugement catégorique.

Or une fois que toute la métaphysique de Bloch est une construction hypothétique et non définitive, il devient difficile de considérer encore la matière comme fondement de l'espérance chez Bloch. Une raison d'espérer ne peut être que ce qui est objet de notre confiance. Et une construction hypothétique ne peut pas, en tout cas pas à elle seule, être génératrice de confiance. Ce point est capital. Pour voir exactement comment les choses se présentent chez Bloch, je vais établir le parallèle qui existe entre sa pensée de l'espérance et celle de *Kant*. Nous verrons quel fondement de l'espérance nous est proposé, après avoir vérifié le caractère non seulement hypothétique, mais plus exactement *postulatoire* d'une partie de la métaphysique de Bloch.

III.

Chez Kant, Dieu et l'immortalité sont postulés pour rendre possible la réalisation du bien suprême exigé par la morale. Le bien suprême, conçu comme unité de la perfection morale et du bonheur, présuppose l'idée de l'immortalité, parce que la perfection morale est une tâche infinie que l'homme ne saurait achever au cours de sa vie présente. En plus, le bien suprême ne peut pas être réalisé sans Dieu, parce que le bonheur ne résulte pas nécessairement de la perfection morale qui seule doit être recherchée par l'homme. Ainsi l'homme ne peut compter sur le bien suprême que si Dieu peut réaliser la coïncidence entre cette perfection morale et le bonheur. Ces deux postulats, Dieu et l'immortalité, sont des exigences. Etant donné la facticité de la loi morale, l'homme doit du point de vue moral exiger qu'il y ait une immortalité, car il n'est pas concevable qu'existe une loi morale appelant à la réalisation du bien suprême, s'il n'est pas possible d'y parvenir réellement. Les postulats sont nécessaires. S'ils ne l'étaient pas, l'idée du bien suprême serait une

[25] PH 274.

illusion, tout comme la loi morale qui exige le bien suprême et dont on a en fait la certitude: «Ist also auch das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere Zwecke gestellt, mithin falsch sein»[26]. Ceci ne prouve pourtant pas la réalité objective de ce qui est postulé. Mais même si la réalité objective des postulats n'est pas et ne peut pas être prouvée, la nécessité pratique ou morale des postulats nous oblige à leur accorder un champ de validité. Ce champ de validité ne sera pas celui du fait, mais celui de la *croyance*. Les postulats sont «Glaubenssachen» au lieu de «Tatsachen»[27]. Cette croyance peut être appelée «reiner praktischer Vernunftglaube», étant dictée *a priori* par la seule raison pratique.

C'est sur une telle croyance que prend appui l'espérance chez Kant. La possibilité du bonheur, objet de l'espérance, dépend de l'existence de Dieu, puisque seul Dieu peut garantir à l'homme le bonheur en plus de la perfection morale. Mais la croyance en Dieu dans le sens du «Vernunftglaube» ne constitue pas pour autant la véritable raison d'espérer, car cette croyance a pour condition de possibilité l'évidence de la liberté, et c'est cette dernière qui est fondement de l'espérance. En effet, ce dont nous ne faisons qu'exiger la réalité, ne peut être en soi-même l'objet de notre confiance, notre raison d'espérer. Une nécessité morale ne constitue en elle-même aucune promesse de la réalité de l'objet postulé. Or l'espérance, et c'est en cela qu'elle se distingue du désir comme nous l'avons vu, ne peut subsister sans une promesse. Toutefois le fondement des postulats, ce qui constitue la condition même de leur postulation, contient néanmoins une sorte de promesse: la certitude de la réalité objective de la loi morale. Si nous croyons en Dieu chez Kant, c'est parce que nous avons cette certitude-là, qui n'est pas une certitude théorique, mais une *certitude pratique*. La certitude de la loi morale nous est donnée par l'*évidence* de sa réalité dans la *praxis* morale, d'où procède l'évidence de la liberté, qui est l'expression même de cette loi morale. La praxis morale nous prouve dans le sens d'une évidence pratique mais non-empirique la réalité objective du troisième postulat de la raison pratique, ce qui n'est pas possible pour les deux autres. La liberté occupe donc une

[26] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, 1974, p. 204 (pagination selon Originalausgabe 1787).

[27] I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart 1976, p. 458 (pagination selon Originalausgabe 1793).

place privilégiée parmi les postulats. En ne se référant à rien d'autre qu'à une loi morale a priori, elle permet d'envisager d'un point de vue pratique l'existence de toute une sphère intelligible, de tout un ordre de la liberté à côté de l'ordre de la nature. Si nous pouvons exiger Dieu et l'immortalité, c'est parce que la liberté constitue la promesse d'une sphère intelligible. C'est ainsi que l'évidence de la liberté est condition de possibilité des deux autres postulats de la raison pratique :

> « Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm durch ihn Bestand und objektive Realität, d.h. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit möglich ist ; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz. »[28]

Ce qui chez Kant éveille notre confiance, ce n'est donc pas Dieu lui-même comme postulat exigé par la raison pratique, mais l'évidence de la liberté, sans laquelle les autres postulats ne seraient rien que des hypothèses. Si nous pouvons espérer en un *summum bonum,* c'est à cause de la promesse que constitue l'évidence de la liberté.

Voilà le fondement de l'espérance chez Kant. Mais la promesse que constitue l'évidence de la liberté est promesse de quoi ? Nous allons voir immédiatement que l'évidence n'est pas une raison d'espérer suffisante. En effet, si l'évidence pratique prouve l'existence de la liberté, elle ne prouve de ce fait encore ni l'immortalité ni l'existence de Dieu, ni même rien d'autre. Tout cela doit être postulé au-delà de l'évidence de la liberté et constitue une interprétation du contenu de la sphère intelligible qui n'est pas confirmée par l'évidence elle-même. Et comme l'objet de l'espérance est le *summum bonum* et que le *summum bonum* ne peut se réaliser chez Kant sans l'aide de Dieu, nous devons conclure, étant donné que l'existence de Dieu n'est pas explicitement prouvée par l'évidence de la liberté, que cette dernière n'est pas une raison d'espérer suffisante pour une espérance dont l'objet est le *summum bonum.* Et même au cas où l'évidence serait une évidence de l'existence de Dieu, ce ne pourrait pas être celle d'un Dieu qui promet la réalisation du *summum bonum.* Un Dieu tout-puissant, ayant la volonté de réaliser le *summum*

[28] I. KANT, *K.d.p.V.,* p. 4/5.

bonum en établissant le lien nécessaire entre la perfection morale et le bonheur, constitue un *mythe* qu'aucune évidence ne peut justifier. Mais le *summum bonum* ne peut être envisagé sans mythe, car sa réalisation dépend d'un ensemble de conditions qui ne se trouvent pas encore réalisées dans le monde existant, qui ne sont pas des faits, et que seul un mythe peut exprimer. De plus l'évidence ne peut *jamais* être un fondement suffisant d'une espérance en un *summum bonum*. Même si la condition de possibilité de celui-ci n'était pas Dieu, l'espérance dépendra toujours d'un mythe qui non seulement déclare la possibilité du dépassement du monde existant, mais constitue aussi la promesse d'un tel dépassement, ce qui fait qu'un tel mythe ne peut en aucune manière être déduit à partir de la réalité du monde existant[29].

L'espérance en un *summum bonum* étant nécessairement dépendante d'un mythe, se pose alors la question de savoir quel peut en fait être le fondement de cette espérance. Il n'y a qu'une solution: il faut que le mythe lui-même devienne l'objet de notre confiance![30] Seul un mythe qui contiendrait la condition de réalisation du *summum bonum* pourrait fonder suffisamment l'espérance, et il n'y a qu'une sorte d'évidence qui peut justifier un tel mythe: l'évidence qui établit l'autorité de celui qui proclame le mythe. Ainsi la certitude de la divinité du Christ établit l'autorité du mythe qu'il proclame et procure une raison d'espérer à tous ceux qui la reconnaissent. Toute métaphysique reste insuffisante tant

[29] Aujourd'hui la notion de mythe n'est plus seulement prise dans le sens de «fable». Les ethnologues nous ont appris à comprendre l'aspect fonctionnel des mythes dans les sociétés traditionnelles et préfèrent parler de modèles pour la conduite humaine (voir M. Eliade, *Aspects du mythe,* 1963, p. 9s). L. Kolakowski a montré qu'à partir de cette perspective on peut étendre la notion de mythe aux constructions métaphysiques des sociétés évoluées: «Er umfaßt einen elementaren, wenn auch quantitativ geringfügigen Teil der religiösen Mythen, namentlich die sogenannten Ursprungsmythen, und erstreckt sich darüber hinaus auf bestimmte Konstruktionen, die (verborgen oder explizit) in unserem intellektuellen oder affektiven Leben gegenwärtig sind, und zwar auf diejenigen, die es uns gestatten, die bedingten und veränderlichen Bestandteile der Erfahrung teleologisch miteinander in Zusammenhang zu bringen, indem man sie auf unbedingte Realitäten bezieht (auf solche wie «Sein», «Wahrheit», «Wert»).» (*Die Gegenwärtigkeit des Mythos,* München 1974, p. 7).

J'accepte d'étendre aussi la notion de mythe aux constructions métaphysiques, mais je voudrais montrer en même temps que les représentations religieuses et les constructions métaphysiques ne sont pas interchangeables. Aux représentations religieuses peut revenir un rôle que les constructions métaphysiques ne peuvent jamais assumer, et qui consiste justement à fonder l'espérance. Dans ce sens je vais distinguer entre métaphysique et révélation dans le paragraphe suivant.

[30] Ce qui fait d'ailleurs que le mythe n'est plus considéré comme un mythe, car ce terme est toujours déjà une désignation sceptique.

qu'elle ne trouve pas son fondement dernier dans la révélation. La révélation n'est pas la condition de possibilité de la métaphysique, et l'homme peut parvenir à une connaissance métaphysique à partir de l'expérience, mais l'exigence métaphysique de l'homme est telle, qu'aucun savoir déductible de l'expérience ou d'un éventuel *a priori* ne peut y satisfaire entièrement. Nous ne trouverons de réponse ultime et suffisante qu'en la révélation. La déduction d'une cause première intelligente et bonne à partir de l'expérience permet au moins d'affirmer la forte vraisemblance de la réalisabilité du *summum bonum,* alors qu'un *a priori* ou une expérience religieuse intérieure ne fournissent aucun appui à l'espérance et sont ainsi à l'origine de la confusion qui se crée entre espérance et désir. Kant, en refusant aussi bien la révélation que les preuves de l'existence de Dieu autres que la preuve morale, ne peut éviter le paradoxe d'une promesse *de* la loi morale qui n'est pas contenue *dans* la loi morale, mais s'y trouve ajoutée : « Er (der Glaube ; J.D.) ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes ; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege... »[31]

IV.

Retournons maintenant à la métaphysique de Bloch. Chez Bloch il n'est pas explicitement question de postulats, mais la structure de sa pensée présente exactement le même rapport entre une évidence fondatrice et les réponses à l'exigence métaphysique que chez Kant. La première réponse de Bloch n'est rien d'autre que l'affirmation de l'existence d'une matière autoproductrice comme condition de possibilité de l'identité finale. La matière autoproductrice permet l'achèvement du processus en lieu et place du Dieu que postule Kant. Mais l'achèvement du processus n'est ainsi rendu possible que pour la totalité. Il manque encore la possibilité pour chaque individu de participer à l'identité finale ; il manque l'équivalent du postulat de l'immortalité.

En effet, Bloch est conscient de ce problème, et n'exige pas un sacrifice héroïque de l'individu pour la totalité du processus historique. Il considère même la mort comme l'ennemi numéro un de sa vision utopique : « ... diesen härtesten Gegenschlag zur Utopie... »[32], et s'en va

[31] I. KANT, *K.d.U.,* p. 462 note.
[32] PH 15.

proposer une véritable preuve de l'immortalité, digne de figurer à côté de celles de Platon. Je veux parler de sa théorie de l'*exterritorialité de la mort*. L'argument est le suivant: Le « Daß » qui se trouve dans l'obscurité de l'instant vécu et qui est à la base du processus de la matière et de l'intentionnalité de l'homme, ce « Daß » n'est pas encore apparu, ne s'est pas encore objectivé, est encore non-médiatisé (das unmittelbare Daß)[33]. Ainsi il échappe encore au devenir du processus, c'est-à-dire qu'il échappe à la temporalité, et du fait qu'il échappe à la temporalité il ne peut pas non plus périr. Le « Daß » comme « Kern des Existierens » ne se trouve pas encore impliqué dans l'existence temporelle des choses, et est de ce fait immortel. D'autre part, ce même « Daß », lorsqu'il entre dans le processus et parvient à s'objectiver, à se réaliser en achevant le royaume de la liberté, du fait qu'il met alors fin au processus, a encore vaincu la temporalité et son corrélat: la mort. Il y a ainsi une double échappatoire à la mort:

> « Der Tod gehört dann zu diesem Prozeß, aber nicht zu den Subjekten, aus denen der Prozeß erst kommt und auf deren Identifizierung er gerichtet ist. Item erstens: Der Kern des Existierens ist, als noch *ungeworden,* allemal *exterritorial* zum Werden und Vergehen, von welch beiden unser Kern eben noch gar nicht erfaßt ist. Item zweitens: Der Kern des Existierens, wäre er geworden und darin zugleich, als herausgebracht, gutgeworden, so wäre er in dieser *Gelungenheit* erst recht *Exterritorialität* zum Tod; denn dieser selbst wäre mit der prozeßhaften Unzulänglichkeit, wozu er gehört, abseitig und abgestorben. »[34]

Quoi qu'il se passe, il reste donc au sujet quelque chose qui ne succombe pas à la mort. Ce qui permet à Bloch de citer Epicure, qui dit que là où est l'homme n'est pas la mort et là où est la mort l'homme ne se trouve pas[35]. Mais comme pour ce qui est de la matière, l'exterritorialité de la mort reste pour Bloch un mythe, et il préconise la prudence face à ce genre de conceptions[36].

Ainsi ce qui chez Kant est Dieu et immortalité, chez Bloch est matière autoproductrice et exterritorialité de la mort[37]. Pour que ce

[33] PH 1386.
[34] PH 1390/91.
[35] PH 1391.
[36] TE 373.
[37] Ce caractère postulatoire de la philosophie de Bloch a déjà été remarqué par R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* Darmstadt, 1979, p. 102. Il ne relève toutefois qu'une partie de ce qui est postulé chez Bloch: « Nach Blochs Meinung hängt die Mög-

parallèlisme avec Kant se justifie pleinement, il faut encore que chez Bloch aussi quelque évidence soutienne la plausibilité de ces deux postulats métaphysiques. Or l'évidence joue effectivement un rôle très important chez Bloch. Il y consacre quelques pages dans la « Tübinger Einleitung ». Là Bloch montre clairement que ce qui se trouve à la base du savoir utopique, c'est l'évidence de la liberté. Et cette liberté n'est rien d'autre que celle de l'identité finale :

> « Die Evidenz also, welche das *utopische* Gewissen und Wissen regiert, ist die der Freiheit als des Fürsichseins. Sie ist eine des Lebens und der Welt, worin nichts mehr mit dem Fremden, also Nicht-Evidenten behaftet ist. »[38]

De même que l'évidence de la liberté est chez Kant condition de possibilité des postulats en tant que postulats, de même elle est ici condition de possibilité de toute la *Docta spes*. Et l'évidence a ici un caractère tout à fait extatique, puisqu'elle est l'évidence du *summum bonum* convoité. Mais si elle garantit l'existence du *summum bonum,* elle ne garantit pas pour autant que l'homme réalisera le *summum bonum :*

> « Die gründliche Evidenz garantiert den Eintritt des Ihren nicht im mindesten, noch weniger als Utopie insgesamt, selbst die konkrete, Erfüllung garantiert. Aber gründliche Evidenz garantiert die Gültigkeit dieses ihren zentralen Inhalts, eine Gültigkeit, die selbst durch Vereitlung nicht vernichtet wird. Der Inhalt der absoluten Evidenz : das Reich, bleibt wahr, ja ist die Wahrheit selber, in ihrer, dem Empirismus so törichten, Hoffnungsgestalt. »[39]

De plus, non seulement l'évidence ne garantit pas l'avènement de l'identité finale, du royaume de la liberté, mais elle n'est en elle-même pas même la promesse de son avènement. Elle prouve son existence tout au plus. L'espérance en l'avènement du royaume de la liberté ne peut donc en fait, pas plus que chez Kant, trouver sa raison d'espérer dans

lichkeit weltverändernder sittlicher Tat nicht von der Existenz Gottes ab ; auch ein Fortleben nach dem Tode postuliert Bloch nur in seinen Frühschriften. Aber es gibt doch Bedingungen sittlichen Handelns, die den Rahmen theoretischer Erfahrbarkeit überschreiten. Es muß angenommen werden dürfen, daß die schöpferische Kraft des utopischen Gedankens und das Möglichkeitspotential der Materie einander so zugeordnet sind, daß aus ihrer Begegnung die neue Welt hervorgehen kann, auf welche die utopische Hoffnung sich richtet ». C'est tout juste l'identité entre le « Daß » du sujet et le « Daß » de l'objet qui est postulée selon Schaeffler.

[38] TE 267/268.

[39] TE 268.

l'évidence de ce royaume. Seul un mythe qui contient la promesse de son avènement et qui fait autorité peut fonder l'espérance. Ce mythe n'est alors pas un postulat, mais lui-même l'objet de notre confiance. L'évidence de la liberté que Bloch propose comme justification de l'espérance est insuffisante, parce qu'elle ne fonde pas l'espérance sur l'espoir d'obtenir ce qu'elle veut obtenir, mais seulement sur le fait que ce qu'elle espère existe. La question n'est pas tellement de savoir si l'objet de l'espérance est garanti ou pas – Bloch insiste tellement sur le fait qu'il n'est pas nécessaire qu'il le soit pour qu'il y ait espérance – mais de savoir si ce qui est censé être l'objet de notre espérance, n'est pas plutôt seulement l'objet de notre désir, là où la promesse elle-même n'est pas fondée.

V.

Il nous reste à voir comment Bloch a été amené à l'affirmation d'une évidence de la liberté. Alors que Kant renvoie à la réalité *a priori* de la loi morale, chez Bloch cette évidence est d'ordre psychologique et se manifeste sous deux formes différentes. Il y a d'abord une évidence qui soutient le postulat de l'exterritorialité de la mort et qui est l'*étonnement*. Nous touchons ici à un des thèmes les plus brillants de sa philosophie : la mystique de l'étonnement. Il y a dans la vie un genre d'événements qui laisse chaque fois une impression profonde : il se peut que soudain un objet tout à fait trivial du monde environnant suscite en nous une intensité de sentiment exceptionnelle, imprévue, qui nous saisit d'un bout à l'autre. Ce saisissement, instant de bonheur extatique, est un phénomène clef pour Bloch, et il le décrit dans la plupart de ses œuvres, de « Geist der Utopie » à « Experimentum mundi ». Selon Bloch il s'agit d'une expérience anticipatrice du *summum bonum,* d'une irruption soudaine de l'identité finale révélatrice de quelque chose du plus profond de ce qui est caché dans l'obscurité du « Jetzt », dans le noyau latent. Voici une page qui décrit l'étonnement :

> « ... die offene Adäquatheit macht sich nicht in Erfahrungen des *weiterlaufenden* Weltprozesses kenntlich, mit experimentierter Mündung, sondern in kurzer, seltsamer Erfahrung eines *antizipierten Stillehaltens.* Erfahren wurden in diesem Stillehalten allemal knappste *Symbolintentionen eines Überhaupt,* subjektiv zunächst, ja lyristisch scheinend und doch erzphilosophisch in der Sache selbst fundiert, nämlich in einem Aufblitzen von utopischem

> Endzustand. Solche Erfahrungen eines utopischen Endzustandes fixieren ihn gewiß nicht, sonst wären sie keine Erfahrungen bloßer *Symbolintention* und keine utopischen, gar zentralutopischen. (...) Es sind ganz uneigentliche Anlässe und Inhalte, zu denen derart das Subjekt gegebenenfalls inkliniert, doch in ihnen, den für jeden Menschen verschiedenen, obzwar allemal bedeutungsidentischen Anlässen und Inhalten, kündigt sich der Gehalt des tiefsten Staunens an, zwischen Subjekt und Objekt, beide in durchdringender Betroffenheit auf einen Augenblick identifizierend.»[40]

Cette mystique de l'étonnement, comme dévoilement de l'identité finale par des intentions symboliques (Symbolintentionen), n'est rien d'autre pour Bloch que ce que les grands mystiques chrétiens, et surtout Maître Eckhardt, avaient déjà vécu. Le *nunc stans,* l'*unio mystica* ne décrivent qu'une identité soudaine entre sujet et objet, anticipatrice de l'identité finale[41].

A côté de l'étonnement il y a une autre évidence de la liberté: l'*enthousiasme* de l'acte créatif. Il s'agit surtout des moments de découverte, d'inspiration et d'invention du génie dans l'acte anticipateur du non-encore-conscient qui révèle l'existence de possibilités nouvelles dans le monde en processus. Comme chez Kant il y a une évidence pratique, celle de la praxis utopique, qui rend possible de postuler la matière comme processus transformable en vue de l'identité finale. Que le monde soit transformable, nous le savons par nos réalisations techniques et culturelles, mais qu'il soit transformable en un monde radicalement nouveau, selon des catégories encore jamais vues, seule l'évidence du non-encore-conscient pourrait nous en fournir un indice. Or cette prise de conscience de l'évidence d'un non-encore-conscient dans l'acte créatif a été selon Bloch lui-même l'événement décisif pour l'élaboration de sa philosophie. J'aimerais citer ici Bloch à travers le passage d'une biographie qui exprime bien le caractère décisif de cet événement:

> «Damals war der Student schon von dem Kerngedanken seines späteren Lebenswerkes blitzartig getroffen. Zweiundzwanzigjährig machte er, wie in einer Erleuchtung, ‹die Entdeckung des Noch-Nicht-Bewußten, die Verwandtschaft seiner Inhalte mit dem ebenso Latenten in der Welt›, und schreibt nieder: ‹Besonders in der schöpferischen Arbeit wird eine eindrucksvolle Grenze überschritten, die ich als Übergangsstelle zum noch

[40] PH 337.
[41] Voir PH 1537.

> nicht Bewußten bezeichne. Mühe, Dunkel, krachendes Eis, Meeresstille und glückliche Fahrt liegen um diese Stelle. An ihr hebt sich, bei noch gelingendem Durchbruch, das Land, wo noch niemand war, ja das selber noch niemals war. Das des Menschen braucht, Wanderer, Kompaß, Tiefe im Land zugleich›. Das ist die Geburtsstunde des Systems, das sich von nun an, in siebzig Jahren, Schritt um Schritt, Ring an Ring sich fügend, entfalten wird.»[42]

Voilà le fondement le plus important du principe espérance, la raison d'être de celui-ci. L'évidence du non-encore-conscient dans l'enthousiasme de la praxis utopique constitue pour l'homme, et surtout pour le génie créatif, la certitude intérieure d'un *summum bonum,* et tout le travail consiste dès lors à dégager cette évidence de son isolation intérieure pour en faire une totalité salvifique. C'est de cette praxis utopique que l'espérance procède, et la matière n'est qu'un postulat exigé à cause de l'évidence et postérieurement à l'évidence. Nous pouvons dire avec Schaeffler, en nous demandant toutefois ce que la praxis de Bloch a de spécifiquement moral (sittlich):

> «Postulatorische Hoffnung im Sinne Blochs wie im Sinne Kants geht der sittlichen Praxis nicht voran, als könnte man rein theoretisch wissen, daß die Bedingungen gegeben sind, die eine sittlich weltverändernde Praxis möglich machen. Diese Hoffnung geht vielmehr aus der sittlichen Praxis hervor, weil wir nur durch diese Praxis das Faktum unserer Freiheit erfahren und zugleich das Faktum der Pflicht, die diese Freiheit in Anspruch nimmt. Und aus der Erfahrung sittlich engagierter Freiheit dürfen wir eine Ordnung der Dinge ‹fordern›, innerhalb derer die sittliche Tat die Kraft hat, zu bewirken, was ihr aufgetragen ist: die Heraufführung der moralischen Welt.»[43]

VI.

La philosophie de Bloch est un éloge du génie révolutionnaire, plus précisément du génie qui sait dévoiler des possibilités nouvelles dans le processus matériel et contribue ainsi à le faire avancer vers sa fin. Le

[42] S. Markun, *Ernst Bloch* in Selbstzeugnissen und Dokumenten, Reinbek 1977, p. 19.

[43] R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?,* p. 105/106.

génie incarne la fonction utopique, il se trouve à la pointe du processus, il est le pionnier de l'humanité en marche vers le *summum bonum :*

> «Gerade aber indem Genialität über den jeweils vorhandenen Horizont hinaussieht, hinaustrifft, ist sie nicht kontemplativ-statisches Weltauge, sondern Pionier an den Grenzen einer vorrückenden, ja selber ein wichtigster Teil der Welt, die sich erst bildet. Psychologisch ist Genialität die Erscheinung eines besonders hohen Grades von Noch-Nicht-Bewußtem und der Bewußtseinsfähigkeit, letzthin also Explizierungskraft dieses Noch-Nicht-Bewußten im Subjekt, in der Welt.»[44]

Ce génie se veut le porte-parole de l'espérance, mais ne peut pas la fonder. De quelle autorité peut-il se réclamer pour engager l'humanité sur un chemin dont lui-même ne connaît pas encore l'aboutissement, et qui pourrait mener droit vers l'abîme? Ce n'est pas le génie, mais l'apôtre à travers la parole de Dieu qui nous apporte notre véritable espérance.

Le fondement de l'espérance de Bloch est insuffisant, parce que l'évidence n'est pas en elle-même une promesse de la réalisabilité du *summum bonum*. On ne peut que postuler les conditions de sa réalisation. Le *summum bonum* a beau se trouver «à l'horizon» dans l'expérience de l'évidence, comme Bloch le dit: «Jede wirkliche Evidenz hat das unvorhandene höchste Gut im Horizont»[45], l'espérance n'est pas pour autant fondée. Le point crucial est que l'évidence doit directement appuyer le mythe, et qu'on ne peut pas postuler arbitrairement un mythe à partir d'une évidence, puis camoufler cette arbitrariété en parlant d'exigence pratique. Cette façon de procéder ne fait que créer une confusion dans la compréhension du concept d'espérance. Mais est-ce qu'une philosophie qui se réclame du tournant anthropologique de Kant peut éviter l'équivoque en ce qui concerne l'espérance? Si mes réflexions sur le cas de Bloch sont exactes, il faudra répondre par la négative.

[44] PH 142.
[45] TE 272.