

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ONTOLOGIE, POLITIQUE ET UTOPIE.
ANALYSE COMPARÉE DE LA PENSÉE DE
ERNST BLOCH ET HANS JONAS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
GUILLAUME RICHARD-OUELLET

FÉVRIER 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier M. Yves Couture, le directeur de ce mémoire, pour sa patience et son énorme contribution. Il m'a donné avec une grande générosité les pistes de réflexions emballantes dont j'avais besoin et il a critiqué mon travail avec une grande minutie, ce dont j'avais encore plus besoin.

Je veux également remercier Christine, ma mère et première lectrice, pour son acharnement, sa patience et son parti pris ; Guy, mon premier interlocuteur philosophique, pour m'avoir rappelé qu'il est bien peu de choses qui ne sont pas superfétatoires ; et toutes celles et tous ceux qui, pour rire, m'ont demandé « et alors, l'utopie, oui ou non ? », qui sans le savoir ont piqué mon orgueil et fait redoubler mon envie de chercher la réponse à cette impossible question.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I LA VOIE ONTOLOGIQUE.....	26
1.1 LA VOIE ONTOLOGIQUE DANS <i>LE PRINCIPE ESPÉRANCE</i>	26
1.2 LA VOIE ONTOLOGIQUE DANS <i>LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ</i>	39
1.3 LA CRITIQUE ONTOLOGIQUE DU <i>PRINCIPE ESPÉRANCE</i> ET DU <i>PRINCIPE RESPONSABILITÉ</i>	48
CHAPITRE II LA PENSÉE RELIGIEUSE.....	56
2.1 LA PENSÉE RELIGIEUSE COMME ARCHÉTYPE DE L'ESPÉRANCE..	57
2.2 LA THÉOLOGIE COMME THÉORIE DE LA RESPONSABILITÉ TRANSCENDANTE.....	66
2.3 RETOUR SUR LE CONFLIT ENTRE RAISON ET RÉVÉLATION.....	75
2.4 ONTOLOGIES DE L'OUVERTURE ET DE LA CLÔTURE.....	82
CHAPITRE III LE DÉBAT SUR L'UTOPIE.....	86
3.1 ANTIUTOPIISME DE JONAS.....	89
3.2 UTOPIISME DE BLOCH.....	98
3.3 ASPECTS PROBLÉMATIQUES DU DÉBAT.....	118
3.4 SYNTHÈSE.....	129
CONCLUSION.....	131
BIBLIOGRAPHIE.....	141

RÉSUMÉ

Ce mémoire cherche à illustrer les transformations de la pensée politique à travers l'expérience du XX^e siècle, particulièrement en Allemagne. Pour ce faire, nous avons choisi d'analyser la pensée de Ernst Bloch et Hans Jonas, deux auteurs qui sont liés par leur tentative semblable de renouveler la conception des projets politiques en adoptant une posture critique par rapport à la philosophie de leur époque, spécifiquement à propos du concept d'utopie.

Dans les deux premiers chapitres, nous insistons sur les fondements philosophiques de ce renouvellement critique. Pour Bloch, un tel renouvellement implique de refonder le matérialisme dialectique sur le principe de puissance, concept tiré d'une interprétation « de gauche » d'Aristote. Il élabore donc une ontologie de l'utopie-concrète qui cherche à ouvrir sur le futur, sur l'Être en puissance et sur le non-encore-être ; ontologie traversée par l'affect d'espérance qui selon lui doit être puisé à même une compréhension athée des mouvements religieux judéo-chrétiens hérétiques.

Pour Jonas, renouveler la perception philosophique des projets d'avenir c'est d'abord fonder une éthique antiutopique visant la préservation de l'humanité de la menace que l'agir technologique fait peser sur elle. Cela implique de lier l'être de l'homme à la nature, elle-même liée à la divinité à travers la création et l'évolution, et ainsi retrouver dans l'être un principe éthique transcendant. Bref, Jonas pense une ontologie de la clôture : fin de l'indétermination éthique, voire du nihilisme, pour la fin de la crise engendrée par l'imminente menace à la survie humaine.

Dans le troisième chapitre, nous examinons comment ces positions ontologiques radicales concernant l'utopie se traduisent sur le plan politique en une opposition ferme entre espérance et responsabilité, comment encore une telle opposition est à la fois symptomatique du contexte de son apparition et révélatrice, voire inquiétante, pour la société du futur. Il apparaît que malgré les limitations de l'antiutopisme intransigeant et les failles de l'utopisme naïf, le débat entre Bloch et Jonas est porteur d'un questionnement qui est en soi important. Au final donc, la radicalité de l'opposition entre espérance et responsabilité renvoie aussi à la similarité des questionnements qui font naître ces positions et à l'importance d'une telle réflexion.

Mots-clés : Utopie, ontologie, principe espérance, principe responsabilité, politique.

« *Ce que nous trouvons beau aujourd'hui, nous apparaîtra vrai demain.* »

Friedrich von Schelling

Selon l'expression de Pierre Bouretz pour les philosophes allemands vivant au lendemain de la Seconde Guerre mondiale « l'imagination du meilleur demeure prisonnière de l'expérience du pire ¹ ». Certains parleront explicitement de cette guerre comme d'une « ligne de partage des eaux ² », considérant que le nazisme, en tant qu'expression ultime d'une attitude philosophique moderne, a ébranlé jusqu'à ses fondations la philosophie politique moderne. Mais, comme le souligne Bouretz, aucun d'entre eux ne pourra ignorer l'incursion soudaine de la barbarie et du néo-paganisme dans le monde « moderne et civilisé ». Ils devront certainement réviser l'imagination du meilleur propre à la modernité, l'entrée en jeu de l'expérience du pire ayant d'une certaine manière interdit une acceptation naïve.

¹ Pierre Bouretz, *Témoins du Futur; philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard, 2003, p. p. 10.

² Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 1998, p. 48.

Cette génération aurait donc dû rendre compte de son expérience historique dans la philosophie et ainsi « penser et repenser » le politique. Claude Lefort explicitera plus tard la nature de cette tâche, penser et repenser le politique, « qui demeure la même depuis qu'elle a été formulée et qui, cependant, est toujours à reprendre, d'une époque à l'autre, parce que le savoir qu'elle procure ne saurait se défaire de ce qui se donne pour chacun à interroger de sa propre place³ ». Les philosophes politiques allemands de la seconde moitié du XX^e siècle occupent une place historique à partir de laquelle ils ne peuvent que remettre en question. Ils partagent une inquiétude qui se traduit par une volonté de penser le politique d'une manière radicalement nouvelle.

Nous voulons comprendre comment l'horreur de la Seconde Guerre mondiale, cette expérience du pire, a posé un défi à la pensée politique allemande moderne et comment, en relevant ce défi, les penseurs de l'après-guerre ont transformé, pensé et repensé le débat philosophique sur le politique. De même nous voulons en arriver à préciser la manière dont la philosophie moderne s'est trouvée atteinte par les événements du XX^e siècle et lesquels de ses présupposés ont été considérés comme des brèches à colmater. Pour ce faire, nous avançons la thèse, avec Pierre Bouretz, que l'acte de « penser et repenser » ne peut échapper à l'influence de cette « expérience du pire » et qu'alors la survivance d'une « imagination du meilleur » est d'autant plus extraordinaire et intrigante.

Suivant cette thèse, nous choisissons d'interroger Ernst Bloch et Hans Jonas, deux penseurs particuliers parmi les nombreux philosophes allemands marquants de cette époque. Bloch et Jonas se distinguent parce qu'ils ont voulu discuter explicitement de la survivance d'une « imagination du meilleur », de l'utopie, et parce que leurs pensées s'inscrivent dans un débat⁴. Ernst Bloch a publié à partir de 1954 *Le Principe espérance*, œuvre synthèse d'une pensée sur l'utopie qu'il développe à partir de 1919. Marxiste non orthodoxe par excellence et

³ Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e et XX^e siècles)*, Paris : Seuil, 1986, p. 13.

⁴ Le questionnement sur l'utopie n'est bien-sûr pas propre à Bloch et Jonas. Notre choix est surtout motivée par le fait qu'ils se sont engagés dans un débat à ce propos. Nous y reviendront.

penseur du messianisme du Moyen Âge, Bloch tente d'établir l'utopie en principe premier du politique, en moteur de l'Histoire, en pulsion première de l'humain. Hans Jonas, après avoir étudié la gnose ancienne sous la direction de Martin Heidegger, publie en 1979 *Le Principe responsabilité*. Dans cet ouvrage, il construit une éthique politique austère sur la base d'une philosophie de la vie. Il rejette l'utopie en faveur de la crainte, dans une réponse directe au *Principe espérance*. À travers leurs pensées faites de renouveaux et de remises en questions, nous chercherons à comprendre ce qu'a signifié pour eux « penser et repenser » le politique. À ce titre, Bloch et Jonas sont d'autant plus intéressants que leurs philosophies sont en conflit l'une avec l'autre et qu'ainsi elles représentent les deux pôles d'une remise en question politique.

En effet, même si Bloch n'aura jamais eu le loisir de répondre à Jonas⁵, la proximité culturelle des auteurs, les soucis et les expériences qu'ils partagent font du *Principe espérance* et du *Principe responsabilité* les pôles d'un débat. Tous deux d'origine juive, ils ont été profondément marqués par l'expérience du nazisme, par l'idée que l'époque actuelle est le théâtre d'une crise philosophique dont les ramifications concrètes mènent à ce que l'homme a de pire à s'offrir. Bloch et Jonas partagent donc l'intuition que la fin du XX^e siècle est le théâtre d'une crise et que les horreurs qu'ils ont personnellement vécues ne pourraient bien être que le prélude à une décadence plus vaste. La manière avec laquelle Bloch et Jonas traitent l'inquiétude émanant d'une telle intuition divise les deux penseurs et fait de leurs philosophies les pôles d'un débat entre responsabilité et espérance.

D'ailleurs, dans *Principe responsabilité ou Principe espérance ?*, publié il y a quelques mois, Arno Münster défend la thèse que les philosophies de Bloch et Jonas ont initié un débat dans la pensée allemande qui aujourd'hui encore demeure irrésolu. Notre perspective croisera parfois celle de Münster, mais à partir d'un point de départ distinct et avec une intention différente. Il s'agira pour nous de ramener ce débat à ses racines, dans la pensée de l'espérance ou de la

⁵ *Le Principe responsabilité*, qui critique vertement *Le Principe espérance*, paraît pour la première fois en 1979, près de deux ans après le décès d'Ernst Bloch le 4 août 1977.

responsabilité, plutôt que d'en considérer, comme le fait Münster, les ramifications dans toute la pensée allemande contemporaine. Nous analyserons donc principalement *Le Principe espérance* d'Ernst Bloch et *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas. Nous ferons bien sûr aussi référence aux autres textes des auteurs qui jettent souvent une lumière particulière sur leurs œuvres principales. À travers tous ces textes, nous nous donnons comme objectif de comprendre quel impact les horreurs du XX^e siècle ont eu sur la pensée de l'utopie et comment cet impact s'est traduit par une volonté de transformation critique et de réorientation de la pensée politique.

L'intérêt de cette recherche tient en grande partie à l'originalité de la place qu'occupent ces auteurs dans le siècle. Chacun à sa manière, Bloch et Jonas font la synthèse de plusieurs traditions philosophiques allemandes : kantisme, existentialisme heideggerien, philosophie de l'Histoire marxiste et messianisme juif. Nos auteurs sont les dépositaires d'un riche héritage et cependant c'est d'un point de vue critique qu'ils envisagent ces traditions, cherchant à dépasser ce qu'ils perçoivent comme une crise de la pensée : pour Bloch la déroute du matérialisme historique authentique, pour Jonas un vide éthique. Penseurs critiques, évoluant notamment dans l'ombre de l'école de Francfort, Bloch et Jonas pourraient être en mesure de donner certaines réponses inédites aux questions qui traversent le siècle. C'est cet aspect, la posture critique, qui semble à même de jeter un éclairage sur *Le Principe espérance* et *Le Principe responsabilité*.

Nous faisons ici une brève présentation de leur philosophie et des commentaires concernant les sources intellectuelles de Bloch et Jonas. À travers ces présentations, nous souhaitons mettre en exergue les grands thèmes et les grandes questions de leurs travaux. Mais, surtout, nous voulons situer ces questions par rapport au contexte intellectuel de leur apparition, ce qui doit révéler toute l'importance de la posture critique de Bloch et Jonas. Nous présenterons donc aussi brièvement la nature des enjeux philosophiques auxquels ils sont confrontés.

ERNST BLOCH

Dans les trois tomes du *Principe espérance* d'Ernst Bloch alternent ontologie, esthétique et présentation critique des utopies socio-politiques⁶. Synthèse d'une vaste pensée qui témoigne d'une lecture plus spécifiquement politique des enjeux de l'époque du penseur, cette œuvre nous semble le plus à même de servir d'illustration du « penser et repenser le politique » particulier à Bloch : un vibrant plaidoyer pour faire de l'espérance le principe du politique. Chez Bloch, cela implique de repenser le modèle marxiste à partir d'une recherche ontologique. L'ontologie du « ne-pas-encore-être » qu'il conçoit fait de l'utopisme une tendance objectale et subjective qui s'inscrit dans la nature même de l'être.

Selon Bloch, la philosophie souffrirait d'un préjugé l'empêchant d'apprécier à sa pleine valeur l'apparition de nouveau dans le monde. Ce préjugé consisterait à supposer que l'essentiel est déjà existant et statique et donc fermé et fini.⁷ Pour Bloch, seule une ontologie du « ne-pas-encore-être » doublée d'une réelle science utopique, le marxisme, peut mettre en échec ce préjugé de la philosophie. Le marxisme présenterait donc, selon sa vision, l'instrument trouvé d'une philosophie de l'espérance :

La philosophie marxiste est celle de l'avenir et donc aussi celle de l'avenir dans le passé ; elle est donc, dans la prise de conscience de ce rassemblement au front du monde, la théorie-praxis vivante de la tendance comprise, instruite de l'événement du monde et vouée au *Novum*.⁸

Il s'agit donc pour Bloch de trouver dans le marxisme les racines de l'espérance subjective et d'en faire l'étalon de l'interprétation historique : de démasquer le surgissement de nouveau pour ce qu'il est, le moteur du développement. On le comprend, il donne cours à une interprétation peu commune du marxisme, à partir des *Onze thèses sur Feuerbach* de Marx entre autres. Or la transfiguration du marxisme entreprise par Bloch vise à lui rendre sa puissance critique. Il voit le

⁶ Notre sujet implique de laisser tomber l'analyse de l'esthétique blochienne pour nous concentrer sur l'aspect politique et éthique de son œuvre.

⁷ Ernst Bloch, *Le Principe espérance* (1^{er} tome), Paris : Gallimard, 1976 trad. (1954-1959), p. 28.

⁸ *Ibidem*, p. 17.

marxisme comme une « science du non-encore-être » qui exprime « le souhait de préserver cette liberté selon l'espérance [de la] résignation funeste à la réalité des choses⁹ ».

L'œuvre d'Ernst Bloch est faite d'influences hétéroclites. Son interprétation hétérodoxe du marxisme est l'effet manifeste des contradictions qui semblent surgir de ces conciliations théoriques. L'ouvrage *Les figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch* d'Arno Münster, insiste sur cette idée et propose d'approcher la philosophie de notre auteur à partir de ces influences et de ces critiques. Selon Münster, la pensée de Bloch est faite de réactions à la philosophie vitaliste, au néo-kantisme, à la psychanalyse, au messianisme juif, à la théorie critique, à l'idéalisme hégélien et au marxisme. L'importance de ces influences est évidente dans les commentaires du *Principe espérance* que nous présentons ici et, outre Münster, la littérature soulève plusieurs débats d'interprétation sur *Le Principe espérance* principalement en problématisant ses sources. Nous insistons ici sur deux éléments essentiels de ces interprétations : la tension entre idéalisme et matérialisme dans son œuvre et l'apport des traditions religieuses.

La tension entre idéalisme et matérialisme dans la philosophie de Bloch est soulignée par Jürgen Habermas dans un texte intitulé « Un Schelling marxiste¹⁰ ». Le titre même du texte annonce cette tension en joignant une figure de l'idéalisme transcendantal, Friedrich von Schelling, au matérialisme historique. Pour Habermas, le marxisme « crée, pour autant que Bloch y prend part, une médiation stupéfiante entre les traditions séparées jusqu'ici selon les diverses confessions à l'intérieur de la philosophie elle-même, et principalement de la philosophie allemande¹¹ ». L'expérience subjective fondamentale de Bloch, celle de « l'opacité, l'impénétrabilité, l'intensité de l'instant vécu, ce néant qui a faim de quelque chose dont parlent les mystiques [...] ¹² » n'appartiendrait pas au matériel,

⁹ Pierre, *Bouretz, Op. Cit.*, p. 580.

¹⁰ Jürgen Habermas, « Un Schelling Marxiste ». In *Profils philosophiques et politiques*, Paris : Gallimard, 1987, p. 193-216.

¹¹ *Ibidem*, p. 202.

¹² *Ibidem*, p. 204.

mais à l'idéal selon Habermas, ce n'est donc plus un oxymore que de parler d'un Schelling marxiste. Sur un ton plus virulent, mais pour des raisons similaires, Theodore Adorno dira qu'il « est resté de l'ensemble de l'idéalisme allemand une sorte de vacarme dont s'enivre le mélomane qu'est Bloch ¹³ ». Cette critique, illustrant largement la rivalité entre Bloch et Adorno, voire l'hostilité de ce dernier envers Bloch, ne fait pas l'unanimité. Selon Arno Münster, s'il est vrai que Bloch se trouve à l'extrême limite de la pensée matérialiste, c'est surtout pour retourner au dynamisme de la pensée du jeune Marx par un renouvellement de son fondement ontologique et de sa vocation utopique¹⁴. Ce renouvellement, pour Bloch, repose sur la reconnaissance que l'Histoire « a constamment besoin de la convergence des intentions projectives de la volonté subjective avec les tendances objectives de la matière (utopique) ¹⁵ ». Et donc, au-delà du vacarme perçu par Adorno, on retrouve la mélodie d'une innovation critique reposant sur le recours à une ontologie réellement dialectique.

L'influence des traditions religieuses est le second thème essentiel à l'interprétation de l'œuvre de Bloch. Pierre Bouretz met l'accent sur cette influence primordiale. Il résume le projet de Bloch comme une « [...] résistance à un nihilisme directement saisi dans la mort de Dieu, ou réinterprété par Heidegger comme une perte d'efficace de l'univers suprasensible¹⁶ ». La résistance de Bloch reposerait sur sa capacité à préserver l'intention du messianisme dans une pensée séculière. On a d'ailleurs parlé à propos de Bloch d'un « messianisme athée », « un athéisme qui à la fois assume la problématique d'espérance contenue dans les religions et maintient encore l'Histoire dans son caractère inachevé ¹⁷ ». En ce sens, le messianisme intervient dans la pensée de Bloch comme le modèle de l'espérance, comme gardien d'un monde non clos, un allié

¹³ Théodor Adorno, « *Traces de Bloch* ». in *Notes sur la littérature*, Paris : Flammarion, 1984, p. 158.

¹⁴ Arno Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris : Éditions Aubier, 1985, p. 24.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 626.

¹⁷ Laënnec Hurbon, *Ernst Bloch : Utopie et espérance*. Paris : Éditions du Cerf, 1974, p. 84.

puissant sur lequel s'appuie l'intention blochienne de fonder ontologiquement l'espérance. Pour Arno Münster, « ce que Bloch vise, c'est un tiers, une force religieuse et psychique capable de déborder, de briser les bornes de ce formalisme en s'intégrant aussi les (meilleures) valeurs d'un christianisme hérétique [...] ¹⁸ ». Les commentateurs de Bloch s'entendent pour faire du messianisme, chrétien ou juif, un élément essentiel de son projet philosophique. À ce titre, Bloch est philosophe de son temps, c'est-à-dire celui d'une redécouverte de la théologie juive par les intellectuels allemands ¹⁹.

Comme c'est le cas pour sa relation avec la théologie juive et le messianisme, il semble clair que les rapports critiques que Bloch entretient avec plusieurs courants sont primordiaux. Idéalisme, matérialisme et messianisme sont particulièrement importants pour définir sa pensée et ils la définissent à la fois en tant qu'influences et en tant qu'adversaires théoriques ²⁰. Cela fait du *Principe espérance* une œuvre fondamentalement critique : d'une part, Bloch utilise à ses fins la puissance critique de plusieurs de ces traditions philosophiques contre une sorte d'orthodoxie ; d'autre part, il demeure lui-même critique de ces traditions. Il semble nécessaire d'ajouter ici que cette attitude marxiste critique se distingue de la théorie critique de l'école de Francfort. Nous avons mentionné la réception des idées de Bloch par Habermas et Adorno. Ces deux auteurs s'entendent ensuite pour qualifier les thèses de Bloch de « précritiques ». Ainsi, malgré son amitié pour Walter Benjamin et les similitudes philosophiques qui l'unissent à son ami, Bloch demeure éloigné de l'école de Francfort ²¹. Et pourtant, Adorno ne se résout pas à classer la pensée de Bloch du côté de la théorie traditionnelle. Pour lui, la philosophie de Bloch ne se résumerait pas à une recherche de vérité transcendante, « elle chercherait plutôt à décrire, ou plutôt, comme le dit Schelling, à 'construire' l'autre espace : la métaphysique comme phénoménologie de l'imaginaire ²² ».

¹⁸ Arno Münster, *Op. Cit.*, p. 118.

¹⁹ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 15.

²⁰ Nous nous bornons ici à nommer certaines influences de Bloch soulignées par la littérature, faute d'espace pour les développer plus avant.

²¹ Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p. 216.

²² Theodor W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 165.

HANS JONAS

Le Principe responsabilité est présenté par Hans Jonas comme un traité éthique. L'auteur y dessine le projet d'une réelle révolution éthique qui ferait de la responsabilité envers la vie le nouvel impératif catégorique devant prémunir l'humanité des périls engendrés par le développement de l'agir technologique. C'est que, selon lui, les développements récents de l'agir technoscientifique mettraient aujourd'hui en péril la vie humaine donnant *de facto* une signification éthique inédite à l'agir technique humain²³. La réussite d'une telle révolution éthique reposerait sur l'établissement d'une valeur transcendante fondée ontologiquement. Ainsi, il établit une ontologie de la vie où l'existence implique l'impératif moral de sa propre préservation, où être signifie devoir-être. Ainsi, de l'ontologie on déduit une éthique nouvelle qui à son tour engendre une position politique, un antiutopisme qui doit caractériser le monde moderne.

À cette nouvelle éthique correspond un nouvel impératif catégorique : « 'Agis de façon à ce que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre' ; ou pour l'exprimer négativement, 'Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre' [...] »²⁴. » Cet impératif s'applique à travers deux principes intermédiaires, que Jonas nomme « priorité du mauvais pronostic sur le bon » et « heuristique de la peur ». Le premier principe implique qu'on ne peut en aucun cas se permettre un pari où la survie de l'humanité est en jeu. Le mauvais pronostic, c'est-à-dire le pronostic le plus sombre ou le plus pessimiste, devrait selon cette idée primer sur le pronostic optimiste. Ainsi, dans l'incertitude, devant une éventualité de conséquence apocalyptique, si peu probable soit-elle, l'homme doit s'abstenir, même si le pari en question pourrait rapporter de nombreux avantages à court terme. Dans un renversement du doute cartésien, pour Jonas, tout risque qui n'est pas démontré comme vrai, tout en étant possible, doit être

²³ Cette idée reposant sur le principe que la technique ne représentait pas, avant aujourd'hui, un enjeu éthique est largement critiquée et critiquable. (R. Marienstras, « La réponse à Hans Jonas ». *Esprit*, vol.438, no.9 (1974). p. 185.)

²⁴ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1990 trad. (1979), p. 40.

tenu pour avéré et interdire l'action²⁵. Ainsi, l'éthique de la responsabilité serait en mesure de protéger la vie en favorisant le mauvais pronostic en matière d'agir technologique. Pour ce qui est d'inculquer à l'humanité d'aujourd'hui la conscience de ce rapport aux humains de demain, ne pouvant recourir à la réciprocité du devoir éthique, Hans Jonas fait appel au sentiment dans une « heuristique de la peur », son second principe intermédiaire. Il entend par là que la peur d'une catastrophe dans le futur devrait en empêcher l'accomplissement en faisant appel directement à l'émotivité des sujets éthiques.

Cette éthique, tout comme la pensée de Bloch, peut être définie par un rapport complexe avec ses sources. Jonas nomme explicitement ses influences. Il est notamment en constant dialogue critique avec Kant et Heidegger. À cela s'ajoute l'influence, singulière pour un heideggerien, de la théologie juive. La littérature accorde une grande importance à ces éléments, nous les passons ici en revue.

Hans Jonas adresse une grande partie de ses critiques à Emmanuel Kant, représentant d'une éthique dépassée par les conditions nouvelles de l'agir technologique humain²⁶. Il identifie chez ce dernier deux lacunes qui, par effet de contraste, guident sa propre recherche du principe ontologique d'une éthique de la survie. L'idée de fonder l'éthique sur la raison seule — ou sur l'accord de la raison avec elle-même —, c'est-à-dire l'idée d'une éthique immanente à l'humain, constituerait la première lacune. L'absence, chez Kant, d'une conscience de l'avenir lointain, aujourd'hui rendue nécessaire par le caractère cumulatif des effets néfastes de l'agir technologique est la seconde lacune identifiée par Jonas. Selon Pierre Bouretz, cette opposition entre éthique jonassienne et éthique kantienne repose sur le fait que « le premier principe d'une éthique du futur requiert ce dont Kant estimait pouvoir faire l'économie : une idée ontologique, c'est-à-dire l'idée de l'Être²⁷ ». Dans cette perspective, la critique de la tradition

²⁵ *Ibidem*, p. 85.

²⁶ Selon lui, toute éthique qui précède la sienne est inadéquate en ce sens et appartient à une éthique ancienne en comparaison de l'éthique nouvelle qu'il propose. (*Ibidem*, p. 21, 33-34)

²⁷ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 819.

kantienne en matière d'éthique passe chez Jonas par l'examen des principes ontologiques²⁸. Gilbert Hottois, quant à lui, considère que malgré ces oppositions formelles, Jonas recherche un principe éthique absolu, un impératif catégorique, reprenant en fait la recherche kantienne et certaines de ses distinctions catégorielles (impératif catégoriel, principe intermédiaire, etc.)²⁹. À plusieurs reprises, selon Hottois, Jonas raisonne donc aussi en kantien³⁰. Les appréciations de Hottois et Bouretz de la relation de Jonas à Kant ne sont pourtant pas irréconciliables. Au contraire, on peut en comprendre que Jonas reprend la recherche éthique de Kant, mais en critique le fondement ontologique, en y insérant la conscience du temps, du futur particulièrement, et de la mortalité.

Ce serait dans l'expérience de l'existentialisme heideggerien que l'on pourrait retrouver les racines de cette critique ontologique. En fait, les commentateurs s'entendent pour dire que Jonas redoute le nihilisme latent dans la pensée de son ancien maître : « selon lui, l'existentialisme moderne qui s'y exprime a pour essence pareillement — non pas identiquement — 'une désunion entre l'homme et le monde, avec la perte de l'idée d'un *cosmos* apparenté' — bref, un acosmisme anthropologique ³¹ ». Jonas s'attaque à la désunion de l'homme et de la nature, au dualisme et à la perte d'une valeur transcendante annoncée par Heidegger. Dans cette voie, il pense une ontologie de la vie (vie animale, végétale et humaine). Ainsi, autour du concept de vie, Jonas fait « œuvre nouvelle, à la suite de son maître de Fribourg en réfutant toute la métaphysique de la présence, toute métaphysique dualiste, et, enfin, en repensant à nouveau frais la subjectivité³² ».

²⁸ Hans Jonas . *Le Principe responsabilité, Op. Cit.* p. 41.

²⁹ Gilbert Hottois, ed. et al., *Hans Jonas nature et responsabilité*. Paris : Éditions J. Vrin, 1993, p. 62.

³⁰ *Ibidem*, , p. 65.

³¹ Jacques Taminiaux, « VII — Jonas; Les enjeux d'une lecture gnostique de Sein und Zeit » in. *Sillages phénoménologiques*, Paris : Éditions OUSIA, 2002, p. 144.

³² Olivier Despré et Danielle Lories, *Vie et liberté : Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris : Vrin, 2003, p. 171.

Par là Jonas cherche à redonner à l'expérience humaine une validité théorique sur le plan ontologique et en cela, ironiquement, il ne se débarrasse pas totalement de l'influence de son ancien professeur, car dans cette voie, autour de l'expérience humaine,

ce ne sont plus seulement des affinités conceptuelles entre les catégories de Heidegger et les modalités de la connaissance dans la gnose qui s'imposent, mais également une manière identique de radicaliser la crise du présent vécu.³³

Il entretient donc une relation ambiguë avec Heidegger. D'une part, il rejette explicitement la pensée de ce dernier et se méfie de l'absence d'une valeur transcendante en son sein. D'autre part, il fait de la vie humaine vécue dans la proximité de sa négation, l'être-vers-la-mort, bref d'une catégorie qui retient beaucoup du *Dasein* heideggerien, le point focal de sa propre philosophie et le centre de sa critique de l'éthique immanente³⁴.

Selon Danielle Lories et Olivier Depré, il y aurait une substitution de termes entre l'analytique du *Dasein* et la « philosophie de la vie » qui marque plutôt l'opposition de Jonas à la méthode phénoménologique qu'à la pensée existentielle de Heidegger³⁵. Fondamentalement, il y aurait une continuité entre « la vie » de Jonas et le *Dasein* de Heidegger, une sorte de biologisation du concept philosophique :

Entendu en ces termes, le souci [de l'être-vers-la-mort de Heidegger] est donc le souci de rester en vie, un souci 'désontologisé' et finalisé. Finalisé, le *Dasein* poursuit des fins qui sont autant de conditions à sa survie parce qu'il est constamment exposé à la mort : en ces termes, il faut entendre que son mode d'être fondamental est le souci.³⁶

Et cette manière de rapporter la vie à la finalité infiltre toute la pensée de Jonas, notamment sa conception de la création et de l'évolution qui elle aussi renvoie à un finalisme, d'une nature historique cette fois.

³³ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 792.

³⁴ Jacques Taminiaux, *Op. Cit.*, p. 137.

³⁵ Olivier Despré, et Danielle Lories, *Op. Cit.*, p. 165-167.

³⁶ *Ibidem*, p. 168

La posture de Jonas semble tout à fait hétéroclite ne serait-ce que par proximité ambiguë entre les termes jonassiens et les catégories du *Dasein* doublée de l'incompatibilité d'une recherche de transcendance avec la phénoménologie heideggerienne. Cette originalité de perspective est peut-être due à l'influence concurrente de la théologie juive sur la pensée de Jonas et à sa tentative de marier *Dasein* et création divine. C'est à partir des « travaux de compagnon artisan³⁷ » de Jonas, sur la Gnose, que cet intérêt pour une explication théologique émerge dans la pensée de l'auteur. Selon Pierre Bouretz, l'essentiel de l'héritage des travaux de Jonas sur la Gnose « concerne [...] le miroir que tend ainsi l'expérience gnostique [...] en montrant que les temps de crise spirituelle et d'absence de valeur ouvrent un véritable vertige de la liberté³⁸ ». *Le Principe responsabilité* s'inscrit en continuité avec cette idée en tentant d'établir une valeur, en opposition au nihilisme, et une continuité entre l'homme et la nature : « Le mouvement ontologique [du *Principe responsabilité*] invitait à retrouver les contours d'une forme de sacré en vue de fournir un fondement à la responsabilité surgie devant la vulnérabilité de la nature et l'angoisse concernant le destin de l'homme lui-même³⁹. » Ainsi, Jonas intègre effectivement un aspect théologique à sa pensée de la vie. D'une certaine manière, il en est de l'œuvre de Jonas comme de celle de Bloch, elle est faite d'influences problématiques envisagées dans une posture critique.

ERNST BLOCH ET HANS JONAS DANS LE SIÈCLE

La littérature montre clairement comment Bloch et Jonas ont été influencés par diverses traditions philosophiques. Elle montre également comment, chez les deux auteurs, la critique de ces mêmes traditions définit leurs pensées respectives. Pour Ernst Bloch, penser signifie définitivement réagir : d'abord pour préserver l'espérance malmenée par la Seconde Guerre mondiale, ensuite pour résister à la bureaucratisation du socialisme existant. Cette posture le force à

³⁷ Hans Jonas désigne ainsi ses travaux universitaires réalisés sous la direction de Martin Heidegger, notamment sa thèse de doctorat (Hans Jonas , *Souvenirs*, Paris : Payot & Rivages, 2005, p. 85.)

³⁸ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 809.

³⁹ *Ibidem*, p. 817.

entrer en dialogue avec le marxisme et l'idéalisme et à reconsidérer même les sources d'espérance les moins « actuelles » à travers le messianisme. Jonas pense également en réaction : contre le vide éthique créé par les transformations de l'agir technologique, mais aussi contre le choix par certains d'une éthique de l'espérance selon lui inadaptée et dépassée. Aussi, on peut parler de ces deux auteurs comme des penseurs critiques.

Si comprendre comment le politique a été repensé implique de comprendre « ce qui se donne pour chacun à interroger de sa propre place », il semble nécessaire de préciser le contexte de ces postures critiques. Pour Bloch et Jonas, cette posture est avant tout imposée par la profonde intuition d'une crise philosophique propre à l'époque dans laquelle ils écrivent. Pour expliciter la teneur de cette crise nous retenons Heidegger, Strauss et un historien de ce moment crucial de la pensée allemande, Bouretz : Heidegger pour l'ampleur et l'influence profonde de son analyse de la crise ; Strauss pour l'éclairage différent qu'il y projette, faisant directement place à l'enjeu central du messianisme juif ; Bouretz, enfin, pour son effort de ressaisie d'ensemble de la problématique de l'espérance messianique dans la tradition juive allemande. À travers la présentation de leurs conceptions de la crise de la modernité, nous voulons mettre en lumière toute l'ampleur critique des pensées de Jonas et Bloch, mais surtout montrer combien ces deux auteurs sont proches l'un de l'autre quant à leur méthode et leur posture de départ.

La pensée de Heidegger est vaste et a profondément marqué son époque, nous voulons seulement évoquer deux idées importantes de sa compréhension de la modernité qui permettent de mettre en lumière la perspective critique de nos auteurs : l'idée de « perte d'efficience du monde suprasensible » et l'idée de « retour à l'ontologie ».

Pour Heidegger, la perte d'efficience du monde suprasensible, interprétation du « Dieu est mort » de Nietzsche, projette l'homme dans une « autre Histoire » où « le principe de toute institution de valeur, *la volonté de puissance*, est expressément et proprement appréhendé et pris en charge comme

réalité du réel, comme être de tout étant. »⁴⁰ Il s'agit pour Heidegger d'une capacité pleinement immanente de l'homme d'ordonner le monde et d'ordonner au monde :

la volonté de puissance, en tant que principe reconnu et voulu, devient en même temps le principe d'une nouvelle institution de valeurs. [...] Elle est nouvelle parce qu'elle s'assure elle-même de son principe et qu'elle maintient cette assurance du même coup comme une valeur posée à partir de son principe.⁴¹

Ainsi, cette volonté de puissance serait l'essence même de l'étant, l'époque moderne est particulière simplement parce qu'elle le reconnaît. Aussi, cette nouvelle institution de valeur qui brise le rapport à la transcendance est indépassable. Heidegger voit là l'essence du nihilisme à savoir la dégradation historique de la métaphysique telle qu'elle a été produite par l'humanité jusque-là.

Parallèlement à ce constat de la dégradation de la métaphysique vers la puissance de l'homme, Heidegger développe le projet d'un retour à l'ontologie. Selon Heidegger, dès les Grecs tardifs, la question de l'Être a été abandonnée par la philosophie qui a plutôt supposé une compréhension consensuelle de l'être, en partie issue des pensées de Platon et Aristote, en partie issue de la compréhension immédiate et expérientielle de l'étant :

En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'« évidence » et barre l'accès aux « sources » originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre.⁴²

Il s'agit donc pour lui de revenir à l'ontologie véritable, contre le poids de cette tradition. Pour ce faire, dit-il, il faut d'abord poser la question de l'Être, opération en soi problématique. Pour Heidegger, ce retour vers un questionnement

⁴⁰ Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche 'Dieu est Mort' », in *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard, 1962, p. 206.

⁴¹ *Ibidem*, p. 190.

⁴² Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. de l'Allemand par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, § 6.

proprement ontologique sous-entend un mouvement poussé par une intention positive qui porte pourtant en elle implicitement une fonction destructrice envers la tradition. Il propose par ailleurs de poser un étant particulier, le sujet humain, comme voie d'accès privilégiée. L'étant « homme » ou particulièrement l'existence de l'homme marquée par la réflexivité et par une compréhension immédiate de l'être est *Dasein* ou être-là et c'est, selon Heidegger, « l'analytique ontologique du *Dasein* en général qui constituait l'ontologie fondamentale [et] donc [...] le *Dasein* fonctionn[e] comme l'étant qui doit fondamentalement et préalablement être interrogé quant à son être ⁴³ ».

Cette manière de reconnaître une crise, de proposer un projet de connaissance positive, porteur d'une intention critique, et encore de faire reposer ce projet sur l'existence humaine dans tout son déchirement et toute son intimité, est propre à la pensée heideggerienne et elle a influencé énormément son époque. Nous croyons voir dans la pensée de Heidegger et dans la manière dont elle a influencé la philosophie de son temps un archétype possible de la démarche de Bloch et Jonas.

Léo Strauss comprend différemment le problème de la modernité. Il y aurait selon lui en Occident un conflit séculaire entre Lumières et révélation divine. L'orthodoxie (c'est-à-dire la tradition de la révélation divine) serait impuissante à supplanter la raison et la raison tout aussi impuissante à prouver l'inexistence de Dieu. Le conflit serait donc sans issue. Les Lumières auraient contourné ce problème en donnant à l'homme une autonomie et une puissance telle qu'il concevrait ne plus avoir besoin de la révélation :

Il fallait que l'homme s'avérât de façon théorique et pratique être le maître du monde et le maître de sa propre vie : il fallait que le monde qu'il créait fit disparaître le monde qui lui était simplement donné et par là l'orthodoxie était plus que réfutée, elle était enterrée.⁴⁴

⁴³ *Ibidem*, § 4.

⁴⁴ Léo Strauss, *Maimonide*, Paris : Presses universitaires de France, 1988, p. 24.

Or, ce système semble justement avoir failli à sa tâche au XX^e siècle selon Strauss. La « barbarie » du XX^e siècle aurait fait la preuve que le progrès technique et la puissance que l'homme a acquise à travers lui ne sont nullement garants d'un progrès moral ou social. Et la nature, la science et la raison ne sauraient ni produire de justifications ni fournir à l'homme une voie morale⁴⁵. Ainsi, le conflit entre raison et révélation serait dans une impasse renouvelée. Et donc, une première crise entre raison et révélation qui avait été réglée par la substitution de la puissance à la moralité biblique en amène une seconde⁴⁶. Pour Strauss, la seconde crise est en fait un écho de la première et révèle l'inaptitude de la pensée moderne à surmonter l'impasse entre raison et révélation. On peut voir ici une variation, substantielle il est vrai, de l'argument de Heidegger d'une perte d'efficacité du monde suprasensible.

En transformant les Lumières, selon Strauss, le conflit entre raison et révélation messianique pourrait cependant être surmonté par une révision profonde du concept de rationalité et de science :

Si, dans le monde moderne, il n'y a en dernière instance que l'alternative : orthodoxie ou athéisme et si, d'autre part, il est impossible de rejeter l'aspiration à un judaïsme éclairé, on se voit contraint de se poser la question de savoir si les Lumières sont nécessairement les Lumières *modernes*.⁴⁷

Mais une telle solution implique nécessairement d'abandonner les éléments propres à la modernité philosophique, à savoir l'idée d'un parallélisme garanti entre le progrès intellectuel et le progrès social et la croyance en la possibilité d'un progrès infini⁴⁸. Et, cela ne peut se faire selon Strauss que par un retour à la pensée classique, à la philosophie grecque et à la tradition biblique. Et dans cette pensée classique, ce qui sépare la raison de la révélation est atténué par ce qui les unit à savoir un même souci, la moralité, et une même intention, la vie bonne.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁶ Léo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Paris : Gallimard, 1989, p. 397-398.

⁴⁷ Léo Strauss, *Maïmonide*, Op. Cit., p. 27.

⁴⁸ Léo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Op. Cit., p. 395.

Cette idée de Strauss, également influente dans la compréhension de la situation philosophique moderne, est aussi proche des méthodes de Bloch et Jonas. C'est un second archétype de la démarche de nos auteurs qui les renvoie au contexte particulier des philosophes juifs allemand du XX^e siècle.

Pierre Bouretz interprète en effet la pensée allemande du XX^e siècle, et particulièrement celle des penseurs juifs, comme une tentative d'avancer dans la voie proposée par Strauss. Pour Bouretz, l'alternative sérieuse au nihilisme ou au rationalisme absolu de Hegel — préfigurant celle de Nietzsche ou Heidegger⁴⁹ — ne se présenterait qu'au début du XX^e siècle avec la redécouverte, par plusieurs penseurs allemands, de la théologie juive⁵⁰. Et ils seraient demeurés liés à cette tradition chacun à leur manière : « classique chez Cohen et réfléchi dans l'histoire de la philosophie chez Strauss ; reconstruite pour Rosenzweig, Lévinas et Jonas ; déchirée du côté d'un Benjamin qui trouverait en Bloch une sorte de frère survivant reconquérant l'espérance⁵¹ ». Pour Bouretz, ce moment « judéo-allemand » est particulièrement à même de faire progresser ou du moins redessiner le conflit entre orthodoxie et philosophie⁵². Des penseurs juifs comme Herman Cohen et Franz Rosenzweig auraient tracé la voie de ce retour de l'expérience du monde selon la tradition messianique. Ces deux penseurs auraient tenté une synthèse entre raison et révélation. Une synthèse plus achevée chez Cohen et qui culminerait chez Emmanuel Lévinas. C'est Lévinas, selon Bouretz, qui aurait opposé le pacifisme du messianisme à la violence du triomphe de la philosophie fondée sur la volonté de puissance⁵³. Ainsi, ce « moment judéo-allemand », et particulièrement la pensée de Lévinas, aurait maintenu le « souci de dialogue entre la Bible et les Grecs, mais à un prix qui demeure élevé pour ces derniers⁵⁴ ». Cette posture aurait voulu en quelque sorte conclure une trêve dans le conflit, ce qui n'en fait pourtant pas nécessairement une solution définitive.

⁴⁹ Pierre Bouretz. *Les Lumières du Messianisme*, Paris : Hermann Éditeur, 2008, p. 30.

⁵⁰ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 15.

⁵¹ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 15.

⁵² *Ibidem*, p. 31.

⁵³ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁴ *Idem*.

Bouretz insiste sur l'idée que le monde doit demeurer une énigme et pour lui « il est clair que pour la défendre ni Jérusalem ni Athènes ne sont superflues⁵⁵ ».

Peter Eli Gordon⁵⁶ souligne aussi l'importance du messianisme juif dans l'héritage intellectuel des penseurs juifs allemands. Selon lui, la pensée religieuse aurait pris de l'importance justement dans le contexte de l'impasse dans laquelle se retrouve la philosophie allemande au début du XX^e siècle, comprise à la manière de Strauss comme un conflit entre orthodoxie et Lumières. D'ailleurs, Strauss lui-même souligne que la pensée allemande du XX^e siècle, et en particulier la pensée de Franz Rosenzweig ou Hermann Cohen, aurait renoué avec la révélation divine⁵⁷.

Nous retenons de ces présentations que la crise de la pensée dont nous parlons se caractérise par trois éléments : la perte d'efficience du monde suprasensible, un conflit entre raison et révélation qui jaillit du vide ainsi créé et une réaction influente qui consiste en un retour à l'ontologie (que l'on pourrait considérer par ailleurs comme retour aux fondements). Il semble qu'il y ait aussi plusieurs façons de considérer cette crise : est-ce une crise du rapport de l'homme avec Dieu, avec la nature ou avec lui-même ? De même les problématisations de Heidegger, Strauss et Bouretz impliquent de choisir, pour sortir de la crise, entre l'innovation philosophique moderne, la synthèse de la tradition et de la nouveauté ou le retour vers la pensée prémoderne comprise comme instant édénique. Bloch et Jonas examinent ces alternatives et jonglent avec les enjeux qu'elles impliquent. Ils construisent leur pensée sur ce territoire par des concessions et des intransigeances, des conciliations, des innovations et des choix.

Chez Bloch comme chez Jonas, c'est effectivement à travers un travail sur *le rapport à l'Être et à l'existence* et, ensuite, sur *le rapport à Dieu et à la*

⁵⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁶ Peter Eli Gordon, . « *The Concept of the Apolitical : German Jewish Thought and Weimar Political Theology* ». *Social Research*, vol. 74, n° 3 (2007), pp. 855-878.

⁵⁷ Léo Strauss, *Maïmonide, Op. Cit.*, p. 18.

rationalité que s'établissent ces choix. C'est d'abord cette *manière* commune qu'ils ont de naviguer sur les eaux tumultueuses de la modernité, une *voie* commune aussi à plusieurs égards, qui définit leur pensée. Le processus par lequel cette voie les mène vers une pensée proprement politique sur l'utopie définit en grande partie la nature de leurs perspectives respectives.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE DE BLOCH ET JONAS

Notre compréhension de la littérature portant sur les œuvres de Bloch et Jonas montre qu'il y a dans cette « voie commune » matière à rapprocher les deux auteurs. Le fait qu'ils partagent l'influence du messianisme, une position critique par rapport à la tradition et une opposition au nihilisme sont autant de preuves à l'appui de cette idée. Les commentateurs que nous avons présentés ne se servent pourtant pas de cette position critique commune pour rapprocher Bloch et Jonas. Au contraire, lorsqu'ils sont tous deux considérés par un même commentateur, c'est pour montrer l'antinomie de leurs perspectives. Pierre Bouretz insiste sur cet argument. Pour lui :

Il existe une antinomie profonde entre deux perspectives : le 'souci du monde' que partagent Hannah Arendt et Hans Jonas, dans le cadre d'un éloge de la responsabilité envers un vivant qui tend à devenir indifférencié : la défiance persistante d'Ernst Bloch à l'égard du monde donné, tant sous la forme de sa réalité historique que dans la puissance ontologique qui lui est conférée.⁵⁸

Ainsi, même si Bloch et Jonas opèrent un retour à l'ontologie au fondement de leur pensée, ils sont considérés toujours comme opposés en vertu de leurs conclusions. Contrairement à cette tendance de la littérature qui considère Bloch et Jonas comme seulement séparés et opposés, nous croyons qu'il est plus utile de les considérer aussi sur la base de leurs points communs. Nous mettons donc dans un premier temps l'accent sur le fait qu'ils *partagent* une même démarche critique, c'est-à-dire qu'ils suivent un même parcours, à partir d'un même recours à l'ontologie vers des principes politiques nouveaux, et que leurs pensées s'enrichissent aux mêmes sources. Cette proximité au départ de leur démarche

⁵⁸ Pierre Bouretz, *Témoins du Futur; philosophie et messianisme*, Op. Cit., p. 627.

critique les lie tous deux au contexte philosophique de la seconde moitié du XX^e siècle.

Nous retrouvons ici notre objectif de recherche : il s'agit d'illustrer comment une situation historique a engendré une reconstruction, un « penser et repenser ». Pour nous, les éléments de cette illustration se trouvent dans les perspectives et les soucis que partagent Ernst Bloch et Hans Jonas. Et pourtant, dès lors que les auteurs s'aventurent sur le terrain propre du politique, l'antinomie de leurs perspectives devient effectivement manifeste et indéniable. Si, aux fondements ontologiques de leur pensée — et donc en amont du politique — Bloch et Jonas sont, à plusieurs égards, très près l'un de l'autre quant à leur perspective, en aval ils en viennent à s'opposer, présentant des conclusions antinomiques : utopisme ou antiutopisme. Il y a donc deux relations qui permettent de saisir la place de Bloch et Jonas dans le siècle et du même coup l'essence de leur démarche philosophique. La première relation fait de Jonas et Bloch des frères, en réaction aux événements du siècle, habités par une volonté de poser de nouveaux principes salvateurs devant la crise qu'ils vivent. La seconde relation les oppose comme les pères d'un débat contemporain sur la possibilité de l'utopie. Ce rapport de proximité et d'opposition entre les auteurs se développe au fil de leur réflexion philosophique.

Nous avons déjà évoqué les trois thèmes centraux de ce développement : (I) rapport à l'Être et à l'existence, (II) rapport à Dieu et au rationalisme moderne et (III) rapport à l'utopie. Les deux premiers thèmes structurent les fondements de la réflexion de Bloch et Jonas, ils participent d'un même mouvement de retour aux fondements et les modalités de ce mouvement sont extrêmement semblables chez les deux auteurs. De ces considérations, Bloch et Jonas en arrivent au politique. La réflexion sur l'utopie est donc plutôt une conséquence dans la pensée de Bloch et Jonas. Ce sont ces trois thèmes qui nous semblent à même de recréer le développement des pensées de Bloch et Jonas, de leurs fondements à leurs conséquences ultimes, de leur proximité à leur opposition. Et c'est à travers ce développement que nous pensons pouvoir problématiser *Le*

Principe responsabilité et Le Principe espérance par rapport à notre objectif de recherche et, finalement, énoncer notre thèse.

I - LA VOIE ONTOLOGIQUE

Ernst Bloch et Hans Jonas prennent tous deux le chemin de l'ontologie pour aborder le politique. Chez Jonas, il est question d'une vérité métaphysique, chez Bloch, d'une ontologie du « ne-pas-encore-être ». Mais ces expressions désignent la même chose : Bloch et Jonas en appellent de la nature de l'Être pour établir le fondement de leurs théories politiques⁵⁹. Nous empruntons le terme « voie ontologique » à Preve Constanzo⁶⁰ (« Ontological path ») pour désigner ce choix de Bloch et Jonas. Cette attitude est présentée par Costanzo comme une réaction devant les impasses de la philosophie politique ou devant sa déréliction, comme un moyen de contourner les débats politiques pour les reprendre sous un nouvel angle. Pour Costanzo, c'est surtout une crise du marxisme dont les formes historiques ont lentement érodé la validité métaphysique. Pour lui, plusieurs penseurs marxistes ont emprunté cette voie ontologique pour éviter les problèmes qui ont surgi de ces développements historiques.

Constanzo fait d'ailleurs le lien entre le choix de certains penseurs marxistes et l'énorme succès du projet de retour à l'ontologie de Heidegger. Comme les heideggeriens, les marxistes auraient été convaincus de la nécessité de cette voie par « les ravages ou les méfaits historiques et pratiques produits par une vision du monde manipulatrice et fondamentalement antiontologique [qui] à cette époque sont devenus visibles dans le monde ⁶¹ ». Bref, l'expérience de la Seconde Guerre mondiale, du régime soviétique et du régime nazi aurait rendu

⁵⁹ Nous ne faisons pas ici la distinction entre métaphysique et ontologie dans ce cas précis. Ces expressions renvoient chez les deux auteurs, pour autant que l'on puisse en juger, au même questionnement.

⁶⁰ Constanzo Preve et John P. Leavey, Jr. « *Notes on the 'Ontological Path' of Ernst Bloch and Georg Lukács [...]* ». *New German Critique*, N° 45 (1988), pp. 81-90.

⁶¹ « This Heideggerian ontological reversal, and its success, would never have occurred if the historical and practical ravages [mefaits] produced by a manipulative and fundamentally anti-ontological vision of the world had not in the meantime become visible throughout the world. » (*Ibidem*, p. 84.)

populaire le choix de la voie ontologique comme manière de se positionner en retrait d'une compréhension purement politique et, dans la perspective heideggerienne, profondément limitée. Cette perspective est donc largement répandue et Bloch et Jonas en sont un exemple.

La fonction du choix de la voie ontologique est certes différente chez Jonas et chez Bloch. L'un est influencé par le marxisme ; l'autre, par l'existentialisme heideggerien. Dans les deux cas cependant, il s'agit d'une réaction critique qui passe par le projet heideggerien, directement ou non. Nous examinerons cette question dans le chapitre I.

Notons également que cette perspective permet de distinguer les pensées de Bloch et Jonas d'un écologisme libéral ou d'un marxisme stalinien en terme de radicalité. Nous reviendrons là-dessus dans le chapitre 3.

II — LA PENSÉE RELIGIEUSE

Pour établir de telles valeurs ontologiques, Bloch et Jonas vont puiser dans la pensée religieuse donnant ainsi à leurs ontologies une orientation singulière. Il y a effectivement dans les œuvres de Bloch et Jonas de fréquentes références à des éléments de la révélation divine. L'influence du messianisme est ici au cœur d'une remise en question de la suprématie de la rationalité des Lumières. Et dans l'impasse entre raison et mysticisme, le messianisme redevient un choix défendable pour Bloch comme pour Jonas, mais dans des directions différentes.

Bloch et Jonas choisissent d'investir le messianisme d'une intention critique du rationalisme des Lumières. Cette attitude fait écho au choix des deux auteurs de la voie ontologique, elle permet d'approfondir et d'amplifier leurs thèses ontologiques. C'est une seconde manière d'exprimer la position critique des auteurs, cette fois d'une manière qui se rapproche de la compréhension de Strauss d'un conflit entre Lumières et orthodoxie. Cette question, traitée au chapitre II, nous mènera à la discussion plus proprement politique sur l'utopie, vers le chapitre III.

III — DÉBAT SUR L'UTOPIE

L'utopie, en tant que résultat d'une réflexion ontologique et d'un recours à la transcendance divine, devient la clef d'une interprétation de l'effort critique de Bloch et Jonas devant une tradition philosophique en crise : pour Bloch il s'agit de miser entièrement sur l'utopie, pour Jonas il s'agit de la remplacer par la responsabilité. Nous nous proposons d'utiliser cette idée que la position sur l'utopie est la conséquence ultime de leur pensée en tirant parti de la correspondance qu'il y a entre la notion d'utopie et celle de politique même.

En effet, on pourrait dire que l'utopie et le politique partagent une *tension constitutive* entre ordre et désordre, entre pouvoir constitué et pouvoir constituant. L'utopie est alternativement conçue comme souhait d'une société unie et en paix et comme l'instrument d'une contestation de l'ordre établi. On retrouve cela aussi bien dans les conceptions de Karl Manheim, de Paul Ricoeur, de Miguel Abensour que de Martin Buber. Pour eux, l'utopie fonctionne « comme une alternative à l'ordre existant⁶² » ou comme le principe d'une forme particulière de contestation⁶³, mais c'est également le moyen de passer d'un ordre dualiste à une société réconciliée avec elle-même⁶⁴. Le politique à son tour est compris sur la base de cette ambiguïté : soit comme *police* soit comme *politique* pour reprendre les termes de Jacques Rancière. Selon Rancière, le *politique* est un mode d'agir spécifique fondé sur la rupture de la logique d'*arkhè* qui mène les sans-titres à avoir titre à gouverner (et être gouvernés) en opposition à la *police*, ordre unifié. Pour lui, « il en résulte [...] que le litige politique a pour objet essentiel l'existence même de la politique⁶⁵ ». Hannah Arendt, Miguel Abensour et Cornelius Castoriadis ont présenté essentiellement la même idée d'une tension constitutive entre ordre et désordre. Ainsi, l'utopie peut être comprise comme cette force qui maintient dans le politique une déchirure ou une ambiguïté entre ordre et

⁶² Paul Ricoeur, *Idéologie et Utopie*, Paris : Éditions du Seuil, 1997. p. 8.

⁶³ Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas Moore à Walter Benjamin*. Coll. « 10/20 », Paris : Éditions Sens & Tonka, 2000, p. 42.

⁶⁴ Martin Buber. *Utopie et socialisme*. Paris : Éditions Albin-Montaigne, 1977, p. 49.

⁶⁵ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris : Osiris, 1990, p. 174.

désordre⁶⁶. L'antiutopisme en ce sens ne peut être que la force qui cherche à pacifier le politique, à l'extraire de cette ambiguïté.

En fin de compte, c'est cela qui est mis en jeu par Bloch et Jonas : la possibilité de maintenir ou non le caractère divisé et inachevé des sociétés politiques ou de vouloir les représenter dans leur unité et leur achèvement. C'est là que se retrouvent leurs pensées, en dépassement des Lumières et forcées de prendre une position radicale sur les possibilités du politique à venir.

THÈSE

Notre travail sur la pensée de Bloch et Jonas sera structuré par ces thèmes : voie ontologique, recours à la pensée religieuse et débat sur l'utopie. Nous posons la thèse que le débat entre *Le Principe responsabilité* et *Le Principe espérance* a contribué à transformer la pensée politique en radicalisant, sur le plan philosophique, la question de l'utopie. Cette transformation est motivée par la perception, partagée par Bloch et Jonas, d'une crise philosophique et politique. Notre démarche implique donc de considérer d'abord Bloch et Jonas à partir de leurs tentatives de s'affranchir de cette crise, ce qui fait éminemment ressortir leur proximité. Or, cette proximité philosophique cache une opposition politique forte : sacralisation de l'espérance et naturalisation de l'utopie pour Bloch contre rejet de l'utopie et crainte commandée par un principe transcendant pour Jonas. À partir d'une même situation — une crise de la pensée —, d'une même méthode — la voie ontologique —, d'une même influence — la tradition religieuse — et finalement d'une même inquiétude, Bloch et Jonas en arrivent à deux intentions diamétralement opposées : utopisme et antiutopisme. Pour nous c'est cette inquiétude qui réunit finalement les deux auteurs et c'est la volonté de la garder vivante qui fait tout l'intérêt de cette recherche.

⁶⁶ La nature paradoxale de l'utopie, sa contestation de l'ordre établi qui vise l'établissement d'un ordre, ne nous échappe pas. Nous nous réservons le développement de cette épineuse question pour le chapitre trois.

CHAPITRE I

LA VOIE ONTOLOGIQUE

Bloch et Jonas doivent « repenser » le politique et le premier paramètre de cette démarche est l'emprunt de la voie ontologique. L'établissement ontologique de principes politiques servirait un effort critique qui peut être compris en rapport à la crise philosophique qu'ils perçoivent. Et pourtant, malgré la prégnance de cette intention critique chez les deux auteurs, l'héritage de la modernité est aussi omniprésent dans la construction des ontologies des *Principe espérance* et *Principe responsabilité*. Aussi, les sources intellectuelles de la pensée de nos auteurs nous informent sur la nature de leur posture critique et la direction de leur « voie ontologique ». Nous présenterons ici l'ontologie de Bloch, puis celle de Jonas. Nous analyserons ensuite comment ces ontologies participent effectivement d'un mouvement critique de la problématique politique orthodoxe, comment cette perspective commune rapproche Bloch et Jonas et comment elle ouvre pourtant aussi la voie à l'opposition formelle entre les deux auteurs.

1.1 LA VOIE ONTOLOGIQUE DANS LE PRINCIPE ESPÉRANCE

Pour Bloch, « penser signifie franchir »⁶⁷. Pour lui « franchir » est l'acte nécessaire à toute philosophie et « même les dernières misères de la philosophie occidentale ne sont plus à même de produire leur philosophie de la misère sans

⁶⁷ Ernst Bloch, *Le Principe espérance, Op. Cit.*, p. 12.

faire un emprunt auprès de quelque dépassement, de quelque franchissement⁶⁸ ». Cette idée que « penser signifie franchir » montre bien comment Bloch cherche à tenir un discours critique. Loin d'une philosophie de la misère, Bloch mise tout sur cette idée de franchissement. Il s'agit de franchir à la fois les barrières d'une pensée bourgeoise et celles d'une pensée matérialiste qui aurait oublié son intention révolutionnaire originelle. L'ontologie de Bloch, réelle ontologie du franchissement, est le point de départ de cette quête : en tentant de prouver l'existence d'une tendance universelle, robuste et ontologique à un dépassement de ce qui est vers ce qui pourrait être, Bloch cherche réellement à franchir, et donc à laisser derrière, les obstacles à l'utopisme qui semblent s'être accumulés dans la modernité.

Qu'une tendance au surgissement de nouveau existe, ou plutôt qu'elle soit coextensive de l'Être, cela ne fait aucun doute pour Bloch, qu'elle ait été sous-estimée et méconnue par la philosophie, non plus. Ainsi, il se fait archéologue⁶⁹ et découvre cette tendance en deux instances liées intimement : tendance subjective de la psyché vers ce qui n'est pas encore advenu et tendance objectale au surgissement de nouvelles possibilités. Chronologiquement, dans l'œuvre de Bloch, c'est la première tendance qui propulse le développement de la seconde, aussi c'est cet enchaînement que nous suivrons. Mais cette structure, qui suit en fait une ligne de fracture de la pensée moderne entre sujet et objet, ne signifie pas que Bloch pense le sujet et le monde des objets sur le mode de la dualité. Au contraire, selon Bloch, les poussées subjectives et objectales vers le nouveau sont intimement liées. L'exploration de quelques sources intellectuelles de sa pensée permet de préciser cette idée.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 11. (Cette phrase est d'ailleurs inscrite sur la tombe du philosophe. (Arno Münster, *Principe Responsabilité ou principe espérance ?*, Op. Cit., p. 141).)

⁶⁹ Bloch est *archéologue* au sens figuré, mais aussi au sens propre. Bloch utilise en effet le terme « archéologie » pour désigner sa méthode. Cette méthode consiste pour Bloch à faire jaillir sa philosophie de signes et de traces (musique, littérature, architecture, culture populaire, etc.) d'une façon inspirée de celle de Walter Benjamin. Cela est particulièrement évident dans les ouvrages *Traces*, *L'esprit de l'utopie* et *L'héritage de notre temps*.

La part subjective de l'ontologie de Bloch est fondée sur l'idée qu'il existe une « tendance pulsionnelle vers le but qui transforme le désir pur et instinctuel en désir général [et] dans la mesure où le désir se transforme en 'souhait', il acquiert la représentation plus ou moins déterminée de quelque chose de 'meilleur'⁷⁰ ». Cette conception de la pulsion et du désir est en fait une réponse directe à la psychanalyse qui, selon Bloch, ne peut saisir que ce qui est révolu et sédimenté dans l'inconscient. L'inconscient de la psychanalyse bourgeoise de Sigmund Freud, Karl Jung ou Alfred Adler⁷¹ serait seulement le reliquat froid d'un passé devenu ténébreux. Il devient donc clair pour Bloch que

l'inconscient de la psychanalyse n'est jamais un non-encore-conscient, qui lui est un élément de progression ; l'inconscient n'est fait que de régression. Et partant, la prise de conscience de cet inconscient ne porte à la connaissance que ce qui a déjà été ; en d'autres termes ; dans l'inconscient freudien, il n'y a rien de nouveau.⁷²

Et à ce « non-plus-conscient » de la psychanalyse, Bloch oppose le « non-encore-conscient », domaine qui s'étend au-delà du conscient de la même manière que l'inconscient s'étend en deçà. Ainsi, pour Bloch, il y a une « aube » dans la psyché qui fait opposition au crépuscule de l'inconscient et la pulsion primaire de la psyché selon Bloch, la faim de quelque chose ou la tendance pulsionnelle vers un but, s'exprime à cette aube.

Le « non-encore conscient » est le premier concept central de l'ontologie de Bloch. Ce serait l'endroit où l'humain devient, c'est-à-dire où il se re-nouvelle, contrairement à l'inconscient où il serait toujours renvoyé vers ses expériences passées et révolues. Aussi, c'est là que la psyché est projetée vers l'avant et c'est « là où il y a représentation d'une chose meilleure et finalement parfaite [là] que naît le souhait, mêlé d'impatience, d'exigence⁷³ ». C'est-à-dire que les

⁷⁰ Arno Münster. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris : Éditions Aubier, 1985, p. 77.

⁷¹ Freud et Adler sont en effet décrits par Bloch comme les chantres d'une culture bourgeoise décadente. Quant à Jung, Bloch utilise plutôt le terme « fasciste écumant ». (Bloch, Ernst, *Le principe espérance, Op. Cit.*, p. 77)

⁷² *Ibidem*, p. 74.

⁷³ *Ibidem*, p. 63.

représentations non-encore-advenues de la psyché seraient la matière première de l'imagination, la part de ces représentations qui se rapporte à des possibilités concrètes et objectives, ce qui constitue l'imagination proprement utopique. Pour Bloch, l'utopie est donc fondée sur deux corrélatifs, la capacité subjective de souhaiter, et son corrélatif concret, l'existence de possibles objectifs et matériels.

En d'autres termes, le sujet est selon Bloch ontologiquement poussé vers l'avant, naturellement incliné à l'espérance et au souhait, tiraillé par la faim. En effet, pour Bloch, s'il y a plusieurs ressorts à l'action humaine, une seule pulsion, celle de l'autopréservation, les inclut tous. Et cette pulsion est toujours orientée vers l'extérieur, c'est une faim qui devient pour Bloch une espérance et un souhait. L'imagination proprement utopique est, pour Bloch, la faim qui a appris à désirer et rêver d'une chose probable. C'est-à-dire que, pour lui, l'utopie est le souhait qui prend forme dans le non-encore-conscient, ou « image-souhait » dans les termes de Bloch, et qui, soutenu par une poussée vers l'avant, la faim, « a pour soi un non-être-encore *dont on est en droit d'espérer la venue*, c'est-à-dire qu'elle ne tourne pas en rond et n'erre pas dans un possible en trompe-l'œil, mais anticipe psychiquement un possible réel⁷⁴ ». L'utopie a donc dans l'ontologie de Bloch un rôle charnière : c'est l'instance où la part de subjectivité est en contact avec les conditions matérielles. Et c'est dans ce contact entre les deux corrélatifs de l'imagination utopique que se développe la réelle poussée vers l'avant du monde.

L'utopie c'est pour Bloch le non-encore-conscient qui espère le non-encore-advenu dont la venue est probable en regard des conditions matérielles objectives. Sujet et objet sont donc liés organiquement chez Bloch autour de l'idée d'imagination utopique : d'abord parce que c'est seulement lorsque le souhait subjectif trouve des attaches dans les conditions matérielles qu'il peut y avoir utopisme véritable ; ensuite, parce que psyché et matière partagent une même pulsion vers l'avant, vers le nouveau, caractéristique de l'utopisme. Ainsi, pour Bloch, non-encore-conscient et non-encore-devenu sont de même nature et donc « tout élément anticipatif est un composant de la réalité elle-même. On est donc

⁷⁴ *Ibidem*, p. 76.

en droit de rattacher la volonté d'utopie à la tendance *objectale*, qui la confirme et l'accueille comme sienne⁷⁵ ». Le possible né du sujet est donc une des instances d'un possible contenu dans la matière. Bloch qualifie ce possible contenu dans la matière de « possible-réel »⁷⁶, c'est-à-dire

tout ce dont les conditions ne se trouvent pas encore réunies au complet dans la sphère de l'objet lui-même [pour lesquelles] des conditions nouvelles — mais médiatisées par les conditions existantes — nécessaires à la naissance d'un réel nouveau, viennent à éclore.⁷⁷

Le « possible-réel » est le pendant objectif du « non-encore-conscient » de la volonté subjective, son corrélatif concret. C'est-à-dire que, selon Bloch, la matière tout comme la psyché, est littéralement lieu de surgissements de possibles nouveaux. Et ces deux instances porteraient déjà en elles, en puissance, les conditions matérielles à venir. Cette vision de la matière comme fondamentalement faite de possibilités est directement liée à l'idée aristotélicienne de puissance, développée chez Bloch dans un sens particulier.

1.1.1 BLOCH ET LA GAUCHE ARISTOTELICIENNE

Pour Bloch, « dans le tout inépuisé du monde lui-même : la matière a la possibilité réelle de devenir de toutes les formes qui existent de manière latente en son sein, et celui-ci [le monde] en sera délivré par le processus⁷⁸ ». Cette citation qui est l'explication blochienne du « corrélatif concret » est également la porte d'entrée sur l'héritage aristotélicien de notre auteur. Dans un court essai publié pendant la rédaction du *Principe espérance, Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Bloch précise sa compréhension d'Aristote. Bloch considère que l'héritage d'Aristote trace deux voies dans la philosophie. Une première voie, bien connue, passe par l'Europe du Moyen Âge et la scolastique chrétienne. L'autre voie, moins fréquentée, passe par le monde arabe et la scolastique d'Avicenne, d'Avèrroes et de Giordano Bruno. Cette seconde voie serait celle du « transfert de

⁷⁵ *Ibidem*, p. 239.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 238.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 238.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 284.

la puissance divine elle-même sur la potentialité active de la matière ».⁷⁹ Ce qui distingue « cette gauche aristotélicienne⁸⁰ » est l'éloignement d'une tradition interprétative « verticale » de la pensée d'Aristote pensant la transcendance de la forme et le dualisme âme-corps dans un théisme chrétien aboutissant à Thomas d'Acquin. Cette gauche aristotélicienne — que Bloch invente en tant que mouvement d'une certaine façon et surtout dont il se fait, dans *Le Principe espérance* l'ardent défenseur — est l'inspiration d'un concept de puissance radicalement immanent.

Tout à fait en continuité avec le mouvement initié par Avicenne, Bloch dira qu' « homme et processus, ou mieux encore : le sujet tout comme l'objet dans le processus de la dialectique de la matière, se trouvent [...] tous deux au front⁸¹ ». Et sujet et objet sont propulsés « au front » par un concept de possible à la mesure de son ontologie. Pour lui cette tradition de gauche libère toute la puissance d'un concept aristotélicien de possibilité amoindri par la christianisation de sa pensée :

[...] Censé n'être que pure passivité, cire molle, simple réceptivité, ce possible se révèle, en tant que 'disposition à quelque chose', n'être nullement réduit à cette nature cireuse, ou à un pur et simple indéterminé ; il est au contraire tout chargé de la forme efficiente par laquelle le possible se dégage, s'active et s'organise [...]⁸².

Le concept de puissance selon Bloch doit donc être compris comme principe actif et agissant et non plus comme indéterminé passif attendant l'intervention du sujet. C'est dire que le monde n'a rien d'un champs de possibilité indéterminée en attente d'une forme agissante, mais qu'il est intrinsèquement agissant et principe de mouvement et de transformation. La puissance est donc ce qui met la matière en fuite, toujours, de ce qui est vers ce qui sera et qui s'offre au sujet comme corrélatif de sa propre tendance vers l'avant. Ce n'est donc plus un sujet qui

⁷⁹ Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Saint-Maurice : Premières pierres, 2008, p. 26.

⁸⁰ Selon Bloch, la gauche aristotélicienne est, *mutatis mutandis*, à la tradition aristotélicienne ce que la gauche hégélienne est à la tradition hégélienne. Nous y reviendrons. (*Ibidem*, p. 24.)

⁸¹ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, *Op. Cit.*, p. 242.

⁸² Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, *Op. Cit.* p. 56.

modèle le monde comme indéterminé passif, c'est les monde et le sujet, deux aspects d'une même puissance, qui tendent vers l'avant depuis les profondeurs de l'être.

« L'image-souhait » de Bloch est donc concrète parce qu'elle appartient à ce mouvement concret de la puissance transformée par la tradition interprétative de gauche. C'est une manière de lier le-non-encore-être au mouvement concret de la matière, mouvement d'une puissance vers l'avant. Cette réactualisation de la gauche aristotélicienne dans l'ontologie de Bloch implique également l'unification de l'intention subjective et de la poussée objective vers ce possible. L'ontologie de Bloch est donc celle de la tendance objectale : tendance qui inclut la poussée subjective et la puissance objective.

Cette idée d'unité entre la tendance utopique subjective et son corrélatif dans les conditions matérielles existantes est centrale dans la pensée de Bloch. On peut décliner cette idée de deux manières : unité forme-matière et unité sujet-objet. D'une première manière, dans cette interprétation d'Aristote, les concepts de forme et de matière seraient compris ensemble et non pas en opposition, « ainsi, le concept de forme séparée est voué à se dissiper et, avant même Averroès déjà chez Avicenne, céder à la matière une partie de sa réalité efficiente⁸³ ». Ici, la matière n'est plus le substrat inerte sur lequel les formes s'imposent, mais bien le principe agissant, contenant en lui-même les formes qui jaillissent de lui, à travers lui et par lui.⁸⁴ Chez Giordano Bruno, par exemple, la matière est « le premier principe de l'Être et la forme le second, [mais] la matière n'en est pas moins pour lui la mère de toutes les formes, celles-ci sont ses enfants et entre matières et forme il n'y a pas de différence réelle de substance⁸⁵ ». Il y a donc dans cette tradition reprise par Bloch union de la forme et de la matière dans une revitalisation de la catégorie aristotélicienne de possibilité. Par voie de conséquence, il y a aussi union du sujet et de l'objet autour de cette catégorie de

⁸³ *Ibidem*, p. 35

⁸⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 48.

possibilité. Chez Avicenne, cela se manifeste dans l'idée naturaliste d'unité entre l'âme et le corps⁸⁶.

Déjà, on peut dire que les liens qui attachent Bloch au marxisme prennent forme à partir de sa compréhension de la pensée d'Aristote, autour des idées d'union, quasi dialectique, entre sujet et objet travaillés par une puissance. Or, l'inclusion de la subjectivité comme moteur du développement historique et l'unité entre sujet et objet et entre forme et matière, implique, du moins pour les modernes que nous sommes, un soupçon d'idéalisme⁸⁷. Et effectivement, il y a une grande affinité selon Bloch entre cette interprétation d'Aristote et une certaine compréhension de Hegel. Si Bloch parle de gauche aristotélicienne, c'est en référence directe à la gauche hégélienne. Pour lui il y a un rapprochement à faire « entre les modalités naturalistes avec lesquelles le *noûs* aristotélicien et L'Esprit hégélien sont venus au monde⁸⁸ ». Aussi, l'idéalisme qui s'infiltré dans la pensée de Bloch sous l'influence de l'hégélianisme est la continuation logique de son interprétation d'Aristote et il permet de raffiner l'idée de tendance vers le nouveau. Le chemin qui mène de l'ontologie blochienne à ses ultimes conséquences politiques passe donc d'abord par un éclaircissement de ce soupçon d'idéalisme.

1.1.2 IDÉALISME ET CRYPTOPRAXIS HÉGÉLIENNE CHEZ BLOCH

Bloch ne se cache pas de l'ambiguïté qui entoure la place de l'idéalisme dans son œuvre. C'est une ambiguïté inhérente à sa volonté de fonder un rapport différent entre idée et matière, rapport qui devient central dans son ontologie. L'influence de la pensée de Hegel est éminemment révélatrice à cet égard. Pour Bloch,

chez Hegel, il existe un autre idéalisme encore que l'idéalisme moderne : il traite la matière comme un bâtisseur gothique. Il ne voit pas dans la nature, à la manière de Goethe, une collection

⁸⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁸⁷ Les adversaires philosophiques de Bloch se sont d'ailleurs fait un point d'honneur d'en faire l'axe interprétatif principal du *Principe Espérance*. (Cf. Jürgen Habermas, « Un Schelling Marxiste » & Théodor Adorno, « Traces de Bloch »)

⁸⁸ Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Op. Cit. p. 24.

d'antique [...]. Qu'il y ait chez Hegel un idéalisme de ce genre, non mécaniste, non statique, la chose ne fait aucun doute [...]⁸⁹.

En fait, toujours selon Bloch, Hegel commence par se détacher du caractère statique de la matière, l'aspect dynamique de sa pensée faisant tout son intérêt pour le matérialisme. Et ce dynamisme ouvrirait la possibilité de considérer la pensée comme moment du processus matériel et ainsi d'accorder à l'Idée une substance semblable à celle de la matière. Citant Hegel, Bloch remarque que pour lui « la pensée est chosétée, ou la chosétée est pensée⁹⁰ ». Bloch ajoute, à propos de Hegel, que « de même, ne font qu'une seule et même réalité, d'un côté la pure pensée, l'absolu également privé de prédicats et, d'un autre côté, la pure matière⁹¹ ». La pensée de Hegel est donc pour Bloch le principe d'un lien entre matière et esprit de même que la source de l'idée d'une ouverture dynamique du processus d'actualisation des possibles. Elle est de plus la source d'une « cryptopraxis ». C'est-à-dire que, pour Bloch, on trouve déjà dans l'idéalisme de Hegel les germes d'une théorie-praxis et donc d'une science des changements sociaux, pour autant que l'on veuille bien considérer l'acte de penser comme moment du processus matériel dans la dialectique historique.

Selon Münster, cette interprétation de Hegel est en partie motivée par l'intention de Bloch « [...] d'arracher Hegel à ses interprètes libéraux ou conservateurs⁹² » et ainsi de mettre fin à l'idée que la philosophie de Hegel est fondamentalement liée aux tendances réactionnaires. Toujours selon Münster, Hegel est « pour Bloch, celui qui nous enseigne par excellence la suprématie du *mouvement* sur l'*être immobile*⁹³ ». On reconnaît dans cette interprétation de gauche de la pensée de Hegel les thèmes de la gauche aristotélicienne : ici le concept de puissance tel que développé par Avicenne par exemple trouve sa place dans un mouvement dialectique propre à la philosophie hégélienne. C'est l'instance, par ailleurs, d'une réorganisation du rapport entre matière et esprit.

⁸⁹ Ernst Bloch, *Sujet-Objet; éclaircissements sur Hegel*, Paris : Gallimard, 1977, p. 402.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 407.

⁹¹ *Idem*.

⁹² Arno Münster. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch.*, Op. Cit. p. 132.

⁹³ *Ibidem*, p. 135.

Pour Bloch, Hegel est d'une certaine manière le champion, s'il en est un, du rapprochement entre ces deux tendances. D'une part, il permettrait à l'esprit de prendre place dans la processualité du monde, dans le mouvement de la dialectique, d'autre part, il donnerait à l'esprit le statut de matière, dans une sorte de protomatérialisme. Cette source fonctionne donc comme une instance de légitimation de l'intégration d'une part de subjectivité et d'idéalisme dans la pensée de Bloch. Et il y a en ce sens une certaine continuité entre gauche aristotélicienne et gauche hégélienne : la dialectique hégélienne, réinterprétée par Bloch dans un sens matérialiste, se surajoute et complète l'idée de puissance sous-jacente au principe espérance.

Et pourtant, Bloch est aussi extrêmement critique de Hegel, considérant que « le penseur de la circularité fermée que fut Hegel et l'antique conception de l'immutabilité de l'existant ont finalement eu raison du penseur tourné vers le processus de la cryptopraxis⁹⁴ » (Fermeture de laquelle, semble dire Bloch, seul le messianisme peut venir à bout⁹⁵). La cryptopraxis, avoue Bloch, est chez Hegel l'anomalie d'une pensée idéaliste. La critique que Bloch fait de Hegel est d'ailleurs, significativement, très semblable aux affirmations de Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*⁹⁶ et on peut certainement penser que la critique de Bloch est faite dans le même esprit que celle de Marx.

Cette circonspection de Bloch envers la figure centrale de l'idéalisme allemand n'empêche pas Bloch de voir chez Hegel un héritier de la gauche aristotélicienne et un précurseur de Marx. Et cette recherche est toujours celle d'un matérialiste. C'est finalement ce qui ressort le plus de sa compréhension de Hegel : la manière dont il passe de l'aristotélisme de gauche à l'hégélianisme de gauche, orientations philosophiques qui, sans être identiques, préservent toutes deux une idée centrale à toute l'ontologie de Bloch. Cette idée est celle d'un surgissement continu de nouveau issu autant de la matière que de la pensée et

⁹⁴ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Op. Cit., p. 325.

⁹⁵ Nous reviendrons sur cette idée dans le chapitre suivant.

⁹⁶ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Op. Cit., p. 286 & Ernst Bloch, *Sujet-Objet; éclaircissements sur Hegel*, Op. Cit., p. 408.

qui convergent dans un renouvellement critique incessant du monde. C'est sur cette base — gauche aristotélicienne qui ouvre le concept de possible et qui unit matière et pensée dans ce concept de puissance et gauche hégélienne qui inscrit ces idées dans la dialectique — que Bloch entame son interprétation du marxisme.

1.1.3 SCIENCE MARXISTE CHEZ BLOCH

Bloch est à raison considéré comme un penseur marxiste. Mais il semble nécessaire de préciser que, d'une part, sa compréhension du marxisme est peu orthodoxe et que, d'autre part, le marxisme apparaît dans sa pensée plutôt comme la confirmation de ses thèses ontologiques, comme la théorie trouvée de l'utopisme fondamental. Son interprétation de l'hégélianisme et du marxisme lui a d'ailleurs valu le titre de « Dialecticien hérétique » qui est on ne peut plus approprié⁹⁷. Bloch trouve dans l'ontologie de l'espérance mise en oeuvre par le marxisme « l'ultime philosophie de la transformabilité ». Le marxisme est d'ailleurs saisi comme la continuation d'un mouvement critique en continuité avec les questionnements hégéliens et aristotéliciens. Ce sont ces manières d'appréhender le marxisme qui définissent ce que Bloch entend par « marxisme chaud ».

C'est bien dans le marxisme que Bloch trouve l'espérance « sise enfin en son fondement » et c'est en ce sens que la théorie de Marx vient confirmer et, partant, propulser la pensée de Bloch. Ainsi, il dira que

le commencement de la philosophie de la révolution, c'est-à-dire la philosophie de la 'Transformabilité' (Veränderbarkeit) dans le sens du bien, n'est [...] apparu finalement qu'à l'horizon de l'avenir et en lui, avec la science du Nouveau [à savoir la dialectique marxiste] et la force nécessaire pour la diriger.⁹⁸

⁹⁷ C'est Adorno qui parle en ces mots de Bloch (Théodor Adorno, *Notes sur la littérature*, *Op. Cit.* p. 153-171.) Si pour Adorno il s'agit d'une dénomination péjorative, on peut l'utiliser pour énoncer la force et l'originalité des thèses de Bloch. En effet, Bloch a fait l'éloge des sectes hérétiques chrétiennes les considérant comme les lieux d'une conscience utopique révolutionnaire vraie.

⁹⁸ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, *Op. Cit.*, p. 340.

Et c'est bien une philosophie de la transformabilité que le cheminement de la pensée de Bloch — de la gauche aristotélicienne vers l'idéalisme et la cryptopraxis de Hegel — offre à « la science du nouveau ». Cette présence de multiples influences distingue, selon lui, son marxisme d'une vision froide, mécaniste et fermée du matérialisme historique. Le matérialisme chaud de Bloch serait donc caractérisé par l'ouverture du concept de possibilité (et finalement du monde objectal lui-même) et l'unification de la subjectivité et de l'objectivité. Le marxisme ainsi conçu est la théorie d'un monde non clos, orienté par la praxis et le développement dialectique, en opposition au monde essentiellement réalisé de Hegel⁹⁹ et en continuité avec l'idée de la gauche aristotélicienne d'une matière en création constante.

Mais pour Bloch le marxisme n'est pas seulement une philosophie de la transformabilité du monde, c'est aussi le modèle épistémologique du principe espérance saisi comme projet révolutionnaire : une théorie-praxis. Pour Bloch le « matérialisme dialectique-historique, suppose aussi la métamorphose du monde à partir de lui-même. Métamorphose en un monde au-delà de l'oppression [...] ¹⁰⁰ ». Et cette métamorphose est en lien intime avec la théorie, c'est sous l'action du sujet que cette métamorphose se produit. Il y aurait donc un lien direct entre transformations objectives du monde par lui-même et transformation subjective :

Ernst Bloch souligne le principe de partialité comme condition d'une pratique théorique nouvelle, orientée en avant, regardant vers l'avenir, construite sur une analyse dialectique matérialiste des conditions du monde réel et sur l'instrumentalisation des tendances utopiques de l'étant.¹⁰¹

Rappelons que pour Bloch, en accord avec sa compréhension d'Aristote et de Hegel, le sujet fait partie de la matière objective, l'esprit est un moment du

⁹⁹ Cette interprétation tout à fait discutable de Hegel est celle de Bloch. Rappelons que cette interprétation de Bloch est une partie d'une interprétation ambivalente. Hegel est aussi chez Bloch la figure d'un mouvement critique héritier de la puissance aristotélicienne et préfigurant la dialectique matérialiste.

¹⁰⁰ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Op. Cit., p. 322. et Arno Münster. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch.*, Op. Cit. p. 86.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 88.

processus du monde. Il est donc tout à fait naturel de rapprocher théorie et praxis. D'une certaine manière le marxisme mène à son plein développement la cryptopraxis de Hegel, instituant en principe central ce qui est l'exception dans la pensée hégélienne. La théorie-praxis serait en ce sens l'extension logique de l'idée aristotélicienne d'union entre la matière et la forme, de partage d'une puissance entre le sujet et l'objet et, évidemment, de l'idée hégélienne de l'esprit comme part du processus matériel.

Cette manière de comprendre le marxisme est éminemment positive, c'est-à-dire qu'elle conçoit un processus de transformation-renouvellement sans borne. Or, l'influence du marxisme signifie aussi pour Bloch l'attachement à une tradition critique. Bloch reproche entre autres au « courant froid » du marxisme de s'enfermer dans la négativité critique interdisant toute action, mais cela ne signifie pas que pour lui le mouvement critique du marxisme est tout entier à déconsidérer, tout au contraire. Les thèses de Cornelius Castoriadis permettent d'ailleurs de préciser la nature de cette tradition. Pour lui, il y a un lien entre Marx et Aristote, un lien qui concerne le « questionnement politique », c'est-à-dire la recherche de la justice totale, de la transformation de la société vers le *bonheur total* des citoyens¹⁰². Et c'est autour de ce questionnement, traversé par des oppositions fortes qu'il s'agirait d'affronter, que se dessine une tradition critique allant d'Aristote jusqu'à Bloch. Et pour eux, « le conflit politique [...] déchire la *polis* dans son expression ontologique, ou l'ontologie elle-même comme divisée politiquement¹⁰³ ». Tout l'intérêt du questionnement est d'affronter ces oppositions. Selon Castoriadis, Marx et Aristote sont liés par leur tentative historiquement située de faire face à ces questions et on pourrait certainement dire que c'est le cas de Bloch également.

L'interprétation que Bloch fait d'Aristote, de Hegel et de Marx, renforce d'ailleurs cette continuité qui ultimement mène à considérer *Le Principe espérance* comme héritier de ces questions. De la gauche aristotélicienne à la

¹⁰² Cornelius, Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris : Seuil, 1978, p. 278.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 271.

gauche hégélienne, puis jusqu'au plus prolifique hégélien de gauche — Marx —, il semble n'y avoir qu'un pas¹⁰⁴. Dans l'interprétation de Bloch, cette tradition se maintient comme mouvement critique, c'est-à-dire comme intention critique qui est d'abord tournée vers la positivité et la transformation du monde : une « tradition de gauche » ou simplement un matérialisme chaud. La démarche intellectuelle même du marxisme serait donc en phase avec les influences et la pensée de Bloch. C'est là qu'il découvre une manière de poser les problèmes où l'acte de penser, voire le contenu même d'une pensée réellement utopique, fait partie de la totalité progressante et vivante du monde objectal et, en définitive, signifie franchir.

1.2 LA VOIE ONTOLOGIQUE DANS LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ

Si chez Bloch on peut reconstituer le développement presque linéaire d'une ontologie critique, pour parler de Jonas il est nécessaire de faire de constants aller-retour entre ontologie et éthique suivant ainsi la méthode de l'auteur. Cela est principalement nécessaire parce que l'originalité des thèses de Jonas repose justement sur l'union entre *Être*(ontologie) et *devoir-être*(éthique)¹⁰⁵. Pour lui, l'Être — plus précisément la vie et évidemment la vie humaine à plus forte raison — devrait engendrer en soi un devoir éthique. Cela implique de se poser en critique de l'éthique kantienne, de manière à s'armer contre la situation catastrophique moderne. Pour lui, les transformations de l'agir technologique et la disparition des repères moraux traditionnels représente le plus grand des dangers. En conséquence, il cherche à fonder une éthique absolue capable d'interdire la catastrophe en empruntant la voie ontologique.

Cela signifie d'abord rechercher dans l'Être lui-même une valeur pouvant guider une éthique du futur. Il s'agit pour Hans Jonas de reconnaître que, en

¹⁰⁴ Bloch prend d'ailleurs garde de conserver « son » Marx du marxisme froid et calculateur, un « marxisme chaud » qui pourrait bien être appelé marxisme « de gauche » au même titre que la gauche aristotélicienne et l'hégélianisme de gauche..

¹⁰⁵ Jonas utilise plusieurs termes qui expriment cette idée, par exemple : « le premier principe d'une éthique du futur ne se trouve pas lui-même dans l'éthique en tant que doctrine du faire, [...] mais dans la métaphysique en tant que doctrine de l'Être, dont l'idée de l'homme forme une partie. » (Hans Jonas , *Le Principe responsabilité, Op. Cit*, p. 96)

l'instance, l'éthique doit se rapporter à « un état de fait métaphysique, quoi qu'il en soit de sa provenance physique, un absolu qui en tant que bien fiduciaire suprême et vulnérable nous impose la suprême obligation de la conservation. »¹⁰⁶ Cet « état de fait » est pour Jonas le « oui » constant et répété de la vie en sa propre faveur exprimé à travers la lutte constante des organismes métabolisants pour leur survie :

La vie c'est la confrontation explicite de l'Être au non-être, car dans sa soumission constitutionnelle aux besoins qui est donnée avec la nécessité du métabolisme, auxquels la satisfaction ne peut être refusée, elle porte en elle la possibilité du non-être [...]¹⁰⁷.

Bref, au contraire d'un proton ou d'une pierre un organisme vivant *n'est* pas passivement, il est seulement si chaque respiration, chaque quête de nourriture, met la mort, toujours latente, en échec. La vie est donc pour Hans Jonas porteuse d'une valeur en soi, du fait qu'elle existe et qu'elle existe contre la mort dans une affirmation répétée de sa volonté de vivre¹⁰⁸. En d'autres mots, le principal indice de l'existence d'une valeur ontologique repose dans la nature mortelle de la vie : « l'indice premier est que la vie dit oui à la vie. En s'accrochant à elle-même, elle déclare qu'elle se donne de la valeur¹⁰⁹ ». Cette notion de valeur ontologique est également appuyée chez Jonas sur l'idée, légèrement tautologique, que l'Être, puisqu'il peut se voir attribué une valeur, bonne ou mauvaise, a infiniment plus de valeur que le non-être qui ne saurait recevoir d'appréciation, ni bonne ni mauvaise.

Ainsi, Hans Jonas trouve dans la vie et dans l'Être l'essence d'une valeur faisant effectivement le pont entre Être et devoir-être. Ce principe transcendant de l'éthique du futur implique

¹⁰⁶ Hans Jonas , *Le Principe responsabilité, Op. Cit.*, p. 78.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 162.

¹⁰⁸ Cette notion d'une valeur intrinsèque à la vie subjective, qui s'étend chez Jonas de l'*homo sapiens* à l'organisme unicellulaire le plus primitif, avait été développé dans sa première tentative de fonder une biologie philosophique, *The Phenomenon of Life*.

¹⁰⁹ « The basic clue is that life says yes to itself. By clinging to itself it declares that it values itself. » (Hans Jonas , « The Burden and Blessing of Mortality », *Hastings Center Report*, vol. 22, no. 1(1992), p. 36.)

vraiment strictement qu'ici l'être d'un simple existant ontique inclut de manière immanente et visible un devoir pour autrui, et qu'il le ferait même si la nature ne venait pas au secours du devoir avec de puissants instincts et sentiments et alors même que dans la plupart des cas elle se charge elle-même de l'affaire.¹¹⁰

Le principe d'une éthique nouvelle est, selon Jonas, trouvé et ce principe transcendant provenant de l'Être de la nature permet de considérer l'ensemble des actes humains et leurs conséquences — et pas seulement ce qui se produit à l'intérieur de la cité — comme des objets éthiques. Le nouvel impératif catégorique découlant directement de ce principe est simplement « qu'une humanité soit » et par extension « que les conditions écologiques de subsistance de l'humanité soient préservées ». Dans les mots de Jonas : « 'Agis de façon à ce que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une *vie authentiquement humaine* sur terre' ; ou pour l'exprimer négativement, 'Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre' [...] ¹¹¹ ». Ce principe premier d'une éthique de la responsabilité ne se trouve que dans l'ontologie¹¹². Notons qu'à ce stade, c'est l'Être en ce qu'il a de plus abstrait qui fonde une valeur éthique, et cela est déjà suffisant pour Jonas. Nous laissons en suspens, pour y revenir plus tard, la question de l'authenticité de la vie humaine préservée par les soins d'une telle éthique.

Cette présentation de l'ontologie et de l'éthique de Jonas requiert deux précisions. La première concerne le concept de vie qui est extensivement développé chez Jonas comme idée centrale d'une philosophie de la nature. La seconde précision concerne le concept de liberté, qui mène la vie humaine devant des choix éthiques. Ici, on doit souligner le rapport complexe que Jonas entretient avec l'éthique kantienne et l'existentialisme heideggerien. Ces considérations permettent par ailleurs d'élaborer sur la question de l'authenticité.

¹¹⁰ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, Op. Cit.*, p. 253.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 40.

¹¹² *Ibidem*, 96

1.2.1 CONCEPT DE VIE

Jonas élabore ce qu'il appelle une « philosophie de la vie », c'est-à-dire une réflexion sur les faits organiques de la vie et sur l'auto-interprétation de la vie venant de l'homme. Pour Jonas, il y a un « un intérêt existentiel¹¹³ » à faire cette réflexion : existentiel parce que l'existence en dépend et parce que c'est une réflexion qui se rattache à l'existence humaine comme expérience d'être pensée et d'être biologique. La vie est chez Jonas un phénomène à la fois objectal et subjectif, c'est le composite d'une psyché ou d'une âme et d'un corps physique. Ainsi, la vie, et plus généralement l'Être, doivent être conçus au-delà du dualisme : « il faut pour cela que l'homme soit compris de manière nouvelle dans l'unité de son corps-esprit, en vertu de laquelle d'un côté il est lui-même un être naturel, tout en dépassant de l'autre la nature¹¹⁴ ». L'éthique du futur est donc fondée sur une tentative de surpasser le dualisme entre le corps et esprit à travers le concept de vie. Ce concept implique également de dépasser la dualité entre l'homme et la nature. Pour Jonas, l'homme n'est que la dernière innovation accidentelle de la matière dans sa constante complexification. C'est le processus d'évolution — conçu précisément comme actualisation de la liberté à travers les organismes vivant — qui lie l'homme et la nature, l'organisme et l'ensemble des formes plus simples de la matière :

[...] la transition de la substance inanimée à la substance animée, la première prouesse de la matière s'organisant vers la vie, a été actualisée par une tendance des profondeurs de l'Être justement aux modes de liberté rendus possibles par cette transition.¹¹⁵

Bref, la philosophie de la vie de Jonas, la base de son éthique de la responsabilité, repose sur l'effacement du dualisme moderne à travers le concept de vie. Et par cet effacement, l'Être, la nature, les animaux et l'homme semblent être placés sur un même plan : ils possèdent tous une valeur inhérente au fait même d'être, valeur qui fonde l'éthique de Jonas.

¹¹³ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life; Toward a Philosophical Biology*, New York : Dell Publishing, 1968, p. 6 [traduction]

¹¹⁴ Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 1998, p. 59

¹¹⁵ « the transition from inanimate to animate substance, the first feat of matter's organizing itself for life, was actuated by a tendency in the depths of being toward the very modes of freedom to which this transition opened the gate. » (Hans Jonas. *The Phenomenon of Life, Op. Cit.*, p. 4.)

Hans Jonas explique lui-même la démarche intellectuelle de cet antidualisme dans un des essais de *The Phenomenon of Life*. Il y considère que le dualisme est le produit de la confrontation, au passage vers la modernité, de l'attitude ancienne qui consistait à penser le monde comme essentiellement vivant et animé, faisant de la mort un problème, à l'attitude moderne qui voit la matière comme essentiellement morte et qui fait de la vie l'anomalie qui nécessite une explication. Aussi, selon Jonas, la manière dont les modernes ont pensé la vie est incomplète parce qu'en définitive elle exige que l'on interprète le monde comme déterminé soit par la matière, soit par l'esprit : l'être vivant soit par le corps, soit par l'âme. Devant ce choix, le matérialisme¹¹⁶, nous dit Jonas, est la voie préférable¹¹⁷. Au final cependant, ni le matérialisme, ni l'idéalisme ne sont des postures satisfaisantes, parce qu'elles brisent le lien entre l'humain et la nature et parce qu'en fin de compte elles éliminent l'idée de transcendance divine de l'équation :

la nudité du monisme-matérialiste duquel la vie en tant que phénomène général a été bannie et qui n'était plus complémentée par aucun pôle transcendant a révélé la vie sous son aspect particulier comme métaphysiquement expatriée.¹¹⁸

La vie à laquelle le monisme retire sa nature de phénomène global, que l'on expatrie ainsi, soit de la matière inanimée ou de l'esprit, n'est plus qu'une version désincarnée d'elle-même. Dans cet état, la vie ne peut soutenir l'idée de valeur intrinsèque de l'être de Jonas. Matérialisme et Idéalisme seraient donc tout aussi incapables, en tant que produits de « l'ontologie de la mort¹¹⁹ » de saisir la vie dans sa totalité : « la pure conscience est aussi peu vivante que la pure matière qu'elle confronte [...] Toutes deux sont les produits de la fission de l'ontologie de la

¹¹⁶ Le terme « matérialisme » est entendu dans un sens tout différent de celui utilisé par Bloch. Il est plutôt ici question d'un discours réaliste, pragmatique et empiriste.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 20.

¹¹⁸ « the nakedness of the new monism [of materialism] from which the general life has been banished and with no transcendent pole complemented anymore, exposed to view the particular, finite life in its metaphysically expatriated identity. » *Ibidem*, p. 15.

¹¹⁹ L'ontologie de la mort désigne ici la tendance moderne à considérer le monde matériel comme essentiellement mécanique et inanimé et donc, en un sens, mort. Jonas qualifie sa philosophie de « philosophie de la vie » en opposition à cette posture.

mort à laquelle la représentation dualiste de l'être a mené¹²⁰ ». L'ontologie de Jonas ravivant un concept unifié de vie est précisément une réponse à cette ontologie de la mort, elle trace une filiation d'essence entre la matière et l'esprit et entre l'homme et la nature et ainsi surpasse le monisme rendu nécessaire par l'ontologie de la mort¹²¹.

Le rapport entre l'homme et la nature, l'esprit et le corps ou l'idée et la chose ne devraient donc pas être problématiques. C'est-à-dire que, jusqu'ici, l'harmonie et la similitude semblent être le mot d'ordre de l'existence de la vie. C'est bien sur cela que Jonas insiste : la nécessité impérieuse de prendre la vie, au sens fort et complet du terme, comme fondement de la réflexion philosophique. Mais, même dans cette philosophie cherchant à vaincre le dualisme moderne, ce n'est pas l'harmonie qui, selon Jonas, caractérise le rapport vie/matière. L'évolution qui lie et divise l'homme et la nature fait surgir de nouveaux problèmes qui sont aussi chez Jonas aussi les sources d'une valeur ontologique de la vie, et par conséquent les fondements de son éthique. L'idée de liberté que nous avons évoquée précédemment mène vers cette problématique.

1.2.2 LIBERTÉ ET ÉTHIQUE KANTIENNE

Jonas parle de liberté pour désigner un mode d'être particulier et essentiel aux organismes vivants. Ce mode d'être les distingue de la matière inerte enfermée dans la causalité mécanique de la physique¹²². Nous avons dit que la liberté fait le lien entre l'homme et la nature. C'est le cas selon Jonas parce qu'il considère que la liberté est la matière de l'évolution : elle serait contenue, « en puissance », dans la plus simple matière inanimée, progressivement actualisée à travers les formes plus complexes de la matière et, finalement, réifiée par les organismes vivants. Exprimée à revers, cette idée suppose que « l'homme est la mesure de toute chose » et que

¹²⁰ « pure consciousness is as little alive as the pure matter confronting [...] Both are fission product of the ontology of death to which the dualistic anatomy of being had led. » (*Ibidem*, p. 15.)

¹²¹ Nous devrions ajouter ici que cette même ontologie lie également matière, esprit, nature et humains à Dieu. Nous y reviendrons au chapitre 2.

¹²² Hans Jonas, *Évolution et Liberté*, Paris : éditions Rivages, 2000, p. 28

en descendant de ce sommet, les classes de l'Être devraient se déterminer de façon privative, par soustraction progressive jusqu'à un minimum de matière élémentaire pure, c'est-à-dire comme un toujours moins [de liberté réalisée].¹²³

Pour Jonas, ce qui fait l'union de l'homme avec la nature — mais aussi l'apparition d'une valeur éthique de l'humanité et de la vie — c'est cette évolution qui se mesure à l'aune d'une liberté ontologique, c'est-à-dire d'une liberté inhérente à l'Être lui-même. Ainsi, en tant que résultat de l'évolution, l'existence de l'humanité a une valeur en soi, mais cette valeur ne lui est pas propre, elle provient du processus d'évolution naturel lui-même. Pour Jonas, cette découverte, notamment rendue possible par le darwinisme, permet de voir dans la vie humaine la plus grande valeur, et par le « même principe [c'est] la totalité du monde vivant qui [reçoit] quelque chose de la dignité de l'homme. »¹²⁴

On peut rattacher l'idée de liberté à l'influence de Kant sur Jonas de deux manières. Une première manière de voir un rapport à Kant dans le concept jonassien de liberté concerne la similarité de leurs préoccupations. Chez Jonas comme chez Kant, la question de la liberté, et de l'absence d'une voie fixée et déterminée pour l'homme amène l'éthique. La liberté de l'homme est donc ce qui rend nécessaire la réflexion éthique chez Kant et Jonas. Et peut-être que cette nécessité est plus criante pour Jonas que pour Kant : le vide éthique dans le monde des technosciences conduirait à l'annihilation de l'espèce humaine. Chez Jonas, cette nécessité émerge du fond de la matière à travers la vie :

[...] la philosophie de la vie comprend la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit [...] une philosophie de l'esprit comprend l'éthique et de par la continuité entre l'esprit et l'organisme puis entre l'organisme et la nature, l'éthique devient une part de la philosophie de la nature.¹²⁵

¹²³ *Ibidem*, p. 32.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹²⁵ « the philosophy of life comprise the philosophy of organism and the philosophy of mind. [...] a philosophy of mind comprises ethics — and trought the continuity of mind with organism and of organism with nature , ethics becomes a part of the philosophy of nature. » Hans Jonas . *The Phenomenon of Life, Op. Cit.*, p. 282.

Jonas intègre donc l'éthique à son ontologie, mais c'est essentiellement pour se retrouver devant une question semblable à celle préoccupant Kant. Cette similarité se reflète dans les principes de l'éthique de la responsabilité. Tout comme Kant, Jonas fonde son éthique sur un impératif catégorique, sur un principe ouvert, reprenant de Kant « une manière de penser l'éthique qui serait comme un exercice qui permette d'orienter la manière de poser les questions éthiques¹²⁶ ». Le « Agis de façon à ce que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre », est en fait une variation sur le thème de l'impératif catégorique kantien en ce sens que, comme lui, il s'adresse à un sujet libre et préserve cette liberté. C'est tout le schéma de réflexion kantien qui se reflète dans cette question.

La seconde manière de rattacher cette réflexion sur la liberté à l'héritage kantien de l'auteur se fait sous l'angle de la critique jonassienne de Kant. En effet, on ne peut simplement considérer la réflexion sur la liberté présentée ici comme identique à celle de Kant. Il y a chez Jonas un lien direct entre le processus d'évolution de la liberté et la transcendance divine que nous développerons dans le prochain chapitre. Cela est sous-entendu par l'idée que « le nouvel impératif invoque une autre cohérence : non celle [kantienne] de l'acte en accord avec lui-même, mais celle des effets ultimes en accord avec la survie de l'activité humaine dans l'avenir. »¹²⁷ De la même manière que l'homme est transcendé par la liberté provenant des confins de la matière brute, la valeur de ce processus semble reposer ailleurs qu'en lui-même et donc au-delà de l'idée kantienne de l'accord de l'acte avec lui-même. Nous réservons cette question pour le chapitre suivant.

1.2.3 MORTALITÉ ET PROBLÉMATIQUE HEIDEGGERIENNE

La liberté est donc un concept important de l'ontologie jonassienne. Elle trace le lien entre l'ontologie de la vie et l'éthique qui en découle. Mais, pour Jonas, ce n'est pas seulement un concept passif et unifié, c'est aussi, et surtout, un problème : « [...] le chemin ascendant qui part de [la matière inanimée] n'est

¹²⁶ Gilbert Hottois (ed.) *et al. Hans Jonas nature et responsabilité*. Paris : Éditions J. Vrin, 1993, p. 50.

¹²⁷ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, Op. Cit.* p. 41.

pas simplement l'histoire d'une réussite. Le privilège de la liberté porte le fardeau de la détresse et signifie : existence en danger ¹²⁸. » Jonas parle ici de la lutte incessante des organismes vivants pour leur survie et des nécessaires échanges qu'ils doivent entretenir avec le monde de la matière pour se maintenir. Dans ses propres termes, cette relation peut être comprise comme un rapport de « liberté dans le besoin¹²⁹ ». Cette problématique de la mortalité de la vie est pour Jonas le fondement d'une valeur absolue : « la mortalité est l'étroit passage, et le seul, par lequel la valeur — l'affirmation d'un « oui » — puisse entrer dans l'univers autrement indifférent¹³⁰ ». C'est donc la liberté, et la fragilité qui y est inhérente, qui est le fondement d'une valeur ontologique de la vie. La preuve de cette fragilité et de la volonté de la mettre en échec est constamment faite par le « oui » de la vie en sa propre faveur.

On reconnaît dans la problématisation de la mortalité un thème heideggerien, mais ce qui frappe ici est surtout la charge que Jonas mène contre le nihilisme qu'il y perçoit. La mortalité ici donne son sens à la vie d'une manière similaire à ce que l'on trouve chez Heidegger, mais elle n'est pas elle-même absurde et elle est le fondement d'un impératif absolu fondé sur une moralité ontologique. Les idées de liberté ontologique et de mortalité permettent par ailleurs d'éclairer l'impératif catégorique jonassien : « Agis de façon à ce que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre¹³¹ ». En décrivant la nature de l'Être, Jonas décrit aussi en quoi consiste une « vie *authentiquement* humaine¹³² », thème éminemment heideggerien¹³³. Ces idées de « liberté dans le besoin » et d'une relation puissante, mais problématique entre l'homme et la nature définissent en

¹²⁸ Hans Jonas, *Évolution et Liberté*, Op. Cit. p. 29.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 40.

¹³⁰ « mortality is the narrow gate through which alone value — the addressee of a yes — could enter the otherwise indifferent universe » (Hans Jonas, « The Burden and Blessing of Mortality », Op. Cit., p. 36.)

¹³¹ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Op. Cit., p. 40.

¹³² *Idem*.

¹³³ Jonas prend d'ailleurs la défense, contre la technique, du droit pour l'humain à un *Dasein* authentique. Notamment en défendant la mortalité de l'homme contre l'objectif de vie éternelle de la science ou contre le clonage. (*Ibidem*, p. 51-56.)

partie ce que Jonas entend par authenticité de l'existence humaine, un *Dasein* ou être-là que Jonas ancre dans le biologique, dans le rapport à la nature qui doit être dirigé par le souci et la crainte et dans la liberté problématique. Et cette existence authentique a une valeur positive pour Jonas elle doit justement mener la charge contre le vide éthique.

Nous voici donc revenus à notre point de départ : le « oui » constant et répété de la vie en sa propre faveur qui exprime la valeur nécessaire à l'éthique de la responsabilité. Contre le nihilisme éthique, le « oui » de la vie — le combat pour la vie dans la nécessité naturelle — est valeur positive liée ontologiquement à l'ensemble du processus d'évolution. Mais, malgré cette volonté de faire sens de la mortalité de l'homme contre Heidegger, *Le Principe responsabilité* envisage le nihilisme ou l'absurdité de la condition humaine comme un problème réel, un problème que l'éthique de la responsabilité devrait d'abord régler si elle doit prétendre à la validité¹³⁴. Jonas s'attaque à cette tâche à travers le concept de vie qui doit signifier ici l'union des phénomènes biologiques et de la subjectivité. La vie, en tant qu'elle est un phénomène englobant, est le trait d'union entre l'homme et la nature et entre l'esprit et le corps. Au même moment, en tant qu'elle est affirmation contre la mort, elle est le fondement d'une éthique nouvelle, capable de surmonter la vision, étriquée selon Jonas, de l'ontologie moderne de la mort. Au passage, l'ontologie de la vie de Jonas ravive deux problèmes : celui de l'éthique s'adressant à des sujets libres et celui du nihilisme émanant directement d'une compréhension heideggerienne de la condition humaine. D'une certaine manière, dans la pensée de Jonas, l'éthique passe par l'ontologie, la traverse. Au passage, elle est envahie par de nouvelles questions.

1.3 LA CRITIQUE ONTOLOGIQUE DU *PRINCIPE RESPONSABILITÉ* ET DU *PRINCIPE ESPÉRANCE*

Le portrait de la pensée d'Ernst Bloch et de Hans Jonas est encore incomplet et pourtant déjà les indices du rôle critique de leurs ontologies sont manifestes.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 62.

Dans l'ontologie de Bloch, le sujet et le monde qui l'entoure — la psyché et l'objet de son intention — sont tout deux puissances d'un même mouvement matériel vers l'avant et le non-encore-devenu. Ainsi, le monde se définit d'abord sur la base de ce contenu non-encore-advenu. Médiatisés par la dialectique historique — réelle science des possibles-objectifs —, ces contenus font la puissance utopique du monde. Ces idées reposent essentiellement sur une tentative d'effacement du dualisme entre idée et matériel, entre sujet et objet. La dialectique de Hegel et, ensuite, celle de Marx interviennent dans la pensée de Bloch comme témoins de ce rapprochement. En outre, cette posture est celle d'un immanentisme radical que Bloch retrouve dans la gauche aristotélicienne. Pour lui, le problème politique est la compréhension fermée et réalisée du monde, compréhension antiutopique des sociétés humaines donc, qui ne pourraient qu'être satisfaites ou résignées. Sa solution consiste à faire une ontologie permettant d'ouvrir la matière et la psyché à la puissance d'une tendance vers le nouveau. Et cela vient d'abord du sujet, d'un espoir ou d'une faim pleinement immanents dont les récits religieux sont pour Bloch les modèles. On comprend bien comment cette ontologie est le prélude à une pensée politique critique. Et c'est réellement à partir de ce fondement que Bloch parvient à poser la question philosophique du politique contemporain dans des termes qui laissent encore de la place à l'utopie.

L'ontologie de Jonas est fondée sur le concept de vie qui rassemble les éléments idéels et matériels qu'oppose le dualisme moderne. À travers ce concept, Jonas produit une théorie de l'évolution de la liberté qui mène, paradoxalement, à une obligation, ou plutôt à un impératif. Ainsi, il réalise son objectif qui était de lier ontologiquement Être et devoir-être pour fonder une éthique absolue. Selon Jonas, le problème politique est l'absence de valeur éthique capable de faire face aux défis posés par les changements technoscientifiques. Sa solution consiste à établir ce principe ontologiquement comme une valeur transcendante, presque à l'image d'un commandement divin. C'est cette opération qui fonde toute la force critique des thèses de Jonas : en allant chercher dans les fondements de l'Être les racines de cette responsabilité, il

s'assure en quelque sorte de la solidité de son principe. Plus que cela, il se prépare à repenser le politique, d'une manière radicalement critique de la modernité ou des Lumières. Mais repenser ne signifie pas éviter, la preuve en est qu'il consacre une grande part de ses écrits à lutter contre une conception dualiste de la vie, intimement liée selon lui à l'ontologie moderne. Jonas devra encore se heurter au nihilisme, tendance à douter de tout principe posé de manière absolue, et à l'impasse qui semble exister entre rationalité et orthodoxie.

Ce qui semble lier ici Jonas et Bloch est cette volonté partagée de reprendre la réflexion politique sur de nouvelles bases, ontologiques. Cela implique dans les deux cas de se heurter à des oppositions établies : au dualisme moderne entre autres.

1.3.1 LA PENSÉE POLITIQUE COMME CONSÉQUENCE D'UNE RÉFLEXION ONTOLOGIQUE

Bloch et Jonas font tous deux de l'ontologie le principe premier de leur pensée politique. Cela est l'expression d'une volonté ferme de placer le fondement de leurs réflexions politiques à l'abri des aléas du jeu de l'Histoire. Pour Jonas, toute éthique nouvelle doit être indépendante des idées de droit et de réciprocité et avant de pouvoir servir politiquement le savoir qu'elle requiert doit être « mis à l'abri du soupçon d'être arbitraire [...] il doit se légitimer théoriquement à partir d'un principe intelligible¹³⁵ ». La responsabilité envers les générations futures, nous dit Jonas, est par essence non réciproque : les générations futures ne rendront rien à leurs prédécesseurs. Ainsi, pour Jonas l'idée kantienne que l'acte éthique est celui qui profite à tous est inadéquate dès lors que l'on ajoute une historicité à l'éthique. Or, pour Jonas, c'est précisément l'enjeu de l'éthique de la civilisation technologique : tenir compte du futur comme le bien suprême de l'humanité. En conséquence, l'éthique ne peut s'appuyer sur la réciprocité du devoir éthique ou sur l'idée de droit naturel elle doit s'appuyer sur un « principe intelligible ».

¹³⁵ *Ibidem*, p. 64 et 87.

Le principe d'une telle éthique devrait donc prendre racine dans l'Être, apolitiquement considéré comme l'amalgame d'une vie biologique et matérielle et d'une subjectivité. Dans ce contexte, l'éthique individuelle, c'est-à-dire la conduite de chaque personne par rapport à ce « principe intelligible », est première et l'organisation collective seconde, une conséquence logique de cette réalisation au plan individuel de l'accord avec un principe ontologique. Ainsi, la subjectivité individuelle fait le lien entre ontologie et éthique. Jonas ne fait en réalité pas de distinction entre les actes éthiques de l'individu et ceux de la collectivité — ce pour quoi il est d'ailleurs critiqué¹³⁶. Ainsi, lorsqu'il critiquera Bloch c'est à « l'éthique marxiste » qu'il s'attaquera, envisageant son adversaire sur le modèle de sa propre pensée. En effet, pour Jonas le politique est complètement subordonné à l'éthique individuelle, elle-même produite par l'ontologie, et non par un quelconque principe d'universalité ou d'harmonie des intérêts. C'est d'ailleurs la responsabilité des parents envers leurs enfants et celle de l'homme politique envers ses concitoyens qui sont les archétypes du type de responsabilité que l'éthique de Jonas recherche. *Le Principe responsabilité* s'adresse donc bien à l'individu guidé par un principe ontologique, au politicien comme à un parent, et non à un quelconque rassemblement délibératif, à une communauté ou à une classe. Par inversion donc on peut dire que l'ontologie est chez lui ce qui préside au politique.

Pour Bloch, les manifestations politiques de l'espérance ne sont que les indices d'une pulsion fondamentale. Il s'agit pour lui de remonter à la source de ces manifestations pour trouver le principe espérance. Ici, c'est le marxisme et donc le principe collectif qui sert de courroie de transmission entre l'ontologie et l'ontologie-politique. En fait, Bloch fait à plusieurs reprises un parallèle entre la cité et la psyché, une manière de lier ontologie de l'espérance et politique. Ainsi, de la même façon que le sujet humain est pris entre l'abîme du non-plus-conscient et l'aube du non-encore-conscient, les sociétés humaines pourraient sombrer dans l'immobilisme ou connaître des périodes de grands bouleversements. Pour lui, la jeunesse des hommes et des femmes est semblable à celle des sociétés, elle vibre de l'imagination utopique :

¹³⁶ Marienstrass, R. « La réponse à Hans Jonas ». *Esprit*, Vol.438 no.9 (1974). p. 187.

les périodes de bouleversement constituent d'ailleurs elles-mêmes les années de jeunesse de l'Histoire, c'est-à-dire que tout comme la jeunesse se sent subjectivement au seuil d'une vie nouvelle et inexplorée, de telles époques se trouvent aux portes de l'ère d'une société nouvelle [...] ¹³⁷.

Et cette part de l'ontologie blochienne, qui semble pourtant concerner uniquement le sujet, préfigure une forme plus achevée de discours sur l'utopie prise comme mouvement collectif. Arno Münster rapporte une parole de Bloch significative à cet égard « la liberté disait-il [...], se reconnaît toujours comme bonheur commun, et non comme malheur isolé [...], comme être étranger dans l'aliénation existante ¹³⁸ ». En somme, Bloch considère la société comme semblable à l'humain, c'est-à-dire complètement travaillée par la fonction utopique.

La voie ontologique est pour les deux auteurs une manière de radicaliser l'utopie, c'est-à-dire une manière de renvoyer utopisme et antiutopisme à une tendance ontologique : de mettre un principe du politique à l'abri du politique. Et cela est l'indice premier de leur proximité, en amont d'une réflexion politique. Parallèlement, Bloch et Jonas profitent de ce retour aux racines pour faire des innovations critiques. La première de ces innovations, celle qui concerne le dualisme, ouvre la voie à une seconde manière de propulser la réflexion sur les fondements.

1.3.2 CRITIQUE DU DUALISME

Pour Bloch, intention subjective et tendance objectale se confondent et se rassemblent, ce qui fait la force du principe espérance. Pour les deux philosophes, cette alliance permet de rétablir le lien entre l'homme et le monde, lien dont la rupture aurait entraîné l'incapacité des modernes à penser le principe espérance et le principe responsabilité. Dans la pensée de Bloch et Jonas, cette idée évolue et s'enrichit encore de l'idée de relier l'homme à Dieu, d'une manière ou d'une autre ¹³⁹. Il s'agit pour eux de trouver un indice de la nature humaine et

¹³⁷ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Op. Cit., p. 147.

¹³⁸ Arno Münster, *Principe espérance ou Principe responsabilité ? Hans Jonas, Ernst Bloch, Günter Anders*, Paris : Éditions Le Bord de l'eau, 2011, p. 145.

¹³⁹ Nous reviendrons là-dessus dans le chapitre 2. Les modalités de la réappropriation de la pensée religieuse sont chez Bloch et Jonas à la fois similaires et contradictoires.

les fondements qui permettent de l'atteindre ou de la préserver. Ainsi, les auteurs fondent la puissance directrice de leur philosophie dans l'être de la matière elle-même. Chez Boch c'est bien une puissance au sens aristotélicien, chez Jonas c'est plutôt un principe absolu de valeur, qu'il attribue à l'évolution. Néanmoins, autour de la critique du dualisme, Bloch et Jonas sont en fait très proches : ils partent en croisade contre une préconception limitative de la philosophie moderne en reprenant la réflexion ontologique du début. Il est remarquable et significatif que ces deux auteurs choisissent de lutter contre le dualisme pour affirmer leur intention critique et donc que leur préoccupation de départ soit la même.

Bloch et Jonas partagent cette critique du dualisme, mais ils se divisent en partie en ce qui a trait à l'importance de la subjectivité individuelle. Chez Jonas la subjectivité est le propre de l'Humain, ce qui établit sa valeur et ce qui fonde la nécessité en même temps que la possibilité d'une éthique. Aussi, en reprenant la démarche kantienne, Jonas accorde une grande importance à l'éthique individuelle. On peut dire que pour Jonas l'individualité et la subjectivité sont le nœud du problème, et ce, malgré le fait qu'il insiste sur l'existence d'un lien entre la plus simple matière inanimée et l'homme. Bloch, quant à lui, fait de la subjectivité et de la psyché du sujet le premier et le plus clair des signes d'une tendance objectale vers l'espérance. Mais la subjectivité individuelle n'est ni le seul, ni le plus important des éléments dialectiques du chemin vers l'espérance. L'allégeance marxiste de Bloch n'est pas ici sans importance : l'idée d'un mouvement collectif est ancrée dans la perspective du principe espérance. Il est donc question d'une subjectivité individuelle liée à la collectivité et à l'Histoire, d'une poussée d'espérance émanant de l'individu, mais se manifestant de manière collective. Chez Jonas, s'il y a indistinction entre politique et éthique personnelle c'est pour réduire le premier au second, chez Bloch, s'il y a des parallèles constants entre politique et psyché, c'est pour appuyer l'un sur l'autre. On pourrait donc dire que le rôle de la subjectivité est ce qui divise Bloch et Jonas sur le plan de l'ontologie. Jonas est préoccupé par le sujet individuel et la gestion des cas de conscience, Bloch cherche l'esprit utopique d'une génération, d'un peuple ou d'une classe dans la subjectivité.

La démarche de Bloch et Jonas est donc jusqu'ici très similaire : voie ontologique et opposition critique au dualisme qui doivent produire les fondements d'une pensée politique radicalement nouvelle. Et pourtant, on y découvre un premier indice de l'opposition entre Bloch et Jonas autour de la place et la définition de la subjectivité. Ce rapport de proximité-opposition trahit d'autres oppositions plus fondamentales qui concernent le rapport à la transcendance divine et au récit religieux judéo-chrétien.

1.3.3 OUVERTURE VERS LA PENSÉE RELIGIEUSE

Comme nous l'avons dit, le portrait des ontologies de Bloch et Jonas est pour l'instant incomplet. Il y manque l'ajout de cet élément majeur qu'est le rapport à la transcendance divine et au récit religieux judéo-chrétien.

Bloch fait l'archéologie de l'espérance, il trouve la science capable de lier cette espérance aux conditions matérielles : bref, il théorise l'utopie sur la base d'une tendance ontologique, à savoir l'espérance. Or, l'ontologie ne parvient pas à saisir l'ensemble de la problématique de l'espérance malgré tout les efforts de Bloch. Le marxisme et même le marxisme chaud seraient incomplets tant et aussi longtemps que l'espérance elle-même ne peut pas être comprise pleinement sous tous ses aspects. C'est cette part de l'utopie qui échappe à l'explication rationnelle qui mène Bloch à incorporer à sa pensée la force d'espérance de la tradition religieuse. Ses recherches le mènent à saisir la problématique de l'espérance à travers les mouvements messianiques et la religion chrétienne.

Jonas est dans une situation similaire. Chez lui, c'est la problématique de la liberté qui nécessite un recours à la pensée religieuse. Pour justifier l'idée d'évolution de la liberté à partir de la matière inanimée vers l'humain, la similarité de substance de l'homme et la nature et la supériorité de la vie contre le nihilisme, Jonas ne peut que recourir à un critère transcendant. Son rejet de la méthode kantienne voulant établir la validité éthique d'un acte sur sa compatibilité logique avec lui-même en est un signe. Ainsi, la critique de l'éthique kantienne et de la métaphysique heideggerienne passe chez Jonas par des explications qui ne relèvent plus du discours proprement rationaliste.

Les innovations ontologiques et critiques de Bloch et Jonas sont une première manière de radicaliser la notion d'utopie. Ce processus se poursuit à travers une réflexion sur la révélation, la divinité et la raison qui découvre un autre mouvement critique dirigé contre une autre dualité fondatrice d'une crise de la pensée moderne, entre lumières et orthodoxie. Bloch et Jonas doivent encore surmonter ce qui semble être une impasse entre mythe et Lumières, entre raison et révélation, entre nihilisme et positivisme. Par ce processus, ils donnent toute leur force à leurs principes et dirigent leurs ontologies vers leurs conséquences politiques.

CHAPITRE II

LA PENSÉE RELIGIEUSE

La pensée religieuse occupe, dans la pensée de Bloch et Jonas, une place particulière. Selon eux, la rationalité strictement définie ne peut suffire à fonder leurs principes. Du moins, on croit comprendre que la rationalité ne peut produire un principe espérance ou un principe responsabilité qui ait la force de diriger le futur de l'humanité. C'est dans la pensée religieuse — ce qui fait référence à différents courants pour Bloch et Jonas — qu'ils trouvent la puissance nécessaire à l'établissement définitif de leurs principes ontologiques. Nous avons parlé de l'ontologie chez nos auteurs à la fois comme un instrument critique et comme l'élément essentiel d'une nouvelle fondation pour penser le politique. Le recours à la pensée religieuse appuie et renforce cette démarche. La fonction spécifique du discours religieux est dans ce cas de donner à l'ontologie du principe espérance et du principe responsabilité l'énergie et la conviction nécessaire pour soutenir la position critique de nos auteurs. Les ontologies de l'espérance et de la responsabilité se nourrissent donc de cette influence et, incidemment, c'est par là qu'elles aboutissent à une théorie politique. Comprendre l'importance de la pensée religieuse dans la pensée de Bloch et Jonas consiste à chercher dans le messianisme judéo-chrétien, dans le récit biblique, et dans l'histoire des mouvements hérétiques du Moyen Âge les sources de l'espérance et de la responsabilité.

L'intégration du discours religieux rapproche aussi la pensée de Bloch et de Jonas d'une crise de la pensée. Strauss parle de conflit entre raison et révélation : Bloch et Jonas plongent littéralement dans cette difficulté de la pensée moderne à faire le lien entre orthodoxie et Lumières, de la même manière qu'ils plongent dans une discussion ontologique, comme sous le commandement de Heidegger. Comprendre l'influence de la pensée religieuse sur la pensée de Bloch et Jonas signifie donc aussi affronter le nihilisme, l'existentialisme, le gnosticisme et le rationalisme strict des Lumières. Ces thèmes hantent la pensée de Bloch et Jonas comme les éléments d'un conflit intérieur de la pensée moderne et les auteurs apprivoisent ce territoire duquel ils cherchent à tirer le carburant de leur ontologie, poursuivant leur démarche critique à l'égard de la modernité.

Le terme « pensée religieuse » désigne ce territoire difficile à circonscrire, en partie défini par l'opposition entre raison et révélation. Nous en viendrons au fil de notre travail à qualifier plus précisément de quelle « pensée religieuse » Bloch d'un côté et Jonas de l'autre se nourrissent. Dans ce chapitre, nous présenterons d'abord la manière dont la pensée religieuse influence la pensée de Bloch puis celle de Jonas. Nous montrerons ensuite comment cette réflexion sur la religion, de la même manière que la réflexion ontologique, s'inscrit dans une perspective critique et dans une tentative de reconfiguration du conflit entre raison et révélation.

2.1 LA PENSÉE RELIGIEUSE COMME ARCHÉTYPE DE L'ESPÉRANCE

Selon Pierre Bouretz, la pensée d'Ernst Bloch présente, malgré ses influences hétéroclites, une étonnante unité. Cette unité, selon lui

procède du souci de ne pas détacher les concepts des affects : en sorte qu'au travers des catégories du 'pas encore' et du 'comme si' les abstractions du Tout et du Rien puissent devenir synonymes tour à tour de 'faim ou de désespoir' et de 'confiance dans l'avenir'.¹⁴⁰

Cette thèse de l'unité de la pensée de Bloch nous semble tout à fait juste. Il apert en effet que la pensée religieuse intervient effectivement dans la philosophie de

¹⁴⁰ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 627.

Bloch comme le lien entre concept et affect. Les catégories parfaitement rationnelles du « ne-pas-encore-être » ou des « images-souhaits » doivent pour Bloch interpeller l'homme du futur et la puissance de conviction que peut fournir une élaboration rationnelle de ces concepts ne peut pas remplacer ici l'espérance « brute », c'est-à-dire l'espérance en tant que pulsion primaire de l'humain. Autrement dit, la spéculation philosophique rationnelle ignore tout de la *faim de nouveau* puisque la faim est d'abord une expérience vécue. D'ailleurs, selon Bloch, une excessive rationalisation de l'espérance qui aboutit à une vision étroitement politique de l'utopie nuit à la pleine expansion de la force utopique du monde :

[...] le conte politique est-il non seulement responsable du sens d'humeur légère ou d'abstraction rêveuse et enthousiaste qu'a pris la notion d'utopie, mais aussi de l'avoir canalisé dans une voie impropre à sa matière fondamentale, qui perce dans tous les domaines de l'existence.¹⁴¹

Ainsi, si l'ontologie de Bloch sert à faire la différence entre l'espérance et ce « conte politique », la pensée religieuse doit la préserver de la froideur du rationalisme moderne.

Au « conte politique », Bloch oppose un conte religieux, qu'il considère plus propre à illustrer l'affect d'espérance. Bloch reprend d'Avicenne la thèse que la religion peut être comprise comme « voile allégorique »¹⁴². Ainsi conçue, elle serait à même de fournir l'affect d'espérance à la mesure du principe de Bloch : c'est-à-dire telle qu'elle émane de l'expérience des mystiques et du message biblique. La religion comme « fable » ou comme « archétype », dans les termes de Bloch, donne une image de l'homme travaillé par une faim de quelque chose¹⁴³. D'une part, cette conception implique de considérer la religion, et le politique accessoirement, comme un récit duquel on peut tirer une idée directrice, une morale. Le conte religieux est en ce sens un outil de Bloch, une allégorie de

¹⁴¹ Ernst Bloch, *Le Principe espérance : Les épures d'un monde meilleur*, (2^e tome) Paris: Gallimard, 1976 trad.(1954-1959), p. 44.

¹⁴² Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Saint-Maurice : Premières pierres, 2008, p. 13.

¹⁴³ Cette notion de conte, de fable ou de fiction se retrouve d'ailleurs aussi chez Jonas.

l'espérance véritable. D'autre part, la notion de religion comme fable ou archétype implique l'idée de sens caché. L'expression « *voile* allégorique » en est l'illustration frappante. Aussi dans la démarche de Bloch, il faut explorer la religion de manière à *dévoiler* ce qu'elle cache : selon lui, la matière brute et affective de l'espérance. Notons aussi que la religion, conçue comme conte sur l'espérance, n'est pas un terrain pacifié et le voile est aussi une manière de dire la duplicité du contenu de la religion.

2.1.1 L'ATHÉISME DANS LE CHRISTIANISME ET L'AMBIVALENCE DE « L'ALLÉGORIE RELIGIEUSE »

Dans *L'Athéisme dans le christianisme*, Bloch analyse le rôle que peut jouer la religion dans *Le Principe espérance* et le caractère problématique de cette influence. D'une part, la puissance du message biblique aurait été domestiquée par la classe dirigeante, rendant la religion suspecte. La bourgeoisie, et l'aristocratie avant elle, auraient fait de cette espérance sauvage contenue dans le message biblique un pamphlet pour la résignation et la passivité, un instrument servant leurs intérêts. Mais, d'autre part, le message biblique donnerait lieu à une forme de résistance à cette résignation :

et par là même en dépit de toute ambivalence : la riposte contre ce qui opprime est elle aussi biblique et c'est bien pourquoi depuis le serpent elle a été opprimée ou falsifiée. C'est également cette riposte qui a fait que la Bible put paraître populaire et si proche.¹⁴⁴

Voici la preuve, selon Bloch, que la religion contient à sa source, et avant l'intervention des classes dominantes, l'affect d'espérance qu'il recherche. Dans cette perspective, dit Bloch dans un défi lancé à la pensée marxiste orthodoxe : « la religion n'est assurément pas rejetée comme l'opium du peuple, elle passe même plutôt pour trop peu d'opium [...]»¹⁴⁵.

La religion serait donc, bien sûr, cet opium du peuple, au sens d'instrument de domination de la classe dirigeante, mais également l'allégorie porteuse de cet affect d'espérance, un « trop peu d'opium ». Il y a en fait, pour Bloch, dans la

¹⁴⁴ Ernst Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, Paris : Gallimard, 1978, p. 35.

¹⁴⁵ Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, *Op. Cit.*, p. 16.

société bourgeoise toujours trop peu de cet opium, c'est-à-dire de l'excitation et de la puissance d'espérance contenue dans la religion¹⁴⁶. Ce double potentiel de la religion en fait une source travaillée par un conflit intérieur : elle entretient d'une certaine façon sa propre antithèse. L'utilisation du message religieux pour illustrer et renforcer l'utopie doit donc être prudente.

2.1.2 LES SECTES RÉVOLUTIONNAIRES

Pour Bloch, la prudence ou la circonspection en matière de religion signifie entre autres de trouver des sources peu orthodoxes du message religieux. Il s'intéresse donc beaucoup aux mouvements hérétiques, restant distant par rapport à l'Église officielle. Un écrit de jeunesse de Bloch, *Thomas Münzer ; Théologien de la révolution*, donne la clef de la compréhension de cette idée que la religion chrétienne est porteuse de l'affect d'espérance et du projet révolutionnaire pour l'ontologie de Bloch.

Pour Bloch, la secte chrétienne hérétique de Münzer est l'exemple parfait d'un mouvement religieux fondé sur l'*ethos* révolutionnaire contenu dans le message biblique, en opposition à l'Église romaine et aux mouvements protestants, fondés sur la domination. Plusieurs aspects de l'hérésie de Münzer sont à considérer pour broser le portrait de cet *ethos* révolutionnaire cher à Bloch. D'abord, pour Münzer, la violence serait « la plus humble servante de l'amour¹⁴⁷ » : l'homme aurait donc le devoir de lutter contre l'injustice, par la violence et la révolution si nécessaire, d'être « infidèle au sermon sur la Montagne¹⁴⁸ ». Et dans cette perspective, la résignation à la pauvreté imposée par l'exploiteur n'est pas une vertu chrétienne, comme le prétendrait le christianisme officiel :

¹⁴⁶ Cela n'empêche pas Bloch de dénoncer la religion comme opium du peuple au sens d'instrument de domination.

¹⁴⁷ Ernst Bloch, *Thomas Münzer; Théologie de la révolution*, Paris: Dix/Dix-huit, 1975, p. 170 et 260.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 251 (En référence à Luc, VI, 20 et suivants : « Alors, levant les yeux sur ses disciples, Jésus dit: 'Heureux, vous les pauvres : le Royaume de Dieu est à vous. Heureux vous qui avec faim maintenant : vous serez rassasiés. » Etc.)

La révolte est l'éthique professionnelle des chrétiens millénaristes ; c'est pourquoi la lutte révolutionnaire, l'instauration de la *serinitas* dans l'ordre économique et politique, la préparation de la fuite hors d'Égypte, de l'aménagement d'un horizon libre pour la Parousie et l'Apocalypse, tels sont les seuls compromis avec le monde que leur purisme permette aux sectes.¹⁴⁹

Et donc plutôt que de s'allier avec les classes dirigeantes à la manière de l'Église, les sectes ne se compromettraient dans les affaires temporelles que dans une optique révolutionnaire. Par leur caractère révolutionnaire, les mouvements hérétiques donneraient lieu à une interprétation du message biblique différente. Les sectes révolutionnaires chrétiennes seraient le lieu d'apparition d'un homme nouveau, un autre type d'homme qui est un mystique individuel en quête de Dieu, d'un lien à refaire entre l'humanité et la divinité¹⁵⁰.

Toutes ces caractéristiques des sectes révolutionnaires influencent *Le Principe espérance* et on voit bien comment Bloch pourra plus tard penser une double nature au christianisme, entre *ethos* de domination et de révolte. Tout l'art du messianisme de Bloch consiste exactement à exploiter la part révolutionnaire de la religion, propre au principe espérance, sans laisser resurgir son *ethos* de domination. Déjà en 1921, date de publication de son *Thomas Münzer*, les fondements de cette intention sont présents dans la pensée de Bloch :

La force centrifuge de ce mouvement libérateur entraîne l'humanité effervescente jusqu'à son vrai domaine et voici que s'étend devant elle l'immensité des mondes supérieurs, ceux du pressentiment, de la conscience morale et de ce qui constitue la moitié du Royaume. [...] Ainsi s'unissent finalement le marxisme et le rêve de l'inconditionné, allant du même pas, incorporés dans le même plan de campagne, — puissance du progrès et fin de cet univers ambiant où l'homme ne fut qu'un être accablé, méprisé, anéanti [...] l'espace s'offre à tous les débordements ; s'ouvre à nous le monde de l'éternité, le Nouveau Monde de la ferveur et de la percée, de la lumière largement et tumultueusement diffusée à partir de ce qui est en l'homme sa part la plus intime.¹⁵¹

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 253.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 249.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 306.

D'ailleurs, bien que cet ouvrage ait été écrit avant même que Bloch ait exprimé fortement sa posture marxiste¹⁵², on voit bien qu'il est déjà animé par l'intuition fondamentale du *Principe espérance*.

2.1.3 DES SECTES RÉVOLUTIONNAIRES À LA RÉVOLUTION CONCRÈTE

De l'hérésie révolutionnaire chrétienne de la fin du Moyen Âge au contenu révolutionnaire du *Principe espérance*, il n'y a qu'un pas. Mais dans la pensée de Bloch, le discours purement religieux doit d'abord rencontrer deux avatars de la tendance apparemment contraire : les Lumières bourgeoises et le marxisme mécaniste.

Il faudrait en effet d'abord réconcilier l'*ethos* religieux d'espérance au rationalisme. Bloch croit, au contraire de la philosophie rationaliste des Lumières, qu'il est nécessaire et utile de conserver un lien avec la pensée religieuse quitte à marcher sur cette corde raide tendue entre la domination cléricale, « l'État de tutelle », et l'hérésie révolutionnaire. Les Lumières, qui auraient quant à elles rejeté en bloc tout le discours religieux dans une volonté d'émancipation, ont aussi, selon Bloch, rejeté ses outils de libération. Ainsi, en bannissant le discours religieux, les hommes des Lumières auraient aussi banni la source d'un sentiment véritable d'espérance. Le monde de la raison pure, celui qui n'a pas su conserver l'*ethos* d'espérance de la religion, serait aussi stérile — c'est-à-dire vide de la matière propre à faire jaillir l'espérance — que le monde de l'orthodoxie religieuse des classes dirigeantes. Il en serait tout autrement, selon Bloch, lors d'une rencontre entre l'authentique désillusionnement et les anciens archétypes religieux de la rébellion, rencontre se déroulant précisément autour de l'athéisme :

On ne saurait confondre leur démarche [celle des lumières ou du marxisme froid] avec une démythologisation première dont la négation de Dieu rencontre très précisément en elle-même les vieux archétypes religieux de la révolte et dont le sens est de tirer

¹⁵² Bloch vit une phase prémarxiste, marquée par l'influence de la mystique juive et du romantisme allemand jusqu'en 1919, le *Thomas Münzer* est donc le premier écrit marxiste de l'auteur, et il l'est encore assez timidement. (Arno Münster, *Les Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Op. Cit., p. 111.)

ces archétypes de toutes les mythologies opprimantes auxquelles ils sont liées, de les ouvrir et de les jeter du côté du mouvement, de l'élan.¹⁵³

Et donc, le rationalisme doit aussi contribuer à cette alliance entre concept et affect : c'est avec la prudence du « désillusionnement » que l'on doit approcher l'archétype religieux. Mais le désillusionnement ne doit pas être le prétexte d'un rejet de quelques millénaires d'espérance. La duplicité interne du discours religieux, entre les *ethos* de domination et d'espérance, ne devrait pas, selon Bloch, empêcher que le principe espérance s'approprie ce qu'il y a de proprement passionnel et révolutionnaire dans le message biblique.

De la même manière, Bloch critique la posture marxiste vulgaire envers la religion. Pour Bloch, il importe de comprendre le contexte de l'affirmation « La religion est l'opium du peuple » à laquelle on réduit souvent la position marxiste sur la religion. Bloch cite la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* de Marx :

[la religion] est la réalisation fantastique de l'être humain [...] La misère religieuse est à la fois l'expression de la misère réelle *et la protestation contre la misère réelle*. La religion est le soupir de la créature tourmentée, l'âme du monde sans coeur, de même qu'elle est l'esprit des situations dépourvues d'esprit. Elle est l'opium du peuple.[Nous soulignons]¹⁵⁴

Il reconnaît ici, chez Marx, les termes de sa propre vision de la religion, c'est-à-dire la religion qui est aussi contestation. Et, pour lui, le marxisme doit embrasser cette dualité du discours religieux entre les *ethos* de protestation et oppression, comprise par Marx dès le départ. Le marxisme vulgaire devrait rencontrer de nouveau la religion et ainsi renouer avec ce que Marx avait déjà compris : le double rôle de la religion¹⁵⁵. Encore une fois, Bloch s'emploie à critiquer le marxisme à partir de Marx lui-même. Pour lui, le rejet du contenu d'espérance des religions par le socialisme vulgaire est tout à fait inapproprié au « véritable » marxisme. Et il en est des Lumières bourgeoises comme du marxisme vulgaire, il

¹⁵³ Ernst Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, Op. Cit., p. 296.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 50. (En référence pour la traduction à Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris; Aubier Montaigne, 1971, p. 53.)

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 333.

rejette l'affect de la libération en même temps que le système de domination. Au contraire, le « courant chaud » du marxisme pourrait renverser la tendance du progrès du socialisme de l'utopie vers la science¹⁵⁶, le « courant froid », et ainsi considérer la science non pas comme une force vaguement antiutopique, mais comme l'instrument de la réalisation concrète, finalement, de l'utopie¹⁵⁷.

2.1.4 L'ATHÉISME ET LE PRINCIPE ESPÉRANCE

Cet usage prudent de la religion, en tant qu'allégorie porteuse d'une réelle poussée d'espérance, Bloch le nomme athéisme :

Athéisme et utopie concrète constituent, dans la radicalité d'un même acte, à la fois la destruction de la religion et une espérance religieuse hérétique, une espérance remise sur ses pieds. L'utopie concrète est la philosophie et la pratique du contenu tendanciel présent dans le monde à l'état de latence.¹⁵⁸

Sous le terme « athéisme » se retrouve donc, d'une part, tout le contenu, démythifié certes, mais toujours vibrant de passion, de l'espérance religieuse et, d'autre part, l'émancipation de la transcendance divine. Ce qui frappe dans cette conception c'est, comme Bouretz le remarque, l'intention de Bloch de lier concept et affect et ainsi d'animer son ontologie de la force de l'espérance saisie comme pulsion fondamentale de l'âme. Ainsi, la « tendance latente du monde » — cette idée de la gauche aristotélicienne que la matière porte en elle la puissance du surgissement de nouveau — est animée, traversée par cet affect et ainsi remise sur ses pieds. Parallèlement, le rejet de la transcendance divine en tant que tel renvoie à l'immanentisme radical de sa pensée.

On pourrait dire que l'athéisme est la théorie qui, pour Bloch remet sur ses pieds l'homme de Thomas Münzer, de Joachim de Flore, de maître Eckart ou même de Saint Augustin de la même manière que le « courant chaud » du Marxisme remet sur ses pieds l'homme d'Hegel. Une autre formule pour le

¹⁵⁶ Bloch fait référence à la distinction entre socialisme utopique et socialisme scientifique, reprochant à Friedrich Engels cette distinction. (Arno Münster, *Les Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Op. Cit., p. 86.)

¹⁵⁷ Ernst Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, Op. Cit., p. p. 331.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 299.

comprendre est éclairante : « Le regard-vers-l'avant a remplacé le regard-vers-le-haut¹⁵⁹. » C'est dire que l'affect qui pousse à poser le regard au-delà de soi, vers l'inatteignable et l'inconnu serait transformé et redirigé de manière à fonder ce regard-vers-l'avant. Cet affect c'est la faim, faim de d'une chose fondamentale à l'utopisme qui, de manière insoupçonnée, a été préservée par le religieux. C'est seulement en alliant cet affect bien gardé à l'ontologie de l'espérance, et donc en abandonnant la perspective strictement rationaliste des Lumières « bourgeoises » que le principe espérance peut prendre son plein essor.

Cet athéisme ne met donc pas fin à l'idée d'un inexplicable dans le monde ou d'un mystère, il la détache simplement de l'idée de Dieu :

Non épuisé, l'athéisme, en chassant du *topos* 'divin' la réalité hypostasiée d'un Maître, d'un Seigneur, a ouvert ce lieu, en a fait la seule dimension ouverte du seul mystère ultime, du mystère purement humain qui s'intitule, tant pour le christianisme que *post Christum* : notre Royaume.¹⁶⁰

Cette citation met en relief deux choses. D'une part, Bloch y exprime l'idée que la pensée religieuse est compatible avec une ontologie du futur et du nouveau, une ontologie de l'indéterminé, un *topos* ouvert. D'autre part, il y fait le lien entre la pensée religieuse et « le pur mystère de l'humain » qui est au centre du *Principe espérance*. Pour Bloch, en effet, il y a une sorte d'obscurité qui recouvre l'instant présent et qui fait de l'humain un mystère pour lui-même. Cette obscurité de l'instant vécu pousse l'homme à se projeter dans le futur, comme l'homme nouveau des mouvements hérétiques. Et autour de ce mystère du moment présent un « nouveau messianisme » à l'image des mouvements hérétiques se prépare. Il est « [...] aspiration à la lumière de l'instant même que nous vivons, à l'adéquation de notre émerveillement, de notre pressentiment de notre rêve continu et profond de bonheur, de vérité, de désensorcellement de nous-mêmes, de déification et de gloire intérieure. »¹⁶¹ Pour Bloch, le recours à l'athéisme, c'est-

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 324.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 309.

¹⁶¹ Ernst Bloch, *Thomas Münzer; Théologie de la révolution*, Paris: Dix/Dix-huit, 1975, p. 305.

à-dire à la tradition religieuse vidée de son contenu mystique et prise comme une « fable », permet justement cela :

La fable n'est rapportée que parce qu'elle concerne l'homme et ce qui s'est le moins manifesté jusqu'à présent : le noyau intensif de son être de tension — bref la quiddité de son *quod*, qui ne s'est encore manifestée nulle part, [...]. Or, si ce noyau situé au plus profond de son être — notre *homo absconditus* et l'unique mystère authentique : celui de notre immédiateté la plus proche — ne s'est encore jamais perçu objectivement, il ne peut, n'ayant pris réellement naissance, disparaître réellement.¹⁶²

La pensée religieuse est donc pour Bloch non seulement le liant d'une théorie qui joue entre affect et concept, mais un réel ajout : son apport principal est cette idée de mystère, autrefois propre à la foi et à l'espérance, qui devient le principe d'une ouverture de l'ontologie blochienne. En théorisant le mystère, cette ontologie s'ouvre sur l'indétermination, le nouveau, le futur et le non-encore-être.

2.2 LA THÉOLOGIE COMME THÉORIE DE LA RESPONSABILITÉ TRANSCENDANTE

Hans Jonas exprime à plusieurs reprises qu'il est impossible, pour son éthique, de faire l'économie de l'idée de Dieu :

Ce n'est pas toujours facile, et peut-être même impossible sans recourir à la religion de légitimer en théorie pourquoi nous n'avons pas ce droit [d'annihiler les possibilités d'une vie future], pourquoi au contraire nous avons une obligation à l'égard de ce qui n'existe même pas encore et ce qui 'de soi' ne doit pas non plus être, ce qui du moins n'a pas droit à l'existence, puisque cela n'existe pas.¹⁶³

Les explications ontologiques de Jonas sont loin de se complaire dans une interprétation biblique purement irrationnelle. Et pourtant, comme cette citation le montre, elles supposent toujours une idée qui lie *Le Principe responsabilité* à une réflexion théologique sur la création. Pour Jonas, l'éthique de l'absolue responsabilité exige une théorie de la valeur absolue. En d'autres mots, le principe responsabilité, qui demande une obéissance absolue, ne pourrait être

¹⁶² *Ibidem*, p. 322.

¹⁶³ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Op. Cit., p. 41.

fondé, à la manière de l'éthique kantienne, sur l'immanence de la morale. La recherche de Jonas en ce sens est hésitante, plus hésitante du moins que celle de Bloch, comme si Jonas reconnaissait la difficulté qu'il y a à lier les idées d'évolution et de création et les idées de liberté et de loi divine sans prêter flanc à des critiques qui seraient toutes prêtes à rejeter *Le Principe responsabilité* sous le prétexte de son alliance avec la théologie. De l'aveu de Jonas, il s'agit d'une démarche spéculative, mais cette alliance de l'éthique avec la théologie serait pourtant nécessaire. Elle se déploie à travers les concepts clefs de son ontologie : évolution et liberté¹⁶⁴.

2.2.1 L'ÉVOLUTION ET LA CRÉATION COMME FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE ET DE L'ONTOLOGIE

Jonas part de l'idée que l'existence de la subjectivité, et la liberté qui s'exprime dans l'humain, échappent à une explication purement physicienne du monde, que l'âme n'est pas identique au monde de la matière. Or, la subjectivité est également selon lui liée organiquement — littéralement, à travers le concept de vie — à ce monde de la matière. S'ensuit, selon Jonas, que la subjectivité et la liberté doivent partager avec la matière inerte une cause suffisante, une sorte de plan, de tendance ou d'aspiration : « Ce qui reviendrait à dire que la matière est subjectivité à l'état latent dès le départ [...]»¹⁶⁵. Or, nous dit Jonas reprenant une réflexion de la logique cartésienne, une cause doit être au moins aussi réelle que son effet. Aussi, la cause de cette liberté et de cette subjectivité latente dans la matière ne peut être moins qu'une subjectivité elle-même et, si

la matière depuis le début est l'esprit qui dort, il nous faut ajouter tout de suite que la cause réellement première, créatrice, de l'esprit dormant ne peut-être que l'esprit éveillé, celle de l'esprit potentiel ne peut être que l'esprit actuel .¹⁶⁶

Cet esprit éveillé, actuel et créateur serait donc le principe de base de l'évolution, comprise comme développement de la subjectivité à travers le jeu des forces inanimées qui ne sont qu'intermédiaires. C'est le principe aussi, par extension, de

¹⁶⁴ Hans Jonas , *Évolution et Liberté*, Paris: éditions Rivages, 2000, p. 245.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 211.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 231.

la valeur de la vie en tant qu'elle est le but, le plan, la manifestation de cette subjectivité première. Si, comme le pense Jonas, cet esprit créateur et premier est Dieu, alors la liberté, réifiée à travers l'évolution, serait une manifestation de la transcendance divine. En d'autres mots, parce qu'il peut transformer et transgresser le donné du monde matériel par la pensée — en formulant l'idée d'infini par exemple —, l'humain ne peut être issu de la matière inerte, il doit plutôt partager avec la matière une cause efficiente première, Dieu par exemple.

Cette compréhension de l'Histoire voulant qu'elle soit déterminée dès son commencement et engagée dans un processus d'actualisation de la liberté rappelle certainement la dialectique hégélienne. L'expression « liberté transcendante de l'Esprit » utilisée par Jonas devrait nous en convaincre. Et pourtant, tout au contraire, l'ontologie de Jonas se veut une critique de la perspective de Hegel. D'un côté, pour Jonas, Hegel fait erreur en considérant l'Histoire de l'humain, quelques millénaires dans l'Histoire d'un univers qui existe depuis des milliards d'années, comme l'enjeu central de son développement téléologique. L'Histoire humaine de Hegel — insignifiante en comparaison de l'Histoire naturelle selon Jonas — ne serait pas le phénomène pertinent pour comprendre l'évolution de l'esprit divin dans la matière, tout au plus un épiphénomène. Contre Hegel donc, Jonas insiste pour qu'Histoire humaine et Histoire naturelle soient liées comme faisant partie d'un même mouvement d'évolution.

D'un autre côté, Jonas reconnaît à l'Histoire humaine sa spécificité, à savoir la liberté qui engendre la responsabilité éthique, ce qui selon lui doit aussi éloigner d'une compréhension hégélienne de l'Histoire. En effet, pour lui l'histoire humaine est particulière précisément parce qu'elle échappe au développement mécanique (ou même dialectique) de la matière inanimée :

La honte d'Auschwitz n'est pas à mettre au compte d'une Providence toute puissante ni d'une nécessité douée de sagesse dialectique, par exemple comme une démarche antithétique-

synthétique exigée et bénéfique en direction du salut. Nous, les humains, nous avons fait cela à la divinité.¹⁶⁷

Ici, Jonas exprime son opposition à l'idée même d'un processus dialectique, en prenant la liberté, et donc la responsabilité, comme preuve. Chez Jonas le futur demeure indéterminé à cause de la liberté humaine : liberté engendrée par le principe divin de l'Histoire, mais qui n'est plus contrôlée par lui de sorte qu'elle est aujourd'hui le *némésis* de cette intention créatrice. Le futur de l'homme n'est donc pas déterminé par une tendance historique, mais par l'homme libre et donc affranchi de l'empire du monde.

D'une certaine manière pour Jonas, la philosophie de l'Histoire hégélienne est à la fois trop humaine, et pas suffisamment humaine. Elle est trop humaine parce que pas suffisamment naturelle : l'homme de Hegel ne satisfait pas aux critères du concept de vie de Jonas. Et elle n'est pas suffisamment humaine, parce que la philosophie de l'Histoire ne problématiserait pas la liberté radicale de l'homme.

N'empêche que le schéma d'un développement téléologique où un principe premier se développe à travers l'évolution pour revenir à lui-même s'approche définitivement d'une conception dont Hegel a été un grand promoteur. Pour Jonas cependant, ce développement téléologique devient indéterminé dès l'apparition de la subjectivité réifiée, par définition libre d'agir et d'influencer le monde et qui n'est donc pas l'instrument du processus de progrès dialectique de l'Histoire. Deux caractéristiques permettent d'illustrer comment cette indétermination est traitée et problématisée par Jonas : l'idée d'un créateur absent — ne dirigeant pas activement le monde — et l'idée de la liberté — pourtant caractéristique divine — comme problème. Ces caractéristiques, faisant le pont entre philosophie de l'évolution et éthique, nous instruisent sur la nature et le sens de l'influence religieuse dans la pensée de Jonas.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 243.

2.2.2 LA CRÉATION EN PÉRIL ET, DE NOUVEAU, LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, conférence théologique donnée en 1984, Jonas traite spécifiquement de Dieu et de la liberté. Il y raconte le mythe¹⁶⁸ d'un Dieu souffrant, en devenir, soucieux et en péril. Pour Jonas la divinité qui s'est subsumée dans la création, la subjectivité qui doit se réactualiser dans le monde, bref le « Dieu en devenir » est menacé. De la même manière, Dieu serait soucieux et en péril parce qu'il a abandonné la création à elle-même et parce qu'il a renoncé à y gouverner. Il se serait fait création et par le fait même il aurait mis son être divin en danger, à la merci de cette même création. Selon Jonas,

Renonçant à sa propre invulnérabilité, le fondement éternel a permis au monde d'être. Toute créature doit son existence à cette négation et a reçu avec cette existence ce qu'il y avait à recevoir de l'au-delà. Dieu, après s'être donné dans le monde en devenir n'a plus rien à offrir : c'est maintenant à l'homme de lui donner.¹⁶⁹

Dans cette perspective, la liberté de l'homme, dernière actualisation de la création, est la plus grande menace imaginable pour cette même création. C'est la subjectivité retournée contre elle-même, à la fois complètement vulnérable et toute puissante, reflet du divin. Ce mythe du Dieu en péril doit nous instruire selon Jonas. Il doit surtout éviter à Dieu une nouvelle souffrance comme celle infligée à Auschwitz.

Selon Pierre Bouretz, il est tout à fait significatif pour *Le Principe responsabilité* que Jonas formalise l'idée d'un Dieu en péril¹⁷⁰. Il y a effectivement dans cette relation entre création et liberté l'embryon de l'éthique de Jonas :

¹⁶⁸ Le terme « mythe » est utilisé par Jonas lui-même, au sens de « fiction » pour désigner ce récit d'un Dieu en péril, plutôt en raison qu'en dépit de la connotation péjorative du mot. C'est une illustration frappante de la circonspection avec laquelle Jonas traite ses propres thèses théologiques : une marque d'honnêteté intellectuelle ou d'attachement tenace au rationalisme philosophique.

¹⁶⁹ Hans Jonas , *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris: éditions Rivages, 1994, p. 38.

¹⁷⁰ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 621.

« Nul doute que nous détenons les moyens de faire capoter l'intention de la création, justement dans l'apparent triomphe qu'elle remporte avec nous, et peut-être sommes-nous vigoureusement attelés à cette tâche. Pourquoi n'en avons-nous pas le droit ? [...] Serait-ce parce que l'Être nous le dit ?¹⁷¹

Le défi que pose ce mythe de Jonas est le suivant : donner une réponse satisfaisante à la question « Pourquoi nous n'avons pas le droit de faire capoter l'intention de la création ? ». Pour Jonas le mythe religieux est bien sûr une fiction, mais une telle fiction, selon lui, est nécessaire parce qu'elle « rend peut-être un peu mieux compte du constat du monde, tel que nous pouvons et *devons* le voir maintenant¹⁷² ». Toutes les formulations de Jonas renvoient à un devoir, ici ce devoir fait directement référence à Dieu, principe transcendant de valeur. Formalisé dans la structure logique de son ontologie, ce devoir est destiné à devenir un impératif catégorique. C'est donc là une première manière dont la pensée religieuse transforme la pensée de Jonas, à son fondement, comme une force qui transcende l'ontologie du devoir.

2.2.3 LE MIROIR DE LA RELIGION GNOSTIQUE

La seconde influence de la pensée religieuse sur les théories de Jonas concerne le gnosticisme. Pour Jonas il y a définitivement une affinité entre le gnosticisme et le nihilisme ou même l'existentialisme, raison pour laquelle il s'y est intéressé lorsqu'il était jeune étudiant de Heidegger. Il semble donc contradictoire de considérer le nihilisme (et le nihilisme ancien des mouvements gnostiques) comme une influence de la pensée de Jonas quand on sait qu'elle cherche pourtant à surmonter le nihilisme éthique, y compris dans la pensée politique. Et pourtant, le mythe théologique de Jonas partage avec le gnosticisme quelques traits communs. L'idée d'un Dieu absent de sa création — un Dieu qui ne participe pas, tel un chef d'orchestre, au gouvernement du monde, mais qui n'a été que l'instigateur — et l'idée de la connaissance comme un outil de libération semblent se retrouver dans l'analyse jonassienne de la religion gnostique comme la préfiguration de l'influence religieuse de l'éthique de la responsabilité¹⁷³.

¹⁷¹ Hans Jonas, *Évolution et Liberté*, Op. Cit., p. 249.

¹⁷² *Ibidem*, p. 245.

¹⁷³ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, Op. Cit., p. 211-261.

Dans son ensemble, le gnosticisme est considéré par Jonas comme une version ancienne — et à ce titre aussi bien différente — de l'existentialisme heideggerien. Pour Jonas, entre autres choses, le gnosticisme et l'existentialisme partagent une tendance à déconsidérer le présent :

Il y a le passé et le futur, d'où nous venons et où nous allons, et le présent est seulement le moment de la gnose (connaissance), le passage de l'un vers l'autre dans une crise suprême du maintenant eschatologique [...]. Je répète, il n'y a pas de présent habitable, seulement la crise entre le passé et le futur et le pointu moment entre les deux, en équilibre sur la lame du rasoir de la décision qui projette vers l'avant.¹⁷⁴

Selon Jonas, dans la tradition existentialiste, le présent serait considéré comme une crise entre le passé et le futur, une crise éthique d'une certaine façon parce qu'elle concerne les décisions du sujet. Le présent, moment de connaissance (gnose) et de décision, serait complètement déterminé par le passé et par le futur de sorte qu'il ne peut que provoquer le vertige. La fascination de Jonas pour cette idée de crise rappelle les mots de Pierre Bouretz qui considère que l'influence de la gnose sur Jonas « concerne [...] le miroir que tend ainsi l'expérience gnostique [...] en montrant que les temps de crise spirituelle et d'absence de valeur ouvrent un véritable vertige de la liberté¹⁷⁵ ».

On peut certainement dire que la pensée de Jonas s'est enrichie de son face-à-face avec le gnosticisme : elle n'est ni vraiment une continuation de cette forme d'existentialisme, elle qui lutte contre ce vertige de la liberté, ni non plus une adversaire en fin de compte du gnosticisme, puisqu'elle y reconnaît le constat de crise du présent sur lequel elle se fonde. Jonas a à l'égard du gnosticisme — et de l'existentialisme heideggerien en partie aussi — une attitude double : il critique tout nihilisme comme producteur d'un vide moral dangereux, mais l'idée

¹⁷⁴ « There is past and future, where we come from and where we speed to, and the present is only the moment of the gnosis itself, the peripety from one to the other in a *supreme crisis* of the eschatological now. [...] I repeat, there is no present to dwell in, only the crisis between past and future the pointed moment between, balanced on the razor edge of decision with trust ahead. » (*Ibidem*, p. 231.)

¹⁷⁵ Pierre Bouretz, *Op. Cit.*, p. 809.

d'une crise radicale, que le gnosticisme ou l'existentialisme porte en son sein, est sa plus grande inspiration, son plus grand défi. Cette idée du présent comme crise est la seconde façon dont la pensée religieuse influence Jonas. Elle est on ne peut plus éloignée de l'orthodoxie et aussi, apparemment, on ne peut plus éloignée du mythe jonassien du Dieu créateur en péril. Et pourtant, il y a une continuité, une certaine cohérence même, à considérer ce nihilisme ancien comme faisant partie des influences religieuses de Jonas. D'abord, parce que le Dieu en péril de Jonas est étrangement similaire au Dieu étranger du gnosticisme et, ensuite, parce que le thème de la crise, du vertige de la liberté, a déjà ses racines dans le mythe de la création de la subjectivité qui a le pouvoir d'anéantir la création. Cette affinité de la pensée de Jonas avec le « nihilisme gnostique » en ce sens peut faire partie de ses influences religieuses. Il faut d'ailleurs séparer cette influence de la posture de Jonas par rapport au nihilisme moderne, source d'un vertige infiniment plus radical que celui provoqué par le gnosticisme, selon lui.

2.2.4 LE FONDEMENT THÉOLOGIQUE DU *PRINCIPE RESPONSABILITÉ*

La fable religieuse est pour Jonas un moyen d'ancrer son éthique et son ontologie dans un système de valeur concret et absolu. L'évolution, la création et la subjectivité sont les termes qui permettent de lier la transcendance divine et l'Être, au sens séculier, en tant qu'il implique un devoir-être. Le récit religieux de Jonas place l'homme dans le présent comme crise : crise du présent comme moment de la gnose, mais aussi crise métaphysique où la créature tient le créateur à sa merci, où on reconnaît donc que la création (qui englobe le Créateur) est elle-même en crise. Et selon Jonas, dans cette crise l'homme est captivé par un souci de soi. D'une part, l'homme cultive une peur de la mort et une volonté de survie dont l'ontologie de Jonas fait une source de valeur. D'autre part, comme résultat suprême de la création et de l'évolution, comme sujet qui a acquis une indépendance et une liberté de la mécanique de la matière inerte, l'homme est confronté au choix de la destruction ou de la préservation de la création. Dans ces deux sens l'homme est capturé par un souci de soi, parce qu'il est à la fois sujet et partie anonyme de l'évolution et

l'autosubordination de ce souci aux critères transcendants fait de lui [l'homme] quelque chose d'infini et d'absolu : tandis qu'à la lumière de l'éternité c'est cela qui lui importe, et non seulement le bien temporel et conditionnel de l'objet fini.¹⁷⁶

La transcendance, c'est-à-dire l'intention du Dieu créateur, est donc aussi — au-delà du mythe instructif — le possible guide de la subjectivité livrée à elle-même.

Pour comprendre comment l'idée de la transcendance divine transforme la pensée de Jonas, Danielle Lories et Olivier Despré parlent de quatre figures de Dieu dans sa pensée¹⁷⁷. La première figure est celle du « Dieu mathématicien », invention de la science moderne à laquelle Jonas s'oppose. Selon lui, Dieu ne pourrait pas être le mathématicien moderne obnubilé par l'aspect quantitatif des choses : il doit être en mesure de connaître la vie, élément cardinal de sa création, comme l'union de la subjectivité et de l'objet, comme être qualitativement différent de la matière inerte. La seconde figure est celle du Dieu étranger de la gnose. Jonas utilise les caractéristiques de ce Dieu pour combattre le nihilisme moderne, infiniment plus radical que le nihilisme ancien de la gnose. Pour lui Dieu est cet être « transcendant, mais non agissant » auquel l'homme est lié dans l'instant présent par la gnose. Et cela mène à la troisième figure de Dieu, celle du Dieu souffrant à la merci de l'homme, dont nous avons parlé. Tout cela est d'une certaine manière une réaction à la quatrième figure de Dieu, présente chez Heidegger, obtenue par la « radicalisation du nihilisme [tel que celui de la gnose] jusqu'à sa mise en péril par l'incohérence qu'elle installe¹⁷⁸ », c'est-à-dire la figure des « Dieux sans Dieux ou la divine imposture ». Pour Jonas, « Le Dieu anonyme et sans visage que donne à concevoir l'Être heideggerien, comme appel auquel il est impossible de ne pas céder, non seulement le prive de norme, mais l'empêche de s'en donner¹⁷⁹ ». Jonas lutte donc contre cette dernière figure de Dieu, qui est en fait la figure d'un nihilisme achevé et qui, en ce sens forclos la possibilité d'une

¹⁷⁶ Jonas, Hans, *Évolution et Liberté*, Op. Cit., p. 249.

¹⁷⁷ Despré, Olivier et Danielle Lories, *Vie et liberté : Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris : Vrin, 2003, 219p.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 103.

éthique fondée sur la transcendance divine au sens plein, c'est-à-dire en tant que productrice de normes.

Pour nous, son positionnement à l'égard de ces quatre figures de Dieu résume en partie l'influence de la transcendance divine chez Jonas. Le mythe religieux de Jonas instruit *Le Principe responsabilité* sur trois choses. D'abord, la matière, la vie, le monde et l'humain : tout cela tire sa valeur de son origine, la subjectivité divine qui engendre la subjectivité à travers le monde et la vie. Ensuite, le présent est une crise et l'homme est une crise : au sens le plus spirituel possible — comme seul possible destructeur du créateur divin — et, en même temps, au sens le plus charnel, le plus biologique, le plus matériel — comme créature mortelle. On retrouve ici les thèmes de l'ontologie de Jonas, valeur de l'Être et union entre esprit et matière. Finalement, le conte religieux appelle à subordonner les décisions du sujet à un critère objectif, en réponse au nihilisme éthique : un souci du monde en crise qui provient de la création qui doit transcender le sujet.

2.3 RETOUR SUR LE CONFLIT ENTRE RAISON ET RÉVÉLATION.

Ernst Bloch et Hans Jonas sont tous deux influencés par le discours religieux et, dans les deux cas, une telle influence donne lieu à de curieux mélanges. Pour Bloch, l'*ethos* d'espérance contenu dans les religions judéo-chrétiennes, particulièrement dans les mouvements hérétiques et le messianisme, doit donner sa force au principe espérance. La pensée de Bloch à cet égard pourrait être qualifiée de messianisme marxiste et athée, qualificatifs qui sont, ailleurs, contradictoires. De même, de Jonas on pourrait dire qu'il pense tel un heideggerien théiste. Il réagit au vertige du nihilisme et est influencé par le récit théologique de la création. De la même manière que les ontologies de Bloch et Jonas, luttant contre le dualisme, donnent lieu à des perspectives étrangères, semble-t-il, à la modernité, l'influence de la pensée religieuse éloigne Bloch et Jonas des manières convenues de penser le politique. C'est là une méthode, la conciliation d'éléments généralement dissociés, une thématique, la pensée religieuse, et un souci, la crainte d'un rationalisme vide ou d'un nihilisme résolu,

qu'ils partagent. Et cependant, on comprend bien qu'une telle similarité a ses limites et qu'elle cache en fait les racines d'une profonde opposition.

Pour Jonas, le moment présent est une crise, l'homme est une crise. Pour Bloch, l'homme est un mystère, au sens quasi mystique, le moment présent est un mystère. La différence est subtile, mais fondamentale. Tous deux ont compris que le moment présent n'est pas pacifié, qu'il y demeure quelque chose d'irrésolu. Mais la crise est un état d'exception désagréable que l'on tente de régler, ou du moins d'atténuer, le mystère concerne la nature de l'homme, il est par essence insoluble et n'appelle pas à une solution, tout au plus à un questionnement-vers-l'avant. Le mystère appelle à l'espérance, pour Bloch, précisément l'espérance religieuse vidée de son sens religieux, la foi comme espérance humaine. La crise appelle à la solution, pour Jonas elle implique de prendre toutes les mesures pour en minimiser les conséquences. L'analyse de l'influence de la pensée religieuse permet donc aussi à l'opposition entre Bloch et Jonas, en tant que penseurs du mystère humain et de la crise métaphysique, de faire surface.

Par ailleurs, les digressions théologiques de nos auteurs nous renvoient au caractère critique de leur pensée et devant ces impasses auxquelles ils sont confrontés. Il semble clair que les conciliations entre le mythe religieux et le rationalisme de leurs ontologies s'inscrivent dans la problématique plus générale de l'impasse moderne entre raison et révélation. Il semble également justifié de poser comme hypothèse qu'ils tentent de répondre aux questions soulevées par cette impasse. En cela, ils se situent dans des problématiques semblables à celles de Heidegger ou de Strauss qui ont pareillement voulu penser radicalement ce qu'ils percevaient comme la crise moderne. Particulièrement, ici, il y a une affinité entre le questionnement de nos auteurs et la perception straussienne de la crise. Nous posons l'hypothèse que par ce recours à la pensée religieuse, mais aussi par le passage par l'ontologie, Bloch et Jonas tentent de dépasser cette crise entre lumières et orthodoxie. L'analyse de l'articulation des pensées de Bloch et Jonas dans la problématique de l'impasse se veut par ailleurs l'occasion de réarticuler les idées qui ont surgi de l'analyse de l'ontologie et de la théologie de Bloch et Jonas.

Le conflit entre raison et révélation qui conduirait finalement au nihilisme, nous l'avons dit, implique le développement de plusieurs idées problématiques. Dans le chapitre I, nous avons retracé dans la pensée de nos auteurs l'idée de retour à l'ontologie, développée par Heidegger, qui se solde finalement chez Bloch et Jonas dans un refus du dualisme et une unification de l'Être — autant l'objet que le sujet — autour d'une même tendance. Nous voudrions ici revenir sur deux autres éléments qui sont centraux dans la compréhension de la posture critique de Bloch et Jonas et qui complètent cette analyse. D'abord, nous voudrions développer l'idée, que l'on retrouve chez Strauss, d'une dichotomie entre retour au rationalisme grec ancien et retour au mysticisme religieux. En effet, il y a chez Bloch et Jonas une réflexion autour de ces traditions. Ensuite, nous reviendrons sur la question du nihilisme. L'analyse de la compréhension blochienne et jonassienne de ces enjeux devrait orienter notre appréciation de leurs ontologies et de l'influence de la pensée religieuse.

2.3.1 CONFLIT ET CONCILIATIONS ENTRE MYTHE ET RAISON.

Nos deux auteurs reviennent explicitement sur l'alternative entre raison et révélation. Pour Bloch, ce conflit n'est pas du tout indépassable. Pour lui, la révolution des Lumières, sur laquelle se fonde l'idée d'une dichotomie entre raison et révélation, est incomplète :

C'est pour cette raison que le principe de l'utopie n'a pu réussir à percer ni dans le monde archaïco-mythique, en dépit de l'exode qui permet d'en sortir, ni dans le monde cultivé rationaliste, en dépit de sa dialectique explosive. La cause est toujours la même : c'est le fait que l'esprit archaïco-mythique aussi bien que celui de la culture rationaliste *demeure contemplatif et idéaliste, et ne puisse en raison de cette contemplation passive, n'être qu'un monde devenu, un monde clos [...]*.¹⁸⁰

Il faut pour Bloch opposer le principe espérance à ce monde advenu et clos. C'est ce que l'influence du concept aristotélien de possibilité, de la dialectique-praxis hégéliano-marxiste et du mysticisme chrétien hérétique rendent limpide : que le principe espérance tente de dépasser le conflit entre raison et révélation en

¹⁸⁰ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, (1^{er} tome), *Op. Cit.*, p. 15.

formant une nouvelle opposition entre monde clos et monde non clos, en rejetant donc le monde archaïco-mythique et la culture rationaliste dans ce qu'ils ont de stérile, selon Bloch, et en en tirant ce qu'ils ont de dynamique. Bloch cherche donc à éviter l'erreur des Lumières qui consiste à rejeter en bloc le discours religieux sans se défaire de ce qui en faisait un outil d'oppression et de cloisonnement. Bloch déjoue de cette manière le dilemme entre retour, conciliation ou rationalisme.

La position de Jonas par rapport à cette impasse est directement influencée par ses études auprès de Heidegger. Il considère le constat heideggerien de la perte d'efficacité du monde suprasensible comme une réalité de la condition moderne. Mais au contraire de Heidegger qui voit dans ce constat un moyen de sortir de l'impasse, Jonas perçoit le dénouement nihiliste du conflit entre raison et révélation comme un problème¹⁸¹. Pour Jonas, le rationalisme triomphant des Lumières, qui s'appuie sur la séparation stricte de l'esprit et de la matière et qui aboutit finalement à un monisme ou à un autre, mène à un nouveau problème :

Maintenant nous frissonnons dans le dénuement d'un nihilisme, dans lequel *le plus grand des pouvoirs s'accouple avec le plus grand vide*, la plus grande capacité avec le plus petit savoir du à quoi bon.¹⁸²

Le questionnement du *Principe responsabilité* pourrait se comprendre selon ces termes : comment vivre dans ce monde où le plus grand des pouvoirs accompagne le plus grand vide ou comment surmonter le nihilisme qui est la suite logique du développement moderne du rationalisme ? Jonas fait manifestement une double réponse à cette question : il faut, dit-il, retrouver la racine d'un devoir éthique dans l'Être — un retour à l'ontologie qui rappelle celui d'Heidegger — et ensuite accorder à cet Être quelque chose de la transcendance divine. Il y a donc alliance entre raison et révélation pour s'attaquer au réel problème : la liberté

¹⁸¹ Cette position de Jonas est grandement influencée par la trahison nazie d'Heidegger. Jonas y voit une sérieuse remise en doute de la pensée de Heidegger qui, selon lui, ne peut pas être étrangère au mal absolu qu'a représenté le mouvement nazi. (Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Op. Cit., p. 46-48.)

¹⁸² Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Op. Cit., p. 60.

accompagnée du pouvoir. C'est un problème qui émerge de la confrontation entre le mythe, la subjectivité divine qui se réalise dans le monde, jusqu'à ce qu'elle se fasse suffisamment puissante pour se mettre elle-même en péril, et la rationalité, qui pousse l'homme dans un vide lui laissant toute liberté d'user de ce pouvoir. Orthodoxie et Lumières convergent dans la discussion éthique de Jonas. Mais orthodoxie et Lumières, d'une certaine façon, sont deux options inappropriées. Elles appartiennent à l'Ancien Monde, le Nouveau Monde, celui des technosciences toutes puissantes et de l'éthique nouvelle, doit à tout prix diriger son regard sur sa propre survie, quelles que soient les conciliations théoriques qui sont nécessaires.

On le voit bien, Bloch et Jonas échappent en partie à l'alternative que Strauss conçoit entre raison et révélation. Il ne s'agit pas pour eux de *revenir* à la rationalité classique, ni à l'orthodoxie religieuse d'ailleurs. Il s'agit plutôt de se positionner à l'extérieur du conflit entre raison et révélation en considérant d'autres problèmes : le monde clos pour Bloch et le pouvoir de l'homme libre, le monde insuffisamment clos, pour Jonas. Par essence, l'affrontement, le conflit, entre orthodoxie et rationalisme implique une division : division entre affect et concept, division entre l'esprit et la matière, division entre le récit religieux du monde et le récit scientifique, division finalement entre l'homme et le monde. En conséquence, une pensée qui tente de refaire le lien entre ces entités que la modernité nous a appris à considérer comme opposées, voire « en guerre », est nécessairement critique. La religion intervient en renforcement de l'offensive ontologique contre le dualisme moderne. elle qui aurait justement le pouvoir de relier¹⁸³. Aussi, chez Bloch et Jonas il s'agit d'une autre manière de maintenir une position critique par rapport au conflit entre raison et révélation lui-même. Chez les deux auteurs, cette posture critique se manifeste également autour d'une révision du rapport de l'homme au monde et d'une résistance au nihilisme.

¹⁸³ Étymologiquement, « religion » pourrait signifier littéralement « lier » ou « relier » du Latin « *religare* ». Bloch en référence à cette étymologie considère que c'est la manière la plus utile de considérer les mouvements religieux, comme l'établissement d'un lien avec la divinité. Ici, nous entendons plutôt que la religion sert, dans la pensée de nos auteurs, à re-établir le lien entre l'homme et le monde et entre l'esprit et la matière. D'une certaine manière, il s'agit de retrouver ce lien que faisait la religion par l'intermédiaire de Dieu et de la création.

2.3.2 LA RÉSISTANCE AU NIHILISME

La résistance au nihilisme est au cœur de la compréhension que se font Bloch et Jonas de la crise de la pensée. C'est plus évident chez Jonas qui reprend essentiellement la compréhension heideggerienne de cette problématique, pour ensuite la critiquer en tentant de rétablir le lien entre morale et divinité. Chez Bloch la critique est moins centrale et ne concerne pas directement l'interprétation heideggerienne. Elle met en lumière, néanmoins, un aspect fondamental de la posture critique de Bloch qui insiste sur la préservation des affects d'espérance.

Pour Jonas, le nihilisme est la résultante d'une désunion entre homme et nature, elle-même résultante du rationalisme et du dualisme moderne. Pour lui, l'ontologie de la mort et l'ontologie dualiste conduisent à ce vide dans la philosophie et :

[p]endant ce temps, l'hôte [« le plus inquiétant des hôtes » selon le mot de Nietzsche] est entré et n'est plus un simple invité, et, du point de vue de la philosophie, l'existentialisme tente de cohabiter avec lui.¹⁸⁴

Or, vivre avec le nihilisme est, pour Jonas, vivre en crise. En réaction à cette tendance, il faudrait retrouver l'idée d'une valeur puisqu'un tel pouvoir ne peut que mener à l'auto-destruction de l'humanité, et c'est ce que fait Jonas en liant *Être* et *devoir-être* à travers la création divine. De même, il faudrait retrouver une peur de l'ultime menace, la destruction imminente de l'humanité, qui semble contraster avec la volonté de puissance. Tout cela semble aller dans le sens d'une critique de l'existentialisme heideggerien. C'est que l'existentialisme heideggerien serait infiniment plus radical et dangereux que le gnosticisme dont Jonas s'inspire, précisément parce que sans *nomos* l'existence ne peut être qu'un projet du néant et vers le néant¹⁸⁵. À ce vide, cette crise, il faut, selon Jonas, opposer une

¹⁸⁴ « Meanwhile, the guest has entered and is no longer a guest, and, as far as philosophy is concerned, existentialism is trying to live with him. » (Hans Jonas, *The Phenomenon of Life, Op. Cit.*, p. 213.)

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 232.

nouvelle éthique forte de l'influence d'un récit théologique, c'est-à-dire vivifiée par l'idée d'un lien entre l'homme et son créateur, l'idée d'une origine qui a une valeur et qui infuse le monde de cette valeur et finalement l'idée d'une loi morale qui doit préserver la possibilité de ce lien.

Cette ouverture des fins inhérente à la « mort de Dieu » — grande liberté accompagnée de la plus grande puissance que Jonas craint — Bloch la célèbre d'une certaine façon. La disparition d'un père divin qui exercerait le gouvernement des âmes est la condition *sine qua non* du *Principe espérance*. Ce serait seulement une fois que Dieu est mort que, libéré des réponses transcendantes de la religion, l'homme peut reprendre à son compte le mystère, déjà contenu dans le religieux, et porter le regard vers l'avant. Mais ni le nihilisme, ni le rationalisme des Lumières ne peuvent pour autant être considérés comme des alliés du principe espérance selon Bloch. Pour lui le « néo-paganisme »¹⁸⁶ qui avait pourtant la potentialité de produire une réelle libération de l'utopie en jetant à bas les trônes terrestres et célestes ne l'a pas fait.¹⁸⁷ Pour Bloch l'apparition du nazisme dans la culture rationaliste a fait la preuve que les Lumières n'ont pas suffi à se débarrasser de l'*ethos* de domination de la religion. Il en est de même du nihilisme qui selon Bloch est hostile aux souhaits vers l'avenir. Ce qui importe, écrit Bloch, c'est

que le regard chargé d'espérance et d'imagination qu'est celui de la fonction utopique ne soit pas rectifié à partir de cette conception étroite et terre-à-terre, mais uniquement en fonction de la réalité de l'anticipation elle-même.¹⁸⁸

Et donc, si le mouvement d'ouverture de la modernité, par le rejet de la transcendance divine, est en principe propre à une libération utopique, il ne mène pas à terme cette promesse en refusant de considérer l'espérance (en tant qu'affect et en tant que tendance) et en préservant le modèle religieux de la domination. Toute l'ontologie de Bloch, grandement influencée par la pensée religieuse, travaille à contrer cette tendance du rationalisme moderne. L'athéisme

¹⁸⁶ Bloch entend par cette expression le rationalisme bourgeois antireligieux.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 229.

¹⁸⁸ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, *Op. Cit.*, p. 177-178.

de Bloch a sans conteste des affinités avec un athéisme plus orthodoxe ou même un nihilisme déclaré comme la mort de Dieu, mais il ne peut s'y réduire. Il y a dans l'athéisme de Bloch également une résistance à la vision froide et fermée du rationalisme et du nihilisme.

La lutte contre le nihilisme définit partiellement la manière dont Bloch et Jonas en arrivent à dépasser le conflit entre raison et révélation. Nos deux auteurs refusent d'accorder au rationalisme radical et au nihilisme la validité absolue à laquelle ils prétendent. Ils conçoivent plutôt la rationalité comme toujours incomplète et, par extension, le nihilisme toujours plus vide.

2.4 ONTOLOGIES DE L'OUVERTURE ET DE LA CLÔTURE

Le recours à la pensée religieuse est un complément à l'ontologie des penseurs de l'espérance et de la responsabilité et ces éléments participent d'une tentative critique qui est liée à leurs soucis politiques. Ces positions de Bloch et Jonas font, par ailleurs, le lien entre leur ontologie et leur pensée politique.

Jonas retient l'idée de crise de Heidegger et pense l'évolution d'une manière semblable au développement téléologique de l'Histoire de Hegel. Il transforme ces deux idées à l'aide d'un conte religieux : la crise devient « Dieu en péril » et le développement historique devient évolution à partir de Dieu et vers Dieu. Tout cela suppose deux notions contradictoires. D'une part, la liberté est le phénomène spécifique à l'existence humaine. D'autre part, la contrainte est nécessaire pour préserver cette existence. L'ontologie de Jonas part de l'inquiétude causée par la liberté humaine qui livre littéralement la nature à l'arbitraire qu'elle a créé. Elle reconnaît donc une tendance naturelle à la liberté, mais tente d'orienter l'action humaine vers la limitation. Il faut rattacher la liberté humaine à la nécessité qui l'a engendrée, relier la liberté au impératif posée par la nature non libre dont elle est issue. Pour Jonas, le vertige de la liberté mène, entre autres choses, à Auschwitz : il est donc impératif de se prémunir des potentialités destructrices d'une telle situation par une éthique appuyée sur la transcendance divine. Le moment présent serait donc une crise : le philosophe insiste, la survie de l'être l'humain est imminemment menacée — directement et

indirectement, par l'excès de consommation. Or, cette crise, fondée sur un vide éthique, ne peut perdurer et l'éthique de la responsabilité doit y mettre un terme. C'est en ce sens une ontologie de la clôture.

Pour calmer les soucis causés par la liberté, il faudrait prévoir et planifier un futur dirigé par un impératif strict, impératif catégorique qui repose sur une conception du monde comme entièrement clos. Jonas imagine un récit théologique selon lequel l'aventure du monde était complète avant d'avoir commencé et les événements auxquels nous avons assisté et assisterons ne sont eux-mêmes que la réalisation d'une Histoire déjà écrite. La liberté humaine apparaît comme l'anomalie de cet univers déterministe, comme la grande réussite de l'évolution et aussi comme le plus grand risque que la divinité pouvait prendre. La liberté humaine serait suffisante pour mettre en danger la création, mais pourtant l'homme ne saurait créer de nouveau au sens fort, il imite seulement la divinité, actualise les potentialités créatrices de l'évolution en une formidable éventualité destructrice. Il ne peut y avoir de nouveau réel, puisque le créateur a déserté sa création juste après la genèse. Tout au plus, on peut observer l'actualisation de possibles enfouis dans la matière depuis la création. Et, ce qui est vrai du monde l'est également de l'homme : il doit être considéré comme pleinement advenu comme il l'était dès l'origine du monde, il est en puissance la réalisation ultime et finale de l'évolution. La vie humaine est donc « authentique » tant qu'elle est égale à elle-même. C'est donc aussi une ontologie de la clôture parce qu'elle repose sur l'idée d'un univers clos aux potentiels déjà entièrement fixés.

Cette ontologie de la clôture s'oppose directement à celle de Bloch que l'on pourrait qualifier d'ontologie de l'ouverture. Bloch s'attache à une « tradition de gauche » : de la gauche aristotélicienne à la gauche hégélienne. Et cette tradition pense le monde comme toujours en devenir. Plus que cela, elle reçoit cette indétermination comme une bénédiction. C'est à travers ce devenir que se vit le mystère de la condition humaine et que se déploie la liberté des sujets. C'est par

ce processus que le monde, et l'humain sont délivrés¹⁸⁹. Cela suppose le processus ontologique inverse à celui pensé par Jonas : le monde est d'abord matière et pensée réalisée, mais le monde se développe et tend vers les possibilités infinies, le monde produit sans cesse du nouveau. Le souci de Bloch n'est donc pas le vertige de la liberté, qui fait partie de l'expérience humaine, mais la souffrance des limitations. Ainsi, la philosophie doit, pour Bloch, suivre ce chemin qui mène d'une conception du monde réalisé vers une conception du monde comme tendance vers le nouveau.

De deux manières donc, l'ontologie de Bloch est ontologie de l'ouverture. D'une part, elle est fondée sur l'idée que le monde est ouvert, que le futur est en gestation dans le présent, que l'inactuel est contenu dans le réel. D'autre part, elle cherche à maintenir une ontologie capable de conserver cette idée d'ouverture du monde. Pour une telle ontologie, le récit religieux est la source d'un affect d'espérance qui doit propulser cette tension vers le futur. L'espérance, telle qu'elle est contenue dans les religions est la puissance, la pulsion et le carburant d'un tel projet philosophique.

L'antinomie des perceptives de Bloch et Jonas semble ici claire. Et l'opposition entre ontologie de la clôture et ontologie de l'ouverture se manifeste de plusieurs manières dans leur pensée. Le théisme rationalisé de la création et de l'évolution de Jonas rencontre l'athéisme récupérant l'expérience mystique de Bloch. L'humain qui a faim de quelque chose rencontre celui qui a peur, l'homme mystérieux et indéterminé fait face à l'homme comme résultat ultime de la création divine en crise. Jonas oppose une éthique des cas de conscience, dont l'enjeu est le rapport de l'homme avec la nature transcendante, à une philosophie du mouvement collectif, de la subjectivité et de l'objet, centrée sur les rapports des hommes entre eux.

Cette antinomie repose pourtant sur un questionnement commun et cette dichotomie masque en fait une grande proximité des deux auteurs. Bloch et Jonas

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 284.

dépassent le dualisme entre matière et esprit en liant effectivement l'homme et le monde. Mais Jonas le fait de manière à mettre fin au vertige de la liberté en plaçant le sujet devant les impératifs qu'il déduit des lois physiques et divines et Bloch le fait pour dépasser la conception déterministe de la matière, en rendant à celle-ci la puissance qu'il trouve dans la subjectivité. Bloch et Jonas dépassent le conflit entre raison et révélation en tentant de déplacer l'enjeu du débat. Mais Bloch le fait pour poser un nouveau débat, plus fécond selon lui, sur le mystère humain et Jonas le fait pour apporter une solution satisfaisante — du point de vue de la survie d'une vie authentiquement humaine — aux débats et pour retrouver les bienfaits de la transcendance. La pensée religieuse sert précisément dans un cas à ouvrir vers l'inconnu et dans l'autre à fermer la porte à l'indéterminé dans l'ontologie et dans le politique.

Le passage par la voie ontologique et le recours à la pensée religieuse sont en continuité, ils se déploient chez nos auteurs comme fondement d'un politique débarrassé des impasses de la modernité. Comme nous l'avions annoncé, on peut comprendre la démarche de la pensée de Bloch et celle de Jonas comme un retour aux fondements qui doit diriger un retour critique contre la modernité en crise. Ici, nos deux auteurs sont très près l'un de l'autre, ils partagent une même intention et un même parcours, mais leurs conclusions, qui ont une profonde incidence politique, divergent radicalement : l'un propose une ontologie de l'ouverture, l'autre une ontologie de la clôture. C'est de cette manière qu'ils radicalisent le concept d'utopie, en ne parlant finalement pas d'utopie, mais de l'être. Cette discussion sur les fondements préfigure des positions politiques évidentes.

CHAPITRE III LE DÉBAT SUR L'UTOPIE

La distinction entre ontologie de l'ouverture et ontologie de la clôture devrait logiquement mener à la découverte de deux positions politiques radicalement opposées reposant sur deux soucis politiques éminemment contradictoires. De l'analyse de la proximité des perspectives de nos auteurs nous transitons donc vers l'appréciation de l'opposition formelle de leurs conclusions, opposition déjà annoncée par leur ontologie. Le premier objectif de ce chapitre est de montrer comment s'articule cette opposition qui doit toujours être comprise aussi à partir des éléments de proximité de leurs démarches respectives.

Pour remplir cet objectif, nous choisissons de nous intéresser d'abord au concept d'utopie. De l'utopisme on peut dire à priori qu'il se présente plutôt comme une tendance du politique à la rupture ou à la déchirure dans l'ordre institué. Et de l'antiutopisme, on peut dire qu'il correspond plutôt à l'idée d'un ordre réconcilié avec lui-même¹⁹⁰. Chez Bloch et Jonas, c'est bien ainsi que l'utopie est conçue et *mobilisée*. L'utopie politique chez Bloch est l'un des éléments essentiels de l'ouverture du concept aristotélicien de possibilité à une réelle tendance vers le nouveau. Jonas, quant à lui, consacre deux des cinq chapitres du *Principe*

¹⁹⁰ Il y a bien sûr dans l'utopie une tension entre ordre et désordre, l'utopie étant en tant que projet, le principe d'une contestation, mais représentant, une fois réalisée, l'image par excellence de la société politique parfaite et éternelle. C'est bien une contradiction qui nous force à nuancer notre analyse, nous y reviendrons.

responsabilité à combattre l'utopie et, parfois explicitement, *Le Principe espérance*, dans une tentative de fonder son ontologie contre cette ouverture ontologique propre à l'utopie. Il y a donc un lien à faire entre ontologie de l'ouverture et utopisme et ontologie de la clôture et antiutopisme. D'une certaine manière, notre revue de littérature avait déjà ouvert la voie à l'utilisation des termes « ouverture » et « fermeture » pour désigner diverses attitudes envers le politique. À ces termes peut correspondre une définition du politique compris soit comme ordre institué, soit au contraire comme une rupture de la logique d'*arkhè*, chez Rancière par exemple. L'utopie, en tant qu'elle joue sur une ouverture et une clôture du politique, nous fournit les premiers indices d'une correspondance entre l'opposition ontologique et l'opposition politique de nos auteurs. Le second objectif de ce chapitre est donc de développer ces idées pour montrer comment les ontologies de Bloch et Jonas transforment leur position politique respective.

À cet égard, il nous faut avouer qu'en dépit de ces analogies entre utopisme, ontologie de l'ouverture et politique compris en terme de rupture de l'*Archè*, les catégories analytiques « ontologie de l'ouverture » et « ontologie de la clôture » doivent être utilisées avec prudence lorsqu'il est question de politique. La validité de ces caractérisations de la pensée de Bloch et Jonas demeure donc encore incertaine. Si elle semble claire sur le plan ontologique, il ne va pas de soi qu'elle est transférable au politique. C'est d'abord le cas parce qu'il n'est plus question ici d'Être abstrait, mais de conséquences concrètes, de vies humaines envers lesquelles il est plus difficile — et moins souhaitable — de tenir des positions sévères et absolues. Ensuite, parce qu'en s'engageant dans la défense ou la critique de l'utopie, Bloch et Jonas sont entraînés par les contradictions et les paradoxes inhérents à ce thème : l'utopie est contestation de l'ordre dans le but d'obtenir un nouvel ordre définitif, l'antiutopisme inversement peut être un plaidoyer contre le désordre, mais aussi une résistance au projet d'un ordre final utopique.

Nous nous proposons donc ici de mettre à l'épreuve, à travers la lecture de leur pensée politique, l'analyse préalable que nous avons faite de leur pensée ontologique. Ainsi, nous nous fixons comme troisième objectif de tester notre

analyse de leurs ontologies par l'analyse de leurs conséquences politiques. Construite comme un débat entre les auteurs, cette analyse devrait renforcer et apporter les nuances nécessaires à l'analyse présentée dans les deux premiers chapitres, notamment en ce qui concerne le positionnement critique de nos auteurs.

À travers ces trois objectifs spécifiques, nous cherchons à renouer avec notre objectif principal qui était de comprendre ce qu'a signifié « penser et repenser » le politique pour Bloch et Jonas et ultimement pour toute leur génération. Nous devons ici adopter un point de vue différent de celui des chapitres précédents. Il s'agit pour nous de quitter l'analyse strictement interne des oeuvres pour prendre une plus grande distance critique par rapport aux thèses de Bloch et Jonas.

Comme c'est aussi l'intention de Jonas de se positionner de manière critique par rapport à l'utopie, et par rapport à Bloch particulièrement, et qu'en conséquence son oeuvre va dans le sens de notre démarche, il semble logique d'entamer la discussion avec lui. C'est après tout à Jonas que revient, historiquement, d'avoir mis en débat responsabilité et espérance. Nous présenterons donc d'abord la critique de l'utopie développée par Jonas, puis l'apologie de Bloch, renversant l'ordre chronologique que nous avons suivi jusqu'ici. Ce renversement a pour effet conscient de donner le dernier mot à Bloch, plaçant ce dernier dans une position d'autorité par rapport à Jonas et il nous faut avouer que cette manière de présenter le débat reflète une préférence personnelle. Ce renversement nous permet de rétablir la symétrie entre les auteurs¹⁹¹ et, surtout, de faire transparaître la conviction que la thèse de Jonas, plus intransigeante et plus sévère, produit des problèmes d'autant plus profonds pour le politique. Un tel parti pris ne nous permet pourtant pas de régler les comptes entre Bloch et Jonas. Il nous faut reconnaître au contraire que cette lutte

¹⁹¹ Le décès de Bloch quelques mois avant la parution du *Principe responsabilité* l'a bien sûr empêché de répondre à l'adversaire qu'il ignorait. Jonas a donc le double avantage de connaître la position adverse lorsqu'il écrit et de critiquer sans craindre la réplique du principal intéressé.

à finir entre l'intransigeance de Jonas et la passion de Bloch — et cette passion est aussi source de problèmes politiques et de contradictions —, reflète un profond souci de l'avenir du politique, un souci qui doit être préservé.

3.1 ANTIUTOPISE DE JONAS

Le terme « utopie » peut signifier « lieu qui ne se trouve nulle part » au sens de projet concret ou au sens de chimère. Jonas entend presque toujours « utopie » à la fois en ces deux sens, qui sont synonymes selon lui. Pour lui, l'utopie est le projet de ramener l'homme à lui-même, c'est-à-dire à l'homme véritable conçu comme réelle essence de l'homme jamais réalisée ou perdue dès « l'âge d'or de l'humanité ». L'utopie est, dans cette perspective, la quête du plus grand bien qu'il soit possible d'imaginer (et il s'agit bien d'imaginer, au sens de fabulation). Ce projet prétend, en tant que quête du bien suprême, justifier tout mal ou tout sacrifice qui pourrait être nécessaire à son accomplissement. De même, ce projet suppose de faire abstraction des limites — techniques ou physiques — supposant qu'elles n'ont plus cours en utopie. Pour Jonas l'utopie est un *tout pour le tout*, c'est-à-dire la disposition à tout mettre en jeu, de manière à obtenir le *summum bonum*, sans tenir compte de la probabilité de réussite¹⁹². Or, le tout pour le tout (ou tout pari qui implique de miser « le tout ») est expressément interdit par l'éthique de la responsabilité de Jonas : « ce serait le péché mortel éthique et même métaphysique, dont l'Humanité comme telle (à la différence de l'individu) puisse se rendre coupable [...]»¹⁹³. Cette définition de l'utopie est la racine de l'antiutopisme de Jonas.

Pour Jonas, l'utopie est doublement critiquable. Il constate que, en premier lieu, nous « ne pouvons pas nous permettre aujourd'hui l'utopie ; et en second lieu que même en et pour soi elle est un idéal faux¹⁹⁴ ». Jonas fait donc une critique exogène — à savoir une critique qui repose sur l'idée d'un veto de la nature, donc d'une impossibilité venant de l'extérieur — et une critique endogène de l'utopie — une critique de son fondement idéologique. La critique exogène de

¹⁹² Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Op. Cit., p. 243 & 344.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 345.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 304-305.

Jonas concerne le progrès des forces productives qu'implique la réalisation de l'utopie. Pour lui, un tel progrès, nécessaire à la réalisation de l'utopie, entre en conflit avec les ressources limitées de la planète et ultimement avec la survie de l'espèce humaine. La critique endogène de l'utopie concerne l'idée qu'un progrès moral est possible et qu'il est la conséquence directe du progrès matériel. Nous détaillerons ici ces deux types de critique.

3.1.1 CRITIQUE EXOGÈNE

La première critique de Jonas consiste à insister sur les limites de l'environnement et sur l'impossibilité pour l'utopie de respecter ces limites. Selon Jonas, la nature pose son veto à la production et à la consommation d'énergie et de marchandises que supposerait l'utopie. Pour lui, « en cela, la thermodynamique est intraitable¹⁹⁵ ». Jonas sous-entend que la thermodynamique demande ou exige quelque chose : tout comme si les lois de la physique étaient similaires aux lois humaines. Or, en réalité, les lois de la physique sont par essence absolues, elles n'admettent pas d'exception, et il est impossible de les enfreindre comme on peut enfreindre les lois humaines. Elles n'exigent rien, elles agissent. Mais cette manière de traiter la nature comme un agent, les lois naturelles comme des lois humaines, fait ressortir combien il est important pour Jonas de voir la nature diriger le comportement des hommes, combien il est nécessaire d'établir la matière en *gouvernement* des sujets éthiques. Et c'est le sens du lien que l'ontologie Jonassienne établit entre l'homme et la nature, lien vivifié par l'idée d'un lien entre Dieu et les humains : que désormais tout doive se rapporter à la valeur première.

L'utopie, idéologie inséparable de l'idée de progrès¹⁹⁶, doit être totalement soumise, selon Jonas, à ces demandes de la nature : elle exige une abondance matérielle qui est simplement incompatible avec la capacité de notre terre à

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 358.

¹⁹⁶ Utopie et idéologie sont généralement considérées comme des manières opposées de poser le problème de l'imagination en politique, d'après les travaux de Karl Manheim et Paul Ricoeur par exemple. (Tous deux intitulés *Idéologie et Utopie*, référence en bibliographie.) Jonas semble faire abstraction de cette distinction et considère l'utopie comme une idéologie, au sens péjoratif.

supporter la production industrielle humaine. Et même si l'homme choisissait de défier les lois naturelles, l'utopie réalisée qui en résulterait ne pourrait pas exister pour une durée qui en vaudrait la peine, l'inaptitude de reconnaître aux lois naturelles le statut de lois éthiques conduisant à la destruction de tout projet ou de toute société¹⁹⁷.

Le veto de la nature contre l'utopie repose sur cette idée chez Jonas — aujourd'hui généralement consensuelle — que l'accroissement infini du confort et, par extension, l'accroissement infini de la production est incompatible avec les ressources finies de l'humanité. Jonas reprend un certain nombre d'idées de l'économiste anglais Thomas Malthus (1766-1834), auteur de *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society [...]*. Il y présente notamment l'idée que les inégalités économiques ou sociales dérivent simplement de l'environnement ou même de caractéristiques biologiques (voire raciales). Cette idée est évidemment largement critiquée et critiquable d'un point de vue sociologique. Jonas reprend plutôt de Malthus l'idée que la nature a une capacité limitée à supporter la vie, et que si « les disgrâces de la nature pèsent lourdement dans la balance des particularités historico-anthropologiques, elles peuvent aussi avoir joué dans l'empêchement du progrès de la civilisation¹⁹⁸ ». Selon lui, si on explique la pauvreté des peuples du Sud par les disgrâces naturelles du sol, c'est qu'effectivement la nature impose son veto à l'accroissement de la population humaine et que tôt ou tard l'homme, à court de nouvelles innovations agronomiques, sera confronté à la limite posée par les « disgrâces de la nature » partout sur le globe. La preuve de cette impossibilité mathématique de l'utopie — qui est comprise comme une volonté de plus — serait donc déjà faite dans les années 70, au tout début de la réflexion écologiste.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 388.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 339. (Cela n'élimine pas totalement l'aspect problématique de l'utilisation des thèses de Malthus, mais on pourrait très bien remplacer aujourd'hui les passages Malthusiens du *Principe responsabilité* par un discours écologiste plus récent sans changer le sens des affirmations de Jonas. Cela tend à montrer que l'intervention de Malthus dans cet ouvrage est ponctuelle et circonstancielle.)

Cette première manière de critiquer l'utopie sous l'angle de sa possibilité rappelle l'idée qui traverse l'ontologie de Jonas, que l'Être implique un devoir-être, qu'il ordonne à l'homme un comportement compatible avec sa préservation. Devant ce veto de la nature, cet état de fait éthique, « le philosophe n'a rien à dire, il n'a qu'à écouter¹⁹⁹ ». La critique exogène cherche donc définitivement à exclure le philosophe de la tâche de déterminer les possibles pour le futur de l'humanité, leur laissant le soin de discuter plutôt du « comment » de cette nouvelle éthique. C'est au scientifique — seul capable de connaître les lois de la nature — , armé d'une futurologie, qu'il appartient de déterminer les limites à imposer à l'humanité. En ce sens, la critique de Jonas réussit à attaquer l'utopie d'un territoire qui échappe à la philosophie (la biologie, la physique ou la chimie sont, tout compte fait, plus aptes à déterminer les limites d'endurance de la nature et ainsi à établir les modalités de ce *devoir*). Cela montre bien comment l'antiutopisme de Jonas découle d'une ontologie de la clôture : clôture, pour les philosophes, de l'ère où ils étaient maîtres des rêves et des spéculations sur le futur et les possibles de l'homme. Ironiquement, c'est à la science — grande responsable du triomphe de l'idée de progrès et de l'augmentation des forces productives — qu'il revient de déterminer l'application des devoirs que produit l'être.

3.1.2 CRITIQUE ENDOGÈNE

La seconde critique de Jonas, la critique endogène, consiste à démontrer que l'utopie est non seulement inatteignable en vertu des lois physiques, mais aussi indésirable en soi, en tant que projet d'un monde meilleur ou en tant que société idéale réalisée. Jonas attaque la logique interne de l'utopie de trois manières.

Pour Jonas, l'idéologie utopiste est tout d'abord condamnable à cause de son absolutité ou de son instabilité. L'utopie, dit-il, serait prise entre sa prétention à établir un régime final, et donc éternel, et sa volonté d'établir un régime absolument bon :

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 351.

[...] les systèmes moralement bons sont en même temps les systèmes précaires, et ne serait-ce que pour cette raison ils ne se prêtent pas à l'utopie dont la première requête formelle doit après tout être l'assurance de la permanence de son contenu.²⁰⁰

Donc, soit l'utopie produit un régime absolument bon, qui serait en conséquence temporaire, soit elle produit un régime permanent, qui doit en conséquence être aussi un régime mixte, auquel on aurait accepté d'ajouter une certaine mesure d'autoritarisme par exemple. L'utopie ne pourrait avoir à la fois le *summum bonum* et la permanence. Cet argument de Jonas est étonnamment similaire à celui présenté par Aristote dans *Les politiques* : un régime absolu est nécessairement instable et un régime stable est nécessairement un compromis²⁰¹. Le meilleur régime — que l'utopie prétend pouvoir atteindre — serait une chimère et sa recherche une dangereuse distraction de la recherche, plus censée, du régime efficace. Jonas critique donc l'utopie, d'une première manière, parce qu'elle serait une idéologie politique paradoxale, réclamant à la fois le bien suprême et la stabilité, elle serait en conséquence non souhaitable.

La seconde critique endogène de Jonas concerne la notion de progrès moral. Pour lui, l'utopie est fondée sur une prémisse fautive qui consiste à croire que le progrès des conditions matérielles engendre un progrès moral. Il ne faut pas selon lui penser que l'homme véritable²⁰² est seulement à venir et que cet homme nouveau serait au-dessus des tares morales de l'homme tel que nous l'avons connu jusqu'à présent : « l'homme socialiste qui en certaines choses a une meilleure position morale que l'homme qui défend ses propres intérêts peut encore toujours être un homme bon ou mauvais de tout point de vue²⁰³ ». Rien ne permet de penser selon Jonas que l'égoïsme individuel ou l'égoïsme des nations disparaîtrait dans une utopie réalisée. Il faut plutôt, toujours selon Jonas, se

résigner à apprendre du passé ce 'qu'est' l'homme, c'est-à-dire ce qu'il peut être en positif et en négatif, et cet enseignement présente

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 325.

²⁰¹ Aristote, *Les politiques*, Livre IV, Chapitre 11-12.

²⁰² Jonas fait référence autant au surhomme de Nietzsche qu'à l'homme nouveau du socialisme. (Hans Jonas, *Op. Cit.*, p. 298.)

²⁰³ *Ibidem*, p. 304.

toute la matière souhaitable pour exalter ou frémir, pour espérer et pour craindre, et également des critères d'évaluation, par conséquent des critères d'une exigence que l'on s'adresse à soi-même.²⁰⁴

Donc plutôt qu'un projet eschatologique du progrès moral — au fond, selon Jonas, fondé seulement sur une espérance vaine —, l'homme doit guider ses projets pour le futur avec une compréhension du passé. Et s'il doit se fier au passé, le projet moral du futur ne peut qu'être responsable, c'est-à-dire qu'il doit être fondé sur la crainte d'une répétition de l'Histoire²⁰⁵ et non sur l'espérance d'une Histoire radicalement nouvelle et bonne. La seconde critique endogène de l'utopie concerne donc le projet eschatologique de l'homme nouveau moralement supérieur auquel on doit substituer, selon Jonas, une heuristique de la peur.

La dernière critique endogène consiste à considérer l'utopie comme une idéologie dangereuse. Jonas insiste pour que dorénavant les régimes politiques soient à même de mettre en place et de maintenir une politique d'austérité et de privation, exigence à laquelle l'utopie ne peut pas satisfaire. Et derrière l'idéologie utopiste se cache, selon Jonas, le danger d'un irrationalisme, d'une dérive totalitaire ou d'une faillite assurée de l'utopie et surtout la menace qu'un enthousiasme mal placé fait peser sur la survie de l'espèce. L'idéologie utopiste serait donc dangereuse parce qu'elle implique un enthousiasme envers le futur qui est inapproprié : « *In summa* : la restriction beaucoup plus que la croissance devra devenir le mot d'ordre et celui-ci sera encore plus difficile aux prêcheurs de l'utopie qu'aux pragmatiques qui ne sont pas liées à une idéologie²⁰⁶. » C'est précisément cet enthousiasme qui pose le plus grand danger pour la nature. Non seulement la tempérance sera plus difficile pour les tenants de l'utopie, mais l'enthousiasme caractéristique de l'utopie peut infecter la société en général. Il s'agit donc pour Jonas de renoncer au « rêve d'adolescent » de l'humanité de manière à accorder la priorité aux calculs pragmatiques de « l'âge adulte »²⁰⁷.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 413.

²⁰⁵ Et bien sûr, puisqu'il est question de Hans Jonas, on pense immédiatement à la crainte d'une répétition du XXe siècle, de la Seconde Guerre mondiale et de ses horreurs.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 306.

²⁰⁷ *Idem*.

Jonas traite peu des utopies de la Renaissance, du Moyen Âge ou de l'Antiquité, cette adolescence de l'humanité. Il critique bien l'utopie en général comme une fausseté, mais l'essentiel de sa critique porte sur la possibilité de maintenir une attitude utopique aujourd'hui²⁰⁸. C'est que, selon lui, avec les transformations récentes de l'agir technologique les erreurs des enthousiastes ne seront que plus dévastatrices : le rêve d'adolescent est d'autant plus dangereux qu'il a aujourd'hui obtenu les moyens de l'âge adulte. L'utopie est donc condamnable spécialement à l'époque contemporaine, où le vide éthique s'allie au plus grand pouvoir. L'argument central de Jonas repose ici : à l'époque contemporaine, l'homme a développé suffisamment de puissance destructrice (et même la puissance productrice, dans l'excès, devient destructrice) pour que ses paris mettent en jeu la survie de l'humanité. Or, un pari comme celui de l'utopie, quel que soit par ailleurs le gros lot, est inadmissible parce qu'il présente la possibilité de tout perdre.

Voilà donc les grandes lignes de la critique jonassienne de l'utopie. L'utopie est irréalisable au regard des conditions naturelles, elle est fondée sur une méprise, l'image eschatologique d'un homme nouveau, et elle est dangereuse, d'abord parce qu'elle invite à délaisser les réflexions pragmatiques qui sont de rigueur et ensuite en tant que projet politique menant soit à l'absolutisme soit à la guerre civile. Tout cela va dans le sens d'une ontologie de la clôture. Jonas renvoie au passé, précisément, à l'Être dont il a déjà établi la valeur absolue. Il établit la priorité du connu sur l'inconnu, de la stabilité sur la tentative, de l'advenu sur l'à-devenir. Que le philosophe n'ait plus qu'à écouter — le passé, l'advenu ou l'exigence de l'Être — exprime très schématiquement la volonté de mettre fin, en accord avec une l'ontologie de la clôture, à une attitude inadaptée, selon lui, au futur.

²⁰⁸ Une interprétation possible pourrait donc consister à affirmer que Jonas ne s'oppose pas fondamentalement à l'utopie en général, dans toute son historicité, mais seulement à la survie de l'idéal utopique aujourd'hui.

L'importance du lien entre la pensée politique et ontologique se révèle de plusieurs manières. On peut lier la critique de l'utopie à la figure du Dieu en péril, qui entraîne un commandement absolu. Autant il s'agit de renvoyer le questionnement éthique au devoir qui émane de l'existence d'un Dieu en péril, autant il convient de replacer l'utopie devant l'Être — et l'Être comme quelque chose d'advenu et de fixé par le passé. Le thème de la crise — le présent conçu comme crise dans l'ontologie de Jonas — devient un critère d'évaluation de l'utopie. Jonas reproche avant tout à l'utopie sa faculté d'éventuellement perpétuer la crise, de l'envenimer en manquant d'établir, comme le fait l'éthique de la responsabilité, des frontières prudentes à l'action humaine.

En filigrane de ces critiques de l'utopie, se développe un thème concomitant : la critique du progrès. Autant les critiques endogènes qu'exogènes renvoient à une idéologie du progrès qui est le point central de la compréhension jonassienne de l'utopie. L'utopie est, selon Jonas, l'expression ultime — et donc aussi son expression la plus dangereuse — d'un idéal particulier du progrès. Là transparait une autre manière de lier la critique jonassienne de l'utopie à son ontologie de la clôture.

3.1.3 CRITIQUE DE L'IDÉAL BACONIEN

Jonas parle particulièrement de l'idéal baconien du progrès, d'après l'utopie de Francis Bacon *La nouvelle Atlantide*. Globalement, il définit cet idéal comme la croyance naïve au pouvoir de la science et de la technique en tant qu'ils promettent une amélioration des conditions de vie qui doit à son tour engendrer un progrès moral. Cet idéal se manifeste à travers l'utopie libérale et l'utopie socialiste qui correspondent à

[...] deux formes historiques pratiques-descriptives de l'idéal [progressiste] : d'abord l'idéal baconien du pouvoir croissant sur la nature [...]; ensuite l'idéal marxiste, *présupposant déjà le premier de la société sans classes*.²⁰⁹

La menace que représente cet idéal, essentiel à l'utopie selon Jonas, tient à la taille de son succès, succès qui aurait effectivement engendré un progrès de la

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 273.

vie humaine ou plutôt une augmentation quantitative des humains et de leurs besoins.

Or, le succès de l'idéal baconien reposerait sur la séparation entre l'homme et la nature.²¹⁰ Pour prétendre à l'amélioration infinie des conditions de vie et à l'augmentation infinie de la population humaine, l'homme aurait dû se faire un ennemi de la nature et lutter contre elle de manière à franchir les limites qu'elle impose au développement infini de l'humanité. L'utopie libérale et l'utopie socialiste sont donc considérées par Jonas comme les figures d'une lutte *contre* la nature. Dès lors, elles entrent en contradiction directe avec l'ontologie de Jonas qui tente plutôt de rétablir le lien entre l'humain et la nature et — plus encore — de soumettre l'homme à un devoir qui provient de la nature. Et l'idéal baconien du progrès qui repose sur la lutte contre la nature serait d'autant plus néfaste qu'il *enferme* l'homme dans une lutte sans fin, lutte qui doit sans cesse s'intensifier — par l'invention de nouvelles technologies capables de produire plus par exemple — pour assurer la survie d'une population croissante. Ainsi, l'idéal du progrès se trouve dans une situation paradoxale

non entrevu[e] par Bacon [qui] consiste en ceci que sans doute il a conduit à quelque chose comme une domination sur la nature, mais qu'en même temps il a conduit à la *soumission la plus complète à lui-même*. Le pouvoir s'est rendu maître de lui-même alors que sa promesse a viré en menace et sa perspective de salut en apocalypse.²¹¹

L'ontologie de Jonas cherche à briser ce cercle vicieux alors que l'utopie est considérée comme l'expression extrême de cette tendance à la soumission à la technique.

L'ontologie de la vie de Jonas est complètement opposée à l'idéal baconien de progrès infini de la technique, elle cherche à re-liaison l'homme aux exigences de la nature. En ce sens, c'est aussi une posture critique de la

²¹⁰ *Ibidem*, p. 294.

²¹¹ *Ibidem*, p. 270.

modernité et de l'utopie²¹². L'utopie est donc non seulement dangereuse parce qu'elle est déconnectée des exigences de la nature — parce qu'elle refuse de reconnaître le veto de la nature —, mais elle l'est aussi parce qu'elle a effectivement une grande influence sur le monde humain. L'idéal baconien du progrès au fondement de la modernité a réellement propulsé les sociétés occidentales sur la voie de l'utopisme, voie menant à l'autodestruction selon Jonas.

Nous laissons ici en suspens cette version de l'antiutopisme. Il suffit pour le moment de souligner que cette critique, découlant d'une ontologie de la clôture, insiste sur certains problèmes de l'utopie : l'eschatologie de l'homme à venir, la quête du meilleur régime et le rapport à la nature et au progrès. Nous voulons mettre en perspective cette critique à l'aide de la position de Bloch.

3.2 UTOPISE DE BLOCH

Bloch parle toujours de l'utopie comme un projet concret aligné sur la tendance matérielle objective. Il rejette toute définition de l'utopie comme lubie ou chimère, contrairement à Jonas. Il s'agit donc pour lui d'utopie non pas au sens d'un projet irréalisable, mais de tendance objective-historique. Et dans cette perspective l'utopie se définit d'abord par la manière dont elle est apparue dans l'Histoire, comme une idée, un projet et un mouvement plurivoque et diversifié. L'utopie politique ne serait d'ailleurs qu'une forme — la forme la plus manifeste peut-être — de la tendance utopique générale qui, selon l'ontologie de Bloch, relie toutes ces manifestations à un principe espérance sous-jacent. C'est donc d'abord par une analyse des utopies telles qu'elles sont apparues dans l'Histoire qu'il est possible de saisir la nature et le rôle du pendant politique de l'utopie. Cette analyse est d'ailleurs pour Bloch le prétexte d'une critique des idéaux utopiques, visant à les corriger, à partir du *Principe espérance*. Nous aborderons ici les thèmes centraux de cette analyse : l'idée de l'homme véritable seulement à venir, l'opposition entre autoritarisme et libertarisme, le rapport à la nature et à la

²¹² Partant de ce constat, on pourrait même dire que pour Jonas la modernité et l'utopie sont de même nature, ou plus encore, que la modernité est utopique en son fondement.

nécessité et, enfin, le rapport entre utopie et modernité. Ces thèmes reflètent non seulement la perception blochienne de l'utopie, mais ils mettent aussi en relief les tensions de la critique jonassienne de l'utopie. De plus, ils doivent nous permettre d'établir le lien entre l'ontologie de l'ouverture de Bloch et sa conception de l'utopie.

3.2.1 L'HOMME VÉRITABLE À VENIR

Jonas critique l'utopie parce qu'elle est fondée sur une eschatologie de l'homme véritable seulement à venir. Il voit dans la tendance de l'utopie à se référer à un homme véritable ou une société véritable toujours imaginée à la fin de l'Histoire, une faiblesse de l'utopie, un manque de réalisme et surtout une manière dangereuse de faire abstraction du passé et de l'Histoire. Il faut admettre que l'utopisme de Bloch est effectivement conduit et propulsé de manière téléologique. Le concept d'image-souhait est en fait une manière de nommer ces images irréelles projetées dans le futur, ces eschatologies. La perspective de Bloch permet cependant de relativiser la critique de Jonas. Elle permet aussi de montrer comment son ontologie de l'ouverture s'accommode de l'eschatologie d'un homme ou d'un monde meilleur. Nous utilisons ici l'analyse blochienne des utopies chrétiennes — *La Cité de Dieu* de saint Augustin (354-430) et le mouvement hérétique révolutionnaire de Joachin de Flores (1130-1202) —, qui sont éminemment révélatrices à cet égard.

La Cité de Dieu de saint Augustin est, selon Bloch, une utopie en un sens particulier. C'est une utopie précisément en ce qu'elle est la représentation téléologique d'un monde meilleur :

La Cité de Dieu n'est présentée chez saint Augustin que sous forme d'objet d'incitation et de prémanifestation hautement menacée ; en tant qu'utopie, elle ne se trouve qu'à la fin de l'Histoire actuelle.²¹³

Toute « économie du salut » de la religion chrétienne, et particulièrement celle de saint Augustin, est donc utopique en ce sens qu'elle réfléchit à partir d'une image

²¹³ Ernst Bloch, *Le Principe espérance : Les épures d'un monde meilleur*, (2e tome), *Op. Cit.*, p. 79.

parfaite de la fin de l'homme. Pour Bloch, c'est à partir de cette « fabulation » que l'utopie devient possible et, partant, « l'utopie de l'État apparaît pour la première fois sous forme d'Histoire, bien plus, elle l'engendre, et l'Histoire se fait *Histoire du salut orienté vers le royaume*²¹⁴ ». Et donc, il y a bien dans l'utopie, celle de saint Augustin en est une illustration frappante, quelque chose d'une eschatologie de l'homme à venir, de l'État à venir. Tel que le souligne Jonas, l'utopisme refuse bel et bien d'apprendre du passé ce qu'est l'homme et préfère porter le regard vers l'avant où l'image de l'homme pourrait pourtant n'être qu'un mirage.

Mais, *La Cité de Dieu* de saint Augustin n'est pas selon Bloch une utopie au sens plein. Elle est une utopie au sens d'image-souhait, mais elle n'est pas animée d'une volonté de transformation matérielle.²¹⁵ Sa principale faille est de ne pas lier l'image d'un monde meilleur aux conditions de son émergence ce qui permettrait de travailler concrètement à hâter cette réalisation. Cela est notamment dû à l'institutionnalisation du salut chrétien à laquelle Augustin participa :

à la rénovation radicale de l'ici-bas fit donc progressivement place une sorte d'institution de l'au-delà : l'Église, qui ramena à elle toute l'utopie sociale chrétienne.²¹⁶

Ainsi, l'image-souhait, nous rappelle Bloch, n'est qu'un aspect de l'utopie. Plusieurs des formes historiques de l'utopie, le catholicisme romain au premier chef, n'ont pas su conserver ce lien entre entéléchie et action concrète et actuelle. En revanche, le christianisme hérétique de Joachim de Flore s'est, selon Bloch, approché au plus près de cette forme d'utopie qui tire sa force d'une alliance entre la projection du royaume de Dieu à la fin des temps — ou de l'Histoire — et l'action concrète dans le présent²¹⁷. C'est la figure du mystique-révolutionnaire du Moyen Âge qui représente le mieux ce genre d'utopisme que Bloch qualifie d'irrationnel. Le mouvement initié par Joachim de Flores est le modèle d'une

²¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 78.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 72-73.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 85.

utopie guidée par l'image du paradis terrestre, mais intimement liée aux conditions concrètes de sa mise en œuvre et engagée dans l'action pour sa réalisation.

Joachim de Flores et les chrétiens hérétiques du Moyen Âge initient un mouvement dont la forme la plus accomplie se trouverait dans le marxisme chaud. Selon Bloch,

Marx traite également des idéaux comme des points de repère pour la critique et comme des normes directrices, mais ils n'ont justement rien d'une transcendance artificiellement accolée et figée, ils se trouvent en pleine Histoire et sont dès lors non clos, c'est-à-dire que ce sont des idéaux de l'anticipation concrète.²¹⁸

L'image d'un avenir meilleur est donc aussi centrale dans le marxisme. Mais le marxisme, selon Bloch, sait échapper à la transcendance de ces images d'un futur parfait et à la tentation de s'enfermer dans le rêve purement contemplatif. En d'autres mots, selon lui, le marxisme, bien qu'il soit fondé sur la projection d'un futur meilleur, n'est pas dominé par cette image et ne perd pas contact avec la réalité présente. Ces images se développeraient plutôt en symbiose avec les conditions historiques objectives, une anticipation-concrète. Les images-souhaits du marxisme sont, par ailleurs, dénuées de qualification réelle du futur, elles laissent donc ouvertes les possibilités dans l'utopie. Pour l'utopie concrète du marxisme de Bloch, l'eschatologie d'un monde meilleur est loin d'être une sorte de rêverie trompeuse ou une sorte de commandement qui restreint les possibilités. C'est plutôt « le *novum* d'une anticipation concrète s'attachant au processus »²¹⁹, c'est-à-dire une théorie-praxis où la tendance, une image d'un futur meilleur, et la latence, les conditions matérielles et les possibles qu'elles offrent, sont liées l'une à l'autre. Cette manière de comprendre le marxisme est à la fois une critique des utopies abstraites de l'Antiquité et du marxisme froid et calculateur. C'est avant tout une tentative de théoriser l'eschatologie du monde meilleur d'une nouvelle façon.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 166.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 215.

En somme, Bloch considère le projet eschatologique comme un fondement important de l'utopie, voire sa source. À travers le mysticisme-révolutionnaire, le marxisme et en fin de compte toutes les utopies — aussi rationnelles soient-elles — « *La cité de Dieu* est restée une image-souhait politique même lorsqu'elle fut privée de Dieu ²²⁰. » Il faut remarquer que l'idée qu'un rêve aussi mystique et irréel que *La Cité de Dieu* puisse avoir une valeur dans un mouvement rationnel de transformation politique ne tient que dans l'ontologie de Bloch. C'est seulement dans l'athéisme de Bloch — désintégration de la transcendance divine et récupération de l'ethos religieux, ici de l'eschatologie du royaume — qu'une telle chose est sensée.

Cela permet de concevoir une image-souhait qui ne perd pas le contact avec la réalité des conditions matérielles objectives. Selon Münster, pour Bloch, pour qu'il soit question d'utopie-concrète, le futur doit être contenu en puissance dans le présent, il doit faire partie déjà de la tendance, donc être pleinement réel et objectif :

On ne peut cependant parler, selon Bloch du topos de l'avenir authentique si l'objet des 'images de souhait' est lointain, s'il n'est pas encore présent 'hic et nuc', et si cet objet correspond à un non-encore-être, donc, à un *novum* que personne n'a encore pu apercevoir.²²¹

C'est seulement si l'on accepte la possibilité de surgissement de nouveau et d'un monde plein de possibles non-encore-éclos qu'il devient réaliste d'espérer ce qui est aujourd'hui irréel. Le projet eschatologique de l'homme ou de la société à venir — du plus optimiste au plus raisonnable — n'est ainsi envisageable que grâce à un concept de « possible » radicalement ouvert, dans le cadre d'une ontologie de l'ouverture qui fait du futur non-encore-éclos le terrain de l'authenticité humaine.

C'est peut-être l'incapacité de Jonas à voir les projets eschatologiques comme des mouvements historiques concrets qui le pousse à considérer cette

²²⁰ On retrouve d'ailleurs ici l'Athéisme de Bloch. (*Ibidem*, p. 80.)

²²¹ Arno Münster, *Les Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Op. Cit., p. 47.

tendance des utopies comme une faille. C'est-à-dire que pour Jonas l'utopie n'est pas un mouvement historico-matériel, l'utopie n'est pas dirigée par une appréciation scientifique des possibles réels et ce n'est pas une théorie-praxis. Pour Jonas l'utopie est un rêve non fondé, tiré de l'imagination rêveuse de quelque penseur exalté. C'est un rêve qui demeure cependant, et malheureusement selon lui, très influent. C'est d'ailleurs le succès de l'utopie technoscientifique qui amène la nécessité d'un principe responsabilité. Pour Jonas, c'est une manière fautive, mal informée et dangereuse de diriger l'Histoire — ce qui ne l'empêche pas d'être populaire —, bref, « c'est du vin fort ²²² ». Ainsi, pour lui, l'ontologie du ne-pas-encore-être de Bloch ne tient pas : le pré-apparaître, le ne-pas-encore-être n'ont aucune réalité, la réalité n'est pas « la larve qui doit seulement devenir papillon, [elle] est à chaque fois pleinement valable en tant que cette présence problématique qu'elle est » (c'est-à-dire en tant que crise)²²³.

Or, l'utopie-concrète de Bloch est justement ce que Jonas refuse de reconnaître à l'utopie : un mouvement historique-concret. Prise dans sa totalité, dans la perspective de Bloch, l'utopie ne peut pas être rejetée, comme elle l'est par Jonas, sur la base de son attachement à cette image de l'homme à venir. Au contraire, la transcendance d'une fin imaginée peut être tout à fait historique et concrète — contre ce que prétend Jonas — et

c'est en cela justement que la transcendance peut être utopique, car elle se mêle à l'espérance productive de *l'Histoire humaine*, elle y évolue, y reconnaît le danger tout comme la gloire, mais elle n'est pas décidée ni arrêtée comme l'est la transcendance pure, autrement dit, elle n'est pas quelque chose de fixe.²²⁴

Prise de cette manière, l'utopie de l'homme seulement à venir est inséparable des formes historiques de mouvement de transformation. Et s'il faut, comme le souhaite Jonas, apprendre du passé ce qu'est l'homme, il faut, selon Bloch, aussi apprendre à considérer ces images-souhaits qui sont, du passé de l'homme,

²²² Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. Cit.*, p. 331.

²²³ *Ibidem*, p. 412.

²²⁴ Ernst Bloch, *Le Principe espérance : Les épures d'un monde meilleur* (2e tome), *Op. Cit.*, p. 72-73.

l'élément dynamique d'une poussée vers l'avant. Ainsi, l'image eschatologique d'un homme meilleur ou d'un monde meilleur est difficilement assimilable à un simple mirage ou à un piège et, comme le souligne Bloch, remise d'aplomb — c'est-à-dire orientée par les conditions matérielles objectives — elle peut certainement devenir un moteur puissant d'action et de transformation. L'argument de Jonas tient : si l'utopie est déconnectée du monde matériel, si elle n'est en rien élaborée à partir de conditions concrètes du monde actuel, elle est dangereuse et toute eschatologie qui la fonde est simplement absurde²²⁵. Mais, et c'est peut-être là où Jonas comprend le moins Bloch²²⁶, c'est précisément ce que *Le Principe espérance* évite.

3.2.2 AUTORITARISME ET LIBERTARISME

Chez Jonas, l'utopie est critiquée parce qu'elle est contradictoire : le projet du bien politique absolu demande une stabilité qui nécessiterait une part d'autoritarisme (supposée comme mauvaise et donc contradictoire avec l'idée de bien absolu). Chez Bloch, cette question se développe autour des notions d'autoritarisme et de libertarisme qui sont d'ailleurs problématiques, voire paradoxales, dans l'utopie. C'est à partir d'une analyse de ce qu'on pourrait appeler « les utopies de l'ordre » et « les utopies libertaires » que Bloch cherche à dépasser cette contradiction.

Pour Bloch, l'analyse de l'*Utopie* de Thomas Moore (1478-1535) et de *La Cité du soleil* de Tommaso Campanella (1568-1639) permet de comprendre cette tension de l'utopie entre autoritarisme et libertarisme. L'écrit fondateur de Moore serait la première image de « la démocratie prise dans son sens humain, dans le sens de liberté et tolérance ouvertement reconnues et appliquées [...] rattachée à l'économie collective ²²⁷ ». Ce serait donc une première forme de libertarisme. Le

²²⁵ L'argument de Jonas ne s'arrête pas là : l'utopie est d'autant plus dangereuse que malgré sa déconnexion d'avec les impératifs de nature, elle réussit à transformer le monde, à orienter les sociétés humaines vers le progrès infini.

²²⁶ Cette incompréhension tient à la perspective de Jonas : il est fondamentalement critique du marxisme et il a du mal, en conséquence, à donner de la validité à ce genre de discours qui renvoie directement au matérialisme historique.

²²⁷ Ernst Bloch, *Le principe espérance: Les épures d'un monde meilleur*, (2e tome), *Op. Cit.*, p. 92.

« pendant » de l'œuvre de Moore, *La cité du soleil* de Campanella serait au contraire autoritaire. Cette utopie pense aussi l'abolition de la propriété, mais chez Campanella,

l'État n'est pas pour autant amoindri comme chez More, il devient au contraire le but suprême de la société, s'étendant de la *provincia* au *regnum*, à l'*imperium*, à la *monarchia universalis* et finalement au royaume pontifical.²²⁸

Ces deux utopistes considèrent un État succédant à l'abolition de la propriété privée : pour Moore la liberté dans cet État est garantie par la disparition de l'ordre hiérarchique, pour Campanella c'est l'ordination autoritaire qui en est garante. Mais, selon Bloch, ni l'un, ni l'autre ne s'oppose fondamentalement à la liberté elle-même,

ainsi, la liberté et l'ordre, rigoureusement opposés dans les utopies abstraites, se mêlent intimement dans la dialectique matérialiste, s'assistent mutuellement. La liberté concrète est l'ordre qui relève du domaine propre de cette liberté ; l'ordre concret est la liberté, qui est l'unique contenu de cet ordre.²²⁹

Aussi, en analysant les utopies de Moore et de Campanella, Bloch tente d'effacer la contradiction qui semble exister entre l'utopie en tant que principe de critique et de transformation et l'utopie en tant qu'ordre autoritaire établi.

Tout repose sur la manière dont on conçoit la liberté elle-même, nous dit Bloch²³⁰. Pour lui, ce qui est essentiel « dans la liberté, c'est la riposte du facteur subjectif à cette nécessité à laquelle les hommes dépourvus de volonté sont rattachés contre leur gré, en tout cas sans y voir très clair²³¹ ». Bref, Bloch comprend la liberté par rapport à la soumission de l'homme à la nécessité naturelle de sa condition, à son « existence situationnelle », et donc à travers le travail qu'il doit accomplir pour sa survie. Par la fin de la propriété, l'homme devrait accéder à cette liberté — comprise comme libération de la nécessité — et cela indépendamment de la forme que prend la société utopique :

²²⁸ *Ibidem*, p. 99.

²²⁹ *Ibidem*, p. 110.

²³⁰ *Ibidem*, p. 103.

²³¹ *Ibidem*, p. 105.

La liberté concrète, l'ordre concret sont unis dans ce postulat de l'indépendance, dans l'utopie d'une existence non situationnelle, l'utopie qui gouverne le postulat de liberté aussi bien que celui de l'ordre.²³²

Aussi, pour Bloch c'est d'abord par cette sorte de liberté que l'on accède à l'utopie, et c'est à cette sorte de liberté qu'aspirent les utopies libertaires et les utopies autoritaires. Tout cela repose évidemment sur la croyance que la réorganisation du travail et de la propriété peut produire une telle libération²³³. Dans ces conditions, selon Bloch, l'utopie de Campanella comme celle de Moore permet la liberté.

D'une certaine façon, cette perspective permet de dépasser la contradiction entre ordre autoritaire et contestation libertaire dans l'utopie. Elle permet en outre à Bloch de préserver le caractère ouvert de l'utopie en minimisant l'importance de la contradiction que les utopies de l'ordre autoritaire, telles que celle de Campanella, font naître. Même si l'objectif final de l'utopie est l'ordre dans une société réconciliée, elle doit pour Bloch toujours être perçue comme principe de transformation, de surgissement de nouveau, de non-encore-être. Et pour Bloch les formes historiques diverses de l'utopie ne sauraient jamais, par leur autoritarisme, blesser cet idéal, précisément parce que l'ontologie de l'espérance, sur laquelle repose la liberté non situationnelle de Bloch, précède, chapeaute, engendre, surclasse et régit les formes historiques de l'utopie :

Seule la volonté de liberté a un contenu, le logos de l'ordre n'a pas de contenu propre ; en d'autres termes : le royaume de la liberté ne renferme à son tour aucun autre royaume, mais renferme la liberté, c'est-à-dire cet être-pour-soi dans le seul but duquel tout est organisé et ordonné. Marx a, dans la même mesure, uni et dépassé l'idée de la confédération vivant dans la liberté telle qu'elle apparaît chez Moore et ses successeurs. Ici, l'ordre est un *Novum* : le *centralisme démocratique*, c'est l'organisation commune des procédés de production, le projet commun et homogène de l'information et de la culture humaine.²³⁴

²³² *Ibidem*, p. 108.

²³³ Cette notion de Liberté non-situationnelle mérite d'être appréciée à partir de l'idée d'harmonie possible entre l'homme et la nature. Voir 3.2.3.

²³⁴ *Ibidem*, p. 109.

Si on reprend la critique de Jonas, cela demeure une manière assez insatisfaisante de régler la question. D'abord parce que pour lui l'utopie se situe strictement au plan politique, et non ontologique, et qu'en conséquence, il en juge d'après le critère de la stabilité. Et, au niveau pratique le *summum bonum* continue d'être inconciliable avec la stabilité d'un régime (à condition d'accepter l'analyse aristotélicienne). Mais surtout, selon Jonas, Bloch, comme Marx avant lui, fait une grande erreur, « c'est la séparation du royaume de la liberté et du royaume de la nécessité : donc l'idée que le premier commence là où s'arrête le second : que la liberté se situe au-delà de la nécessité au lieu de consister dans leur rencontre ²³⁵ ».

À l'origine de cette conception de la liberté, qui pour Bloch permet de dépasser l'opposition entre autoritarisme et libertarisme, se retrouve, selon Jonas, l'idée que la nécessité naturelle est ennemie de la liberté humaine, qu'elle doit en conséquence être vaincue et conquise. Pour Jonas c'est le point de départ de l'inquiétante croisade des technosciences contre la nature. Bloch tente pourtant d'éviter cette attitude conquérante envers la nature dans une posture ontologique cohérente avec cette définition de la liberté.

3.2.3 NATURE ET PROGRÈS

L'idée que l'homme peut dominer la nature pour engendrer un progrès infini de son bien-être est mise en doute par Jonas. Pour lui, la croyance de l'utopie en cet idéal de progrès est sa principale tare. Arno Münster, quant à lui, considère que cette critique de Jonas ne met pas en péril l'essentiel de la pensée de Bloch sur ces questions, qu'au contraire la perspective de Bloch dépasse celle de Jonas²³⁶. Car pour Bloch, il est moins évident que l'utopie soit nécessairement fondée sur la domination de la nature. Nous développerons ici cette idée à partir des thèses de Bloch sur l'utopie sociale et l'utopie technique.

Bloch voit dans la philosophie du cynique Diogène de Sinope (413-327 av. J.C.) le modèle d'un bonheur basé sur la modestie où « la liberté ne débute pas

²³⁵ Jonas, Hans, *Le Principe responsabilité*, Op. Cit., p. 381

²³⁶ Münster, Arno, *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, Op. Cit., p. 60.

dans l'audace et l'exubérance, mais dans la désertion et l'indécence²³⁷ ». Selon Bloch, pour le cynique, il faut se rendre indépendant de la nature et des circonstances, non pas en travaillant à dominer la nature pour en tirer le plus possible, mais en réduisant au minimum les désirs et les besoins et en en assurant la satisfaction de la manière la plus simple possible. La doctrine stoïcienne irait dans le même sens, pour Bloch ;

[L]’utopie stoïcienne est axée non pas sur l’éclatement, mais sur le parachevé, sur l’accord sans cesse plus harmonieux avec la nature divine existante qu’est le monde.²³⁸

Ces deux utopies, cynique et stoïcienne, cherchent à établir un accord harmonieux avec la nature, non-pas à lutter contre elle. Dans ces premières utopies donc, le rapport à la nature n’a rien du rapport de domination ou d’exubérance que Jonas dénonce. L’utopie est donc pour Bloch compatible avec l’idéal d’ataraxie, avec l’idée de satisfaction par diminution des besoins, avec une certaine sobriété et avec une volonté d’entretenir un rapport harmonieux avec la nature.

Mais, ajoute Bloch, s’il est possible d’envisager une harmonie avec la nature pour l’utopie, dans le monde préutopique la relation de l’homme avec la nature et la technique a presque toujours été fautive. Dans l’époque prémoderne, le rapport à la nature aurait été entouré de magie et de mysticisme. L’alchimie et la théosophie sont les figures de ce rapport entouré d’un voile d’incompréhension²³⁹. Au passage à la modernité, avec Bacon par exemple, la magie aurait été remise sur ses pieds, c’est-à-dire que le projet des technosciences serait devenu un projet de *maîtrise* de la nature plutôt que sa transfiguration, comme à l’époque de l’alchimie²⁴⁰. Bloch reconnaît ici le projet d’une technique moderne :

²³⁷ Ernst Bloch, *Le principe espérance: Les épures d'un monde meilleur*, (2e tome), Op. Cit., p. 49.

²³⁸ *Ibidem*, p. 64.

²³⁹ *Ibidem*, p. 242.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 246.

La magie, vision de rêve, est en quelque sorte remise d'aplomb et installée sur ses pieds : notre tâche nous a été assignée par la magie, nous la prenons au sérieux en la débarrassant de toute superstition, de même que nous débarrassons la science de la scolastique et de la théologie.²⁴¹

Mais Bacon est à la fois celui qui a énoncé le projet de la technique moderne et un utopiste, le seul utopiste de la Renaissance à élever « les forces productives techniques d'une existence meilleure à un rang déterminant ²⁴². »

L'utopie concrète de Bloch, en cherchant à conserver la part utopique du projet baconien n'échappe pas à l'idéal de progrès tel que Jonas le décrit. Et à propos d'utopies modernes, Bloch réfléchit volontiers en héritier de cet idéal. Ainsi, au malthusianisme il oppose la foi en l'augmentation des forces productives. Pour lui, dans le malthusianisme, idéologie bourgeoise,

la crise n'est envisagée que sous l'angle de la pénurie, supposant une croissance très lente des forces productives, et non comme une crise de surabondance.²⁴³

Cela sous-entend que pour Bloch le progrès de la technique pourrait bien mener à la surabondance et que l'estimation pessimiste des capacités techniques de multiplier la production n'est pas fondée. Il oppose donc la puissance de la technique et sa capacité à augmenter infiniment les capacités de productions à l'idée de limiter les naissances afin de limiter la consommation en fonction des capacités productives. Il considère plutôt l'idéal de Bacon comme une heureuse influence sur l'utopie. Et donc, pour Bloch l'utopisme — et l'utopisme marxiste — est aussi une manifestation de l'idéal de progrès infini que *Le Principe responsabilité* cherche à condamner.

Mais Bloch n'accepte pas cet idéal tel quel, il cherche plutôt une médiation entre cette idée de progrès des technosciences et la recherche de bonheur et

²⁴¹ Ernst Bloch, *La philosophie de la Renaissance*, Paris : Payot, 1972, p. 106.

²⁴² Ernst Bloch, *Le principe espérance: Les épures d'un monde meilleur,(2e tome)*, Op. Cit., p. 253.

²⁴³ *Ibidem*, p. 32-33.

d'ataraxie. Pour Bloch, aussi utile que soit l'idéal moderne de progrès, le contexte de son apparition, la société bourgeoise, l'a vicié dès le début :

la technique bourgeoise acquit, en dépit de tous ces bienfaits, un tel caractère d'artificialité et d'abstraction que dans maintes de ses inventions astucieuses, elle donne encore l'impression d'être non seulement dirigée de façon inhumaine, mais de n'être pas fondée naturellement.²⁴⁴

Pour Bloch donc, la technique bourgeoise n'aurait été orientée ni à partir l'homme, ni à partir de la nature, mais vers le marché capitaliste et en ce sens elle serait devenue étrangère à l'homme.²⁴⁵ Cela explique les dérives de la technique, la perte de contrôle que dénonce Jonas. Selon Bloch, tout le danger de l'idéal de progrès repose dans son expression capitaliste inhumaine. Ici il est en accord avec Jonas : le progrès technique tel qu'il avait cours jusqu'à aujourd'hui est non souhaitable pour ses conséquences et en lui-même. Mais au contraire de Jonas, Bloch croit qu'une *autre* technique est possible, une technique proprement utopique et progressiste, ultimement habitée de la puissance que Bloch accorde à la matière. C'est en ce sens que la perspective de Bloch dépasse celle de Jonas comme le souligne Münster.

Pour Bloch, dans l'utopie concrète, l'homme doit faire une alliance avec la nature et, en conséquence, la nature doit être considérée comme sujet. Cette idée²⁴⁶, implique que la nature ait une puissance qui lui est propre, une puissance cachée qui se dévoile dans la technique concrète. La nature doit devenir *natura naturans*, c'est-à-dire nature animée par la puissance aristotélicienne. Dans cette perspective homme et nature sont engagés dans une *coproductivité*, c'est-à-dire que, médiatisée par cette nouvelle relation, la technique devient convergence de la nature et de l'homme plutôt que domination. Ainsi, par la technique devenue coproductivité l'homme est libéré de sa position d'esclave/ennemi de la nature. C'est plutôt une alliance concrète entre l'homme et la nature qui doit libérer la

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 255.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 297 et 262.

²⁴⁶ Cette idée est aussi probablement à l'origine du nom « Schelling marxiste » donné à Bloch par Habermas. (Arno Münster, *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, *Op. Cit.*, p. 51-52).

capacité potentiellement infinie de la nature à satisfaire les besoins humains. En d'autres mots, selon Bloch,

pour la technique concrète, le pendant objectif de la transformation du monde doit être autant fondé dans une tendance objective de production du monde, qu'il est, *mutatis mutandis* pour la révélation concrète fondée sur la tendance objective de la production de l'Histoire humaine.²⁴⁷

Bref, le même processus d'alliance qui survient entre le sujet et l'objet pour l'utopie concrète doit survenir entre l'homme et la nature pour la technique concrète. Comme la matière, la nature possède une puissance qui se développe dans la relation avec l'homme ou la subjectivité. Comme le sujet et l'objet ne sont pas étrangers dans l'ontologie de Bloch, l'homme et la nature ne devraient pas l'être dans l'utopie. En fait, la lutte ontologique blochienne contre le dualisme esprit/matière préfigure cette vision d'une possibilité d'union entre l'homme et la nature, vision renforcée par l'influence de la religion. Pour Bloch, dès que l'homme aura réalisé l'utopie, il pourra réaliser la technique concrète de la même manière, par cette alliance utopique. Voilà, dit Bloch, « ce qu'il y a de plus concret dans l'utopie concrète ²⁴⁸ » et il ajoute que « c'est cela que recherche l'esquisse d'un monde meilleur ²⁴⁹ ».

En somme, à propos de la nature, Bloch fait une extraordinaire synthèse entre l'idée de mesure et l'idée de progrès : selon lui, la société utopique peut à la fois respecter la nature et obtenir le progrès productif, sortir du cycle de surconsommation et libérer la puissance de la nature par la technique. C'est en ce sens que Münster considère que Bloch échappe à la critique de Jonas. Et Jonas n'envisage effectivement pas la possibilité d'une technique nouvelle dans l'utopie, la possibilité d'une utopie de la technique comme celle de Bloch. Münster a également raison de souligner que Jonas méconnaissait cette partie de la pensée de Bloch puisqu'il n'a pas critiqué la technique-concrète sur son terrain. C'est la même incompréhension qui pousse Jonas à rejeter l'eschatologie d'un monde

²⁴⁷ Ernst Bloch, *Le principe espérance: Les épures d'un monde meilleur*, (2^e tome), *Op. Cit.*, p. 294.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 302.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 305.

meilleur parce qu'elle serait détachée des conditions matérielles, alors que Bloch est précisément un matérialiste historique. Jonas rejette donc l'utopie parce qu'elle présente les risques de la technique moderne, alors que Bloch propose justement de dépasser la modernité bourgeoise pour fonder une nouvelle technique.

Mais la perspective de Bloch est-elle satisfaisante pour autant ? Bloch parle d'une puissance contenue dans la nature, « un élément favorable à la technique ²⁵⁰ ». Il n'est jamais précis quant à la nature de cette puissance, mais il est fasciné par la puissance nucléaire, par l'idée qu'un gramme de matière contienne une quantité extraordinaire d'énergie libérée par la fission. Connaissant les dangers de l'énergie nucléaire, qui sont un des éléments qui motivent *Le Principe responsabilité*, Jonas serait sans doute indigné. Quel est cet élément présent dans la nature que le socialisme doit libérer et sur lequel il faut parier la possibilité de la survie de l'humanité ? Bloch reconnaît lui-même qu'il est vague à ce sujet, mais, dit-il, le principe d'une telle harmonie ne peut être révélé que par l'expérience et il faut donc faire acte de foi. Il reconnaît la peur et l'angoisse qu'un tel acte peut engendrer et, en cela, il a saisi l'essentiel du point de départ de Jonas, la peur qu'un tel pari se solde par la fin de la vie humaine, ce qui demeure finalement tout à fait possible, même dans la technique-concrète.

Et d'ailleurs, l'idée que le socialisme puisse « libérer » quoi que ce soit, qu'il puisse engendrer un progrès moral par exemple, est vertement critiquée par Jonas. Ce dernier n'est pas avare de critiques envers l'attitude générale de Bloch. Pour lui il est infiniment mauvais d'envisager, comme le fait Bloch, « l'homme comme l'Être que la nature, sa génitrice, a privé de son droit natif, d'envisager l'ordre naturel comme un ennemi jaloux qui le prive de son véritable être humain ²⁵¹ ». Jonas critique par ailleurs l'anthropocentrisme de la perspective qui le mène à négliger le caractère paradoxal de la pensée de la technique concrète : « Le

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 298.

²⁵¹ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, *Op. Cit.*, p. 363.

paradoxe que Bloch ne voit pas est que c'est justement la nature non changée par l'homme et non exploitée, la nature sauvage qui est la nature humaine [...] ²⁵². »

La perspective de Bloch sur la technique, le progrès et la nature demeure donc problématique parce qu'elle fait appel à une conception de la nature qui, totalement utopique et donc encore inexistante, à du mal à résister à une critique pragmatique ou cynique telle que celle de Jonas. Cependant, si la perspective de Bloch ne réussit pas totalement à faire face aux défis posés par la technique moderne, elle offre la *possibilité* de sortir d'une conception inhumaine de la technique.

3.2.4 DROIT NATUREL ET MODERNITÉ

L'utopie de la technique concrète de Bloch a soulevé la question du rapport de l'utopie blochienne à la modernité bourgeoise. Il est nécessaire de développer cette idée pour comprendre l'articulation de l'utopie dans la pensée de notre auteur. Pour lui, au XVII^e siècle le droit naturel bourgeois a pour un temps éclipsé l'utopie telle qu'elle avait commencé à apparaître à la Renaissance. Cet « intermède bourgeois » aurait influencé en grande partie les développements subséquents de l'utopie. La compréhension de cette analyse de Bloch permet de saisir l'essentiel du caractère critique de la posture de Bloch par rapport à la modernité bourgeoise et ainsi de mettre en perspective son attachement à l'idéal de progrès.

Le droit naturel bourgeois, emblème de la modernité, serait important pour le développement de l'utopisme parce qu'il serait passé de la représentation d'un monde meilleur, propre aux utopies de la Renaissance, à la revendication active de ce monde meilleur. Aussi, droit naturel et utopie ne sont pas complètement étrangers en tant qu'ils se manifestent tous deux comme des projets d'un monde meilleur. Bloch considère donc le droit naturel de Hobbes, Locke et Rousseau — et même de Bacon dans une certaine mesure — par exemple comme la continuation de l'utopie, la conséquence logique, dans cette époque historique,

²⁵² *Ibidem*, p. 400.

des projets anciens d'un monde meilleur. Mais dans le contexte historique de cette époque particulière,

« c'est le droit naturel seul, inscrit dans son contexte bourgeois, et non l'utopie presque toujours communiste dans son excédent, qui pouvait fournir à la démocratie capitaliste ses linéaments »²⁵³.

Bloch définit le droit naturel comme un projet d'un monde meilleur qui rompt les liens féodaux de l'autorité en rapatriant les fondements du pouvoir politique dans l'individu²⁵⁴. On peut donc dire que la modernité est, selon Bloch, fondée sur quelque chose apparemment très similaire à l'utopie :

si Hobbes introduit dans son état naturel un capitalisme de loup tel qu'il n'en existait même pas à son époque, Locke dépeint une société qui rappelle celle de Moore ; l'État naturel est 'paix, bonne volonté, assistance mutuelle, protection'. Cette situation de bon aloi se prolonge normativement dans l'instance juridique et la dépasse [...].²⁵⁵

Cela confirmerait d'ailleurs en partie la supposition de Jonas que l'utopie est en essence liée au projet, proprement moderne, de progrès infini de la technique, de la moralité et de la société.

Mais, selon Bloch, le droit naturel, conçu comme le fondement de la modernité bourgeoise, n'est qu'un succédané d'utopie. On doit aussi comprendre les utopies — celles qui précèdent l'émergence du droit naturel et, surtout, celles qui lui succèdent — en opposition au droit naturel. Sur le plan philosophique, selon Bloch, le droit naturel substitue à l'idéal de bonheur humain l'idéal de la dignité humaine :

L'utopie sociale se préoccupe principalement de bonheur humain et est une longue réflexion, sous une forme plus ou moins romanesque, sur son aspect économique-social. Le droit naturel (avec l'exception partielle que constitue Hobbes) se préoccupe principalement de dignité humaine et, grâce à une déduction aussi rigoureusement conduite que possible, fait dériver les conditions

²⁵³ Ernst Bloch, *Le principe espérance: Les épures d'un monde meilleur*, (2e tome), Op. Cit., p. 122.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 117.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 113.

juridiques du concept de sujet s'engageant *a priori* librement dans un contrat, conditions nécessaires à la garantie et à la préservation sociales [sic.] de cette garantie.²⁵⁶

En soi, un tel objectif — la dignité humaine — et une telle méthode — le droit — seraient impropres, voire hostiles, à l'utopie parce que la recherche de la dignité humaine naturelle assurée par le droit positif serait attirée beaucoup plus vers la tendance historique déjà éclos, contrairement à l'utopie, attirée par la tendance à éclore, le ne-pas-encore-être. Toujours selon Bloch, l'expression de la modernité qu'est le droit naturel est donc tout à fait différente de l'utopie et l'utopie n'est pas moderne en son fondement : elle est plutôt engagée dans une recherche de bonheur, propre aux utopies hédonistes anciennes. Et cette recherche s'oppose diamétralement à la recherche conquérante de la modernité bourgeoise.

La différence sur ce plan entre Bloch et Jonas est que Bloch reconnaît une tendance dans toute l'Histoire alors que Jonas comprend l'utopie comme un produit de la modernité. Aussi, les deux auteurs entretiennent une posture critique contre la modernité, mais chez Bloch cette posture ne mène pas à rejeter l'utopie, qui existe pour lui non pas grâce à la modernité, mais en dépit d'elle et contre elle. Cette posture sert plutôt à sauver l'utopie de la débâcle des idées de progrès de la modernité. La critique de Jonas, qui veut faire de l'utopie l'émule aveugle d'une société bourgeoise dont les promesses ne sont pas tenues, ne serait donc pas tout à fait juste. Et la critique de Jonas voulant que l'utopie soit basée sur un idéal dangereux du progrès n'est acceptable que si on refuse de dépasser la modernité bourgeoise dans une synthèse entre nature et socialisme. En fait, toute l'utopie de Bloch repose sur la critique de la modernité : si c'est la modernité bourgeoise qui est viciée, il est possible d'envisager une postmodernité dans laquelle les problèmes de notre époque, le risque technoscientifique par exemple, et les alternatives modernes, entre ordre et libéralisme par exemple, ne seraient plus actuels. Comme nous l'avons souligné, cela suppose une bonne dose d'optimisme.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 121.

3.2.5 MARXISME ET MODERNITÉ

Nous avons vu comment, pour Bloch, l'utopie existe avant la modernité et comment les principaux axes problématiques des projets d'un monde meilleur se développent dès les premières utopies. Les utopies anciennes permettent de considérer les thèmes de l'autoritarisme, de l'eschatologie de l'homme meilleur et du rapport à la nature. Notre examen montre que, dans la perspective de Bloch, l'utopie ancienne échappe au moins en partie à la critique de Jonas. La perspective ontologique ouverte de Bloch lui permet de considérer l'utopie comme un principe fondamental qui se réifie à travers l'Histoire de multiples façons. Ainsi, il reste toujours quelque part une utopie que la critique jonassienne n'atteint pas. Mais, la critique de Jonas s'adresse à une forme spécifique d'utopie moderne, précisément celle dont Bloch fait la promotion : le marxisme. Le marxisme, pour Jonas, est la conséquence de l'idéal de progrès, c'est une eschatologie sans fondement, une chimère, et l'incitation à un système politique dangereux et instable.

C'est donc au marxisme de Bloch qu'il faut opposer la critique de Jonas, pour montrer la manière dont Bloch esquive finalement l'essentiel des critiques antiutopiques de Jonas. Le marxisme de Bloch est radicalement différent du marxisme classique et en grande partie du marxisme que Jonas critique. C'est surtout le moyen pour Bloch de rectifier les failles des utopies antérieures et de présenter enfin l'utopie dans sa forme accomplie. En allant puiser dans les utopies anciennes les éléments d'un sauvetage de l'utopie moderne, Bloch réforme la notion même d'utopie marxiste. Le marxisme chaud — c'est ainsi qu'il nomme cette nouvelle forme d'utopisme — vise à rectifier en fait autant les tares de la modernité bourgeoise que celles des utopies anciennes.

Ainsi, le rationalisme contemplatif bourgeois, qui aurait infecté jusqu'aux utopies de la Renaissance, serait, dans le marxisme chaud de Bloch, éclipsé par l'espoir brut tel qu'il existait dans les mouvements hérétiques chrétiens du Moyen Âge par exemple²⁵⁷. Bloch rejette un marxisme froid qui n'est que spectateur

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 163.

critique du déroulement rationnel de la dialectique historique — un marxisme calculeur beaucoup plus près du rationalisme-idéaliste moderne.²⁵⁸ Un tel rationalisme froid et calculeur est impropre à canaliser le principe espérance selon lui. D'un autre côté, le marxisme de Bloch ne verse pas dans la fabulation et il est également critique des utopies anciennes :

Chez les utopistes abstraits, la lanterne onirique luit dans un espace vide, et c'est le donné qui doit se plier à l'Idée. C'est donc sans tenir compte de l'Histoire et de la dialectique que les images-souhaits constructives, abstraites et statiques, furent accolées à une réalité qui ne savait rien d'elles ou très peu.²⁵⁹

Pour Bloch, le marxisme doit donc éviter les écueils du rationalisme et de l'irrationalisme tout à la fois. Il résume cette idée en disant que « [l']abstraction est la grande faiblesse, la ténacité et l'absolu sont la force des grands livres utopiques [anciens]²⁶⁰ ». Pour Bloch, le marxisme est l'héritier direct non pas seulement de la modernité capitaliste, dont il retient l'idée de conditions matérielles concrètes, mais surtout des mouvements utopiques, dont elle retient la ténacité absolue. Et donc, le marxisme chaud se propose à la fois de remédier à la plus grande faiblesse des utopies anciennes et d'exploiter leur plus grande force.

Jonas surestime dans le marxisme — qui est selon Bloch et lui la forme ultime de l'utopie — la part d'héritage moderne et sous-estime la part de critique de la modernité. C'est considérer le marxisme comme héritier de la société bourgeoise en oubliant que c'en est aussi la négation, l'antithèse dialectique. Il est indéniable que, chez Bloch comme chez les autres marxistes, l'idéal de progrès demeure important et même, quoique dans une moindre mesure, dans le marxisme chaud. Peut-être que Bloch fait les erreurs d'estimation inverses à celles de Jonas : sous-estimant l'influence des idées bourgeoises de progrès sur l'utopie marxiste et surestimant la capacité du marxisme à s'opposer réellement à l'influence de la société bourgeoise. Mais toute l'ontologie de Bloch travaille à se libérer de cette l'influence néfaste de la modernité bourgeoise idéaliste et

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 164.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 163.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 167.

contemplative. Aussi le marxisme chaud de Bloch offre justement *la possibilité* de conjuguer l'idée de progrès à la mesure et au respect de la nature dans l'utopie concrète. Et cela est basé sur une ontologie de l'ouverture, c'est-à-dire que Bloch laisse la liberté de considérer les formes les plus multiples de projets politiques comme des utopies, y compris le cynisme de Diogène, bref, y compris un projet du bien suprême qui échappe à la surproduction inhumaine et qui est centré sur la recherche du bonheur.

3.3 ASPECTS PROBLÉMATIQUES DU DÉBAT

La présentation de la critique de Jonas et de la position de Bloch fait émerger plusieurs thèmes qui rendent explicite à la fois l'antinomie constitutive de leurs pensées et la proximité de perspective des deux auteurs. Elle permet aussi de montrer comment l'ontologie des auteurs transforme leurs perspectives politiques comment elle radicalise l'utopie en une ontologie de l'ouverture et l'antiutopisme en une ontologie de la clôture.

Le rêve de l'homme véritable seulement à venir, issu d'une pensée eschatologique, et l'idée du progrès moral de l'humanité semblent acquis à Ernst Bloch. La représentation du meilleur, une image-souhait, est en effet essentielle à l'utopisme, elle en est le moteur le plus important et ce doit être, pour le penseur marxiste, une tendance de l'Histoire. Par ailleurs, le chemin qui mène de la réalité à l'image-souhait est seulement envisageable dans l'ontologie de Bloch où jaillissent de nouvelles conditions et où le monde peut se transformer de manière radicale, dans la matière. Et d'ailleurs le marxisme de Bloch cherche à concilier l'ouverture de son ontologie et le caractère paradoxalement fermé de l'utopie, en laissant indéterminées les caractéristiques précises de la société utopie. Pour Jonas, toutes ces eschatologies sont fausses et il faut plutôt apprendre du passé ce qu'est l'homme sous peine de s'engager dans une voie futile et dangereuse, déconnectée d'avec la réalité de la condition humaine.

Bloch soulève le problème de l'autoritarisme et du libertarisme. C'est pour lui une fausse discussion dès lors que l'humain se libère des nécessités liées à sa condition d'être métabolisant : d'abord l'exploitation dans le travail et, ensuite, la

nécessité même de travailler pour combler ses besoins²⁶¹. L'argument veut que le royaume de la liberté échappe aux dénominations « autoritarisme » et « libertarisme ». Jonas voit bien le problème de ce tour de passe-passe : on ne peut supposer à la fois un régime parfaitement bon et un régime stable. D'un point de vue réaliste, l'utopie politique se dégraderait en un système autoritaire — comme l'URSS nous en a donné l'exemple — ou en une guerre civile, quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'organisation du travail.

Le rapport de l'homme à la nature est également un élément essentiel de la critique que fait Jonas de l'utopie. Il serait simplement inconsideré dit-il de croire que le rêve du meilleur — conçu chez Jonas comme le rêve du *plus* — puisse transformer le monde sans que les limites imposées par la nature n'y mette fin. Ce thème du rapport problématique de l'homme à la nature incite d'ailleurs Jonas à lier modernité et utopie, comme deux aspects d'un idéal de progrès qui est simplement dangereux à l'ère de la responsabilité. Dans la perspective de Bloch pourtant, cette critique ne tient pas. L'utopie n'est pas seulement moderne, elle existe même en *dépit* de la modernité et, dans le marxisme chaud de Bloch, *contre* elle. En fondant l'utopie en deçà du politique, dans l'ontologie, Bloch lui offre la possibilité d'échapper aux problèmes de la modernité. Mais Jonas réplique : l'attachement de Bloch à une utopie politique particulière, le marxisme, serait la preuve de son attachement à l'idéal moderne de progrès. Cette critique de Jonas suppose une conception très limitée de la notion d'utopie et une volonté sous-jacente d'en limiter l'influence.

Ces oppositions entre Bloch et Jonas sont dans une certaine mesure irréductibles. Elles découlent d'ontologies opposées. Cependant, elles nous intéressent encore pour une dernière raison : elles permettent d'explorer les conséquences ultimes, pour le politique, de ces manières de penser. Nous présenterons ici comment *Le Principe responsabilité* et *Le Principe espérance* impliquent des projets pour et contre la démocratie, la liberté et la dignité ou le bonheur humain.

²⁶¹ La « nécessité naturelle » est entendue ici comme la nécessité de travailler pour sa survie.

3.3.1 DÉMOCRATIE

Bloch et Jonas sont tous deux confrontés à un choix entre démocratie et autoritarisme.

Bloch n'échappe pas à la critique de Jonas, voulant que l'utopie soit ou bien instable ou bien imparfaite et qu'elle ait tendance à devenir une forme d'autoritarisme. Chez Bloch, l'opposition entre autoritarisme et libéralisme demeure un problème, c'est aussi une faille suffisante pour remettre en doute notre terme « ontologie de l'ouverture ». Si, en effet, toute l'ontologie de l'ouverture, toutes les possibilités de la matière, tous les surgissements de *novum* doivent mener à un ordre autoritaire stable et complètement réalisé, l'ontologie de l'ouverture de Bloch semble se contredire elle-même au niveau politique. Le plus grand danger pour l'utopie telle que conçue par Bloch serait sa réalisation et l'argument orwellien de Bloch voulant que « l'ordre soit aussi la liberté²⁶² » n'estompe pas tout à fait les problèmes qui en découlent. La préférence marquée de Bloch pour l'utopie libertaire n'efface pas non plus le problème. L'héritage marxiste de Bloch est en grande partie responsable de ce soupçon d'autoritarisme²⁶³. Tant que l'utopie cherche à fonder une société réconciliée avec elle-même et avec la nature — c'est le cas de celle de Bloch — les modalités de cette réconciliation vont demeurer suspectes, ne serait-ce que parce que la réalisation de l'utopie doit mettre fin à tout utopisme, une contradiction embarrassante. Jonas a bien compris la faiblesse de l'utopie à cet égard.

À la défense de l'appellation « ontologie de l'ouverture », nous devons cependant rappeler certains arguments. La pensée de Bloch n'est pas

²⁶² Les termes exacts de Bloch sont : « La liberté concrète est l'ordre qui relève du domaine propre de cette liberté; l'ordre concret est la liberté » (*Ibidem*, p. 108.). Cela n'est pas sans rappeler « l'esclavage c'est la liberté » de 1984 de George Orwell.

²⁶³ Notons que Bloch s'est toujours opposé au socialisme existant des Bolchéviks à cause de leur autoritarisme. Il a d'ailleurs été contraint de quitter la RDA, où il s'était installé après la guerre, après avoir été interdit d'enseignement dans la république démocratique. Il a plutôt manifesté des sympathies pour le mouvement spartakiste de Rosa Luxembourg. (Arno Münster, *Pricipe responsabilité ou principe espérance ?*, *Op. Cit.*, p. 143-145.)

fondamentalement incohérente et elle insiste sans cesse sur la nécessité de garder les images-souhaits indéterminées. Les projets de futur, l'utopie en somme, ne sont pas transcendants, ils sont radicalement immanents et ils portent toujours en eux la potentialité de changer. Aussi, la dénomination d'ontologie de l'ouverture semble juste si l'on tient compte de l'effort déployé par Bloch pour échapper à l'aspect le plus paradoxal de l'utopie (la tendance à rêver de mondes parfaits et autoritaires). Et cependant, il n'y réussit pas totalement laissant ouverte, justement, la possibilité d'une dérive totalitaire ou d'une négation de l'esprit utopique par sa réalisation.

La critique de Jonas est juste. Mais lui-même n'est pas au-dessus de tout soupçon. Il critique l'utopie parce qu'elle veut à la fois la liberté et la stabilité ce qui est, selon lui, impossible. Il est pour sa part bien décidé : l'ordre autoritaire est préférable à la démocratie. Pour lui, la solution au problème de la puissance destructrice humaine doit à tout prix être mise de l'avant « [...] de plein gré si possible, forcée si nécessaire [...] »²⁶⁴. Et seule l'autorité saurait établir le nouvel impératif catégorique de Jonas qui a besoin des « avantages du gouvernement de n'importe quelle tyrannie bienveillante, bien informée et animée par la juste compréhension des choses »²⁶⁵. L'idée d'une « tyrannie bienveillante » est aussi suspecte que l'affirmation de Bloch statuant que « l'ordre est la liberté ». Par ailleurs, Jonas consacre plusieurs pages de son *Principe responsabilité* à la possibilité d'utiliser l'utopie comme idéologie trompeuse de manière à mystifier les masses dans la voie de la responsabilité. De même, il consacre plusieurs autres pages à évaluer les régimes communistes et capitalistes pour conclure enfin que le communisme présente les avantages de l'autoritarisme²⁶⁶. On peut voir dans ces affirmations réalistes et cyniques²⁶⁷ une prise de position contre la démocratie et en faveur d'un ordre autoritaire.

²⁶⁴ Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, Op. Cit., p. 342.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 280.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 283-284.

²⁶⁷ Jonas répond à cette remarque : « L'auteur s'attend au reproche de cynisme et ne souhaite pas lui opposer la certification de ses bonnes intentions personnelles. » (*Ibidem*, p. 285)

Ces affirmations autoritaires de Jonas ne sont pas anecdotiques. Au contraire, elles sont en continuité avec l'ontologie jonassienne : elles sont la suite logique de cette volonté d'établir des principes rigides et stricts pour le politique futur. Ici, le mot de Jonas « le philosophe n'a rien à en dire, il n'a qu'à écouter²⁶⁸ » prend un sens plus net : littéralement, il signifie que l'impératif catégorique doit être imposé et surtout placé à l'abri de tout soupçon. Ainsi, pour Jonas, il faut substituer la nécessité d'établir cet ordre autoritaire avant toute autre chose à la possibilité de voir l'utopie se transformer en régime totalitaire de l'ordre. Si Bloch pêche par naïveté, Jonas pêche certainement par cynisme. Un cynisme qui est justifié par la taille de l'enjeu : la survie de l'humanité.

3.3.2 L'ENJEU

Naïveté et cynisme sont donc les péchés de nos auteurs. Il faut, pour comprendre comment ils s'autorisent de tels écarts, insister sur ce qui, pour les auteurs, est mis en jeu dans la discussion sur l'espérance et la responsabilité.

Pour Jonas, c'est la survie de l'humanité, de toute vie, et ultimement du principe fondateur du monde, Dieu en péril, dont dépend l'application du principe responsabilité. C'est donc la totalité, y compris la possibilité logique d'une éthique, qui ne tient qu'à l'établissement de la responsabilité comme impératif éthique. Et non seulement la totalité est en jeu, mais elle est éminemment menacée et l'inaction pourrait bien signifier sa perte. L'éthique de Jonas interdit de faire un pari qui mette en jeu la totalité et inversement elle justifie tout écart par la préservation de cette totalité. Et l'argument a du sens : qu'y a-t-il à redire d'une dictature éclairée, aussi suspect que cela soit, si c'est le *seul* moyen d'éviter l'annihilation de l'espèce humaine ? L'argument est désagréable, mais si c'est vraiment là le *seul* moyen — et cela il faudrait encore en faire la preuve —, de deux maux ne faut-il pas choisir le moindre ? Et la fin ne justifie-t-elle pas les moyens en certaines circonstances ? Il y a certainement derrière les écarts de Jonas plus que du cynisme, peut-être une sorte de machiavélisme cherchant non pas la conquête du pouvoir, mais la préservation de la vie par tous les moyens. Mais Jonas n'est pas

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 351.

seul à percevoir un grand péril pour le tout. On pourrait en dire autant de Bloch. Pour lui c'est le bonheur de l'humain, plus, la réalisation de l'humain véritable, c'est-à-dire libéré, dont dépend la reconnaissance du principe espérance. Il ne faut pas faire erreur, pour Bloch c'est aussi *la totalité* qui est en jeu, c'est un « tout-ou-rien ». Aussi, pour lui, il est facile de justifier certaines incohérences de l'utopie, de justifier les moyens par la fin.

Nos deux auteurs justifient leurs écarts par l'idée que la totalité est en jeu, et la totalité est justification suffisante pour n'importe quel excès. D'ailleurs à ce sujet Jonas critique Bloch : le défaut principal de l'utopie dit-il est qu'elle permet tous les excès, toutes les violences et qu'en conséquence elle est dangereuse pour la survie de l'humanité. De même, on pourrait penser que les sacrifices que Jonas fait à son principe responsabilité vont contre les idées de Bloch. Abandonner l'idée de nouveau, se résoudre à oublier tout projet de transformation de la nature humaine est inacceptable pour Bloch. C'est peut-être là que l'antinomie profonde entre principe espérance et principe responsabilité est la plus évidente : il y a d'abord un désaccord sur ce qui doit être l'enjeu du politique, le principe en vertu duquel on peut justifier des contradictions et des écarts et ce qui doit et peut être mis en jeu dans l'Histoire. Ce désaccord se manifeste de deux autres manières qui permettent d'en préciser la nature : la définition de la liberté et de l'authentique vie humaine.

3.3.3 LIBERTÉ

Le concept de liberté est au cœur de l'opposition entre nos auteurs. Pour Bloch, c'est la liberté qui transcende l'autoritarisme et le libertarisme, pour Jonas, tout vient du problème que pose la liberté humaine pour la survie de l'espèce et de la nécessité de lier liberté et nécessité naturelle pour en faire une « liberté dans le besoin ». C'est Jonas qui remarque cette différence de perspective : pour Bloch la liberté s'acquiert en se libérant de la nécessité naturelle — liberté non situationnelle, libération de la nécessité et de l'exploitation — alors que pour lui la liberté n'existe que *dans* la nécessité — en tant que dernière innovation de l'évolution de la matière encore complètement liée à elle. Pour Jonas il n'y aurait

pas de liberté s'il n'y avait pas la contrainte²⁶⁹, ce qui lui fait dire que la liberté non situationnelle de Bloch n'est que chimère — dangereuse parce qu'elle rend l'homme étranger à la nature. Une telle chose serait un triomphe vide puisque c'est le travail, nécessaire à la survie, qui définit l'homme²⁷⁰. En d'autres mots, l'existence libérée des contraintes naturelles du travail et de la survie est, pour Jonas, inauthentique et d'ailleurs impossible. Pour Bloch, c'est cela qui est l'authentique, c'est là que l'homme devient humain au sens plein.

La naïveté de Bloch à l'égard de l'autoritarisme dans l'utopie vient en partie de cette conception de la liberté. Pour Bloch, la liberté non situationnelle n'a jamais encore été atteinte par l'humanité et pourtant il la saisit comme tendance objective et ontologique, l'esprit en forme l'image et la matière en offre la possibilité — tel est le propos de l'ontologie de Bloch. C'est une liberté qui se développe en deçà de la liberté politique — une tendance ontologique — et qui la transcende. Le cynisme de Jonas vient également de son ontologie. Pour lui, la liberté est la caractéristique première de l'humain, ce qui le distingue de l'ensemble de l'univers, des autres vivants et de la matière. Et cette liberté n'existe que dans un rapport problématique avec sa propre possibilité, elle se met elle-même en péril. Dans un geste kantien, Jonas propose un impératif catégorique, qui s'appuie sur la liberté du sujet éthique par définition, mais qui doit aussi limiter cette liberté pour préserver le monde. La liberté est donc inséparable de la contrainte pour lui.

Ainsi, si on suit le fil d'Ariane à partir de l'ontologie en remontant vers le politique, on en arrive chez Bloch comme chez Jonas aux conséquences ultimes de leur pensée. « Ontologie de l'ouverture » est simplement un moyen de dire comment l'ouverture politique de la pensée de Bloch est fondée sur sa perspective ontologique. Cette expression veut aussi donner l'indice des conséquences d'une telle pensée : un futur encore indéterminé pour l'humanité. Dans ce contexte, la liberté réelle se trouve en avant, dans l'image du futur, et elle est essentielle : liberté humaine qui doit faire écho à la liberté ontologique en

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 66.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 390.

latence dans le monde. De même, « ontologie de la clôture » désigne avant tout l'objectif politique de Jonas : encadrer, réduire ou idéalement mettre un terme à la menace que la liberté fait peser sur l'existence d'une humanité en trouvant un critère transcendant au cœur de cette existence qui puisse servir d'impératif absolu. D'une certaine façon, Jonas veut clore certaines possibilités envisageables politiquement, mais irréalistes écologiquement, l'utopie bien sûr au premier chef. Et la liberté est ici nécessairement problématique, c'est l'origine et l'incontournable noeud du problème existentiel.

3.3.4 UNE VIE AUTHENTIQUEMENT HUMAINE

Il est un dernier thème qu'il semble nécessaire d'aborder au sujet des conséquences ultimes de la pensée de Bloch et Jonas. Ce thème vient directement de l'impératif catégorique de Jonas : « 'Agis de façon à ce que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une *vie authentiquement humaine* sur terre²⁷¹. » La nature d'une « vie authentiquement humaine » est assez peu explicitée par Jonas et c'est là, semble-t-il la principale lacune de sa pensée politique. C'est aussi autour de cette question que la catégorie d'ontologie de la clôture est plus à même d'achopper. Ici, on découvre une autre manière d'expliquer comment l'enjeu du principe espérance et du principe responsabilité transforme leurs conclusions politiques.

Jonas insiste pour que nous apprenions du passé ce qu'est l'homme, pour que nous inférions une crainte raisonnable de notre expérience de la terrible folie des hommes. Il affirme que c'est volontairement qu'il laisse en suspens la question de la vie authentiquement humaine et qu'il

faut espérer — tout à fait à l'opposé du 'principe espérance' eschatologique — que même à l'avenir toute satisfaction engendrera son insatisfaction, chaque avoir son désir, chaque patience son impatience, chaque liberté sa tentation — et même chaque bonheur son malheur.²⁷²

²⁷¹ *Ibidem*, p. , p. 40.

²⁷² *Ibidem*, p. 411 et 255.

Ainsi, contrairement à Bloch pour qui l'idée du futur doit devenir un guide, Jonas se refuse à parler d'eschatologies et souhaite seulement préserver la possibilité de ce futur. On pourrait penser que le terme « ontologie de la clôture » est inapproprié à ce titre. Or, dans les faits, *Le Principe responsabilité* fixe les conditions de ce futur : imposition, par la force si nécessaire, du principe responsabilité, heuristique de la peur, contrôle de la consommation qui pourrait se traduire par un appauvrissement général et contrôle serré des naissances, principe de priorité du mauvais pronostic sur le bon — qui doit interdire toute entreprise qui présente le moindre risque —, recours à la transcendance divine et surtout abandon des rêves utopiques. Ces conditions ne sont-elles pas celles de la fermeture plutôt que de l'ouverture et ne sont-elles pas suffisantes pour donner une image du futur ? Ne déterminent-elles pas un genre de société ?

Pour Jonas, l'authentique est le passé. Non pas qu'il soit passéiste, mais il désire que nous apprenions du passé ce qu'est l'homme, c'est-à-dire que nous considérons l'homme selon l'expérience que nous avons de sa folie, de sa rage — et, disons-le, de sa bonté également. Le futur authentiquement humain est donc identique au passé authentiquement humain, rempli d'insatisfactions, d'impatiences et de tentations. Le futur authentique suppose l'absence de transformation radicale de la condition humaine, l'idée de progrès étant fondamentalement viciée, sinon dans le sens d'un progrès de l'éthique vers la compréhension des conditions et des actes nécessaires à la préservation de l'humanité. Jonas n'est pas pour autant conservateur, son éthique est construite comme un projet positif qui doit réellement révolutionner le rapport de l'homme à la nature et à son propre futur. S'il paraît conservateur, c'est peut-être parce qu'il cherche à fonder une éthique de la *conservation* de l'existence de l'humanité. Cela suppose une certaine mesure d'attachement à cette humanité telle qu'on la connaît, un conservatisme peut-être, mais ce genre de conservatisme est infalsifiable : il faudrait pour ce faire supposer que l'existence de l'humanité n'est pas préférable pour nous à sa non-existence²⁷³.

²⁷³ Cet argument existe et Jonas consacre une grande part du *Principe espérance* à se prémunir contre cette objection. Nous avons donné dans les chapitres précédents les principaux éléments de cette défense.

Toute la question est de savoir si la société produite par le principe responsabilité est propre à une « vie authentiquement humaine sur terre », si elle répond à l'exigence posée par *Le Principe responsabilité* lui-même. Et ici l'idée que l'homme doit demeurer égal à lui-même engendre une contradiction dans la pensée de Jonas. Certaines réflexions de Bloch sont révélatrices à cet égard. Selon lui, si on doit apprendre du passé ce qu'est l'homme,

[i]l n'y a pas de réalisme qui en soit un s'il s'abstrait de cet élément extrêmement puissant [l'anticipation (fonction utopique) et même l'anticipation technique] contenu dans la réalité, réalité non menée à terme.²⁷⁴

L'espoir, Bloch le montre sans équivoque, est un phénomène historique aussi important que la crainte, c'est donc une part indissociable de la vie humaine. *Le Principe responsabilité*, en voulant nier cette tendance authentique de l'esprit humain, semble entrer en contradiction avec lui-même. L'humain ne s'est-il pas jusqu'à aujourd'hui transformé constamment en vue d'un futur qu'il envisage avec autant d'espoir que d'appréhension ?

La perspective de Bloch n'est pas moins une constante historique, même si pour lui l'authentique est le futur. En fait l'anticipation, la projection, le souhait et la faim de quelque chose de nouveau projeté en avant, bref un non-encore-conscient et un ne-pas-encore-être latent, sont *contenus* dans le présent — et étaient contenus dans le passé. Ils sont simplement tournés vers un dépassement, un nouveau, une puissance objective. Pour Bloch, au contraire de Jonas, l'homme authentique n'est atteint que dans l'eschatologie de l'homme futur. Le modèle de l'ontologie blochienne est celui de l'attente messianique du royaume de Dieu. La liberté, la véritable liberté, appartient au royaume de l'utopie. La quête du futur est donc le lieu d'une authenticité humaine. C'est la quête finalement du bonheur à venir.

L'heuristique de la peur de Jonas — cette idée selon laquelle la crainte, en préservant la vie humaine, est en fait source de bien-être — ne concerne pas

²⁷⁴ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Op. Cit., p. 216.

réellement le bonheur, mais la survie et l'ontologie de la vie de Jonas va précisément à l'encontre de cette eschatologie du bonheur futur. On peut donc montrer que l'homme advenu de Jonas est, dans la perspective de Bloch, inauthentique, faisant de l'impératif jonassien une contradiction. Jonas pour sa part considère que c'est l'homme de Bloch qui vit dans l'inauthenticité et que de condamner l'homme à vivre dans un monde fade en comparaison du monde véritable à venir, c'est le condamner à la démoralisation et lui ôter sa dignité²⁷⁵. Il y a une antinomie profonde entre ces deux perspectives qui tient au contenu de l'authenticité et au statut philosophique du concept d'authenticité. Münster souligne d'ailleurs que, non seulement ce qui est authentique est différent chez Bloch et Jonas, mais y a une antinomie épistémologique entre l'opposition du *Dasein* authentique au *Dasein* inauthentique dans la pensée heideggerienne — et jonassienne — et la praxis révolutionnaire marxiste qui doit amener le règne de l'homme véritable et au bonheur véritable²⁷⁶.

Il n'en demeure pas moins que la perspective du principe espérance permet de poser une question embarrassante à Jonas : la quête du bonheur ou de la liberté à venir, telle que Bloch la pense, telle qu'on la retrouve dans la philosophie d'Aristote à Marx, peut-elle être si simplement mise de côté sans que l'édifice d'une philosophie du futur ne soit ébranlé ? Jonas a certes raison de mettre en garde contre les excès du progrès, les événements du XX^e et du XXI^e siècle en ont maintes fois apporté la preuve. Et d'ailleurs, tout projet de bonheur, de justice et de liberté est ultimement dépendant du projet de Jonas : à l'évidence, « qu'une humanité soit » est la condition *sine qua non* de tout autre projet éthique. Mais, comme le souligne Arno Münster, cela ne justifie pas l'abandon de tout projet vers l'avant, de toute espérance de meilleures conditions de vie, d'autant que d'interdire le rêve en avant semble vider l'existence d'une part de son authenticité, contradiction évidente de l'impératif catégorique jonassien²⁷⁷.

²⁷⁵ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Op. Cit., p. 388.

²⁷⁶ Arno Münster, *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, Op. Cit., p. 62.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 46.

3.4 SYNTHÈSE

Au final, les catégories « ontologie de la clôture » et « ontologie de l'ouverture » que nous avons voulu mettre à l'épreuve dans ce chapitre portent leur lot de contradictions. Jonas prétend laisser ouvert le futur, rendu possible uniquement par une attitude d'obéissance envers un principe absolu et fermé. Bloch cherche à atteindre le *summum bonnum*, qui par essence est absolu et fermé, en travaillant à ouvrir les possibles et à restaurer la tendance humaine à transformer constamment le monde. Généralement cependant, ces catégories tiennent et, surtout, elles sont utiles pour illustrer les caractères de la pensée politique de nos auteurs.

Les termes « ontologie de l'ouverture » et « ontologie de la clôture » permettent de montrer comment l'ontologie des auteurs détermine leur pensée politique et comment la manière dont ils conçoivent la puissance, la liberté et l'Histoire transforme finalement leur vision du futur. Leur recours à l'ontologie et leur attitude critique envers la modernité les rapprochent énormément. Mais leur opposition ontologique produit finalement une incompatibilité de perspective. Pour Bloch, l'utopie vient de l'Être lui-même et elle se réifie dans l'Histoire. Ainsi, pour lui, l'utopie est une constante dont les formes diverses instruisent sur l'adaptabilité de l'idée d'un monde meilleur. Pour Jonas, l'utopie est un mal politique moderne, la constante ontologique est plutôt la valeur de l'Être en tant qu'il implique un devoir. L'utopie est donc vite balayée devant ce devoir transcendant issu de l'Être, transcendé depuis la création par la divinité.

Cette opposition politique provient en fait de leur intention différente. Bloch cherche à mettre l'utopie à l'abri des événements historiques récents, à préserver l'imagination du meilleur de l'expérience du pire. C'est ce que l'analyse de son ontologie nous permet de découvrir. Cette ontologie est ouverte parce qu'elle cherche à maintenir l'espérance utopique. Sur le plan politique, cela signifie qu'il est impératif de maintenir ouvert le questionnement politique et vivante l'incertitude. Il s'agit de faire la promotion de l'utopie, principe de contestation et d'ouverture, et ainsi de laisser indéterminé le futur des sociétés politiques.

Jonas pour sa part cherche à sauver l'humanité d'elle-même en mettant des frontières à la liberté qui, associée au pouvoir illimité de la technique contemporaine, se met elle-même en péril. Il cherche donc à refermer la boîte de pandore ouverte par la perte d'un référent transcendant à l'éthique. Toute son ontologie travaille à refaire le lien avec le cosmos et, ultimement, avec Dieu. En ce qui a trait au politique, Jonas cherche aussi à déplacer le débat d'un questionnement sur les *possibles* à une évaluation des *nécessités* de la survie. Pour cela, il établit un principe transcendant limitatif fondé en dehors de la philosophie ou du politique, dans la nature. Dans cette voie, l'utopie est la principale ennemie : en voulant renouer avec la logique d'*arkhè*, en voulant remettre l'homme dans un certain état de tutelle²⁷⁸, Jonas doit affronter l'utopie et il l'affronte avec les outils fournis par son ontologie.

²⁷⁸ Si pour Kant les Lumières sont « la sortie de l'état de tutelle dont il [l'homme] est lui-même responsable », pour Jonas il faut sortir de l'état de vide éthique, se donner les règles d'une nouvelle tutelle, non pas fondée sur l'obscurantisme du Moyen Âge, mais justement sur la claire voyance d'une heuristique de la peur.

CONCLUSION

Le Principe responsabilité et *Le Principe espérance* illustrent comment la pensée allemande d'après-guerre a reformulé les problèmes de la philosophie qui les précédait en pensant et repensant le politique, une tentative d'éclaircir cette question « qui demeure la même depuis qu'elle a été formulée et qui, cependant, est toujours à reprendre, d'une époque à l'autre, parce que le savoir qu'elle procure ne saurait se défaire de ce qui se donne pour chacun à interroger de sa propre place²⁷⁹. » Chez nos auteurs, ce parcours allant de l'ontologie au politique révèle l'essence de leur relation l'un à l'autre et à leur époque : relation critique animée par une volonté de radicaliser l'utopie en lui donnant une importance ontologique et existentielle.

Ils ne sont pas les seuls à reconnaître cette importance, plusieurs penseurs qui s'intéressent à l'utopie y voient un élément capital du politique. Pour Paul Ricoeur,

[s]i nous pouvions imaginer une société où tout est réalisé, ce serait la société de la congruence [où donc le domaine symbolique serait exempt d'idéologies et d'utopies], mais ce serait aussi une société morte, qui n'aurait plus ni distance, ni idéaux, ni projets d'aucune sorte²⁸⁰.

Pour Miguel Abensour aucune société ne peut se passer de l'idée d'un monde meilleur en tant que principe de contestation et de mouvement²⁸¹. Pour Bloch, « Le futur c'est ce que l'on craint ou ce que l'on espère ; sur le plan de l'intention humaine, pour qui refuse l'échec, l'avenir est ce qui est espéré²⁸². » La dernière conséquence de cette alternative entre principe espérance et principe responsabilité relève du fondement même de la vie en société. C'est un choix

²⁷⁹ Claude Lefort, *Op. Cit.*, p. 13

²⁸⁰ Paul Ricoeur, *Idéologie et Utopie*, Paris : Éditions du Seuil, 1997, p. 240.

²⁸¹ Miguel Abensour. *L'utopie de Thomas Moore à Walter Benjamin*. Coll. « 10/vingt », Paris: Éditions Sens & Tonka, 2000, p. 17.

²⁸² Ernst Bloch, *Le Principe espérance, Op. Cit.*, p. 10.

dont dépend beaucoup et ce choix n'est jamais facile semble-t-il : malgré tous leurs efforts et toutes leurs subtilités, ni Bloch ni Jonas ne réussissent à faire une réponse définitive et entièrement convaincante. Et pourtant, en radicalisant l'utopie politique, ils renforcent l'idée qu'espérance et responsabilité sont irréconciliables, qu'il en va de l'existence même d'une humanité authentique de choisir *dès maintenant* entre utopie et antiutopisme. D'une certaine manière, à cet égard, Bloch et Jonas dépassent en radicalité des penseurs comme Ricoeur et Abensour parce que pour le principe espérance et le principe responsabilité le monde ne *souffrirait* pas de l'utopisme ou de l'antiutopisme, le monde *est* utopiste *ou rien* — selon Bloch — ou antiutopiste *ou rien* — pour Jonas. Pour reprendre les mots de Jonas, il y a dans cette perspective un intérêt *existentiel* à poser la question de l'utopie.

Ontologie et religion sont deux voies, intimement liées, qui participent de cette radicalisation, deux moyens ou deux manières de reformuler la question politique sur des bases non politiques. La réflexion ontologique et la référence à la religion sont à la fois des manières d'accéder à une compréhension nouvelle des enjeux de la modernité et de renouer avec des compréhensions anciennes. Puissance aristotélicienne, dialectique hégélienne, matérialisme marxiste et christianisme hérétique sont pour Bloch des figures de ce nouveau qui emprunte toujours à l'ancien. En transformant les concepts reçus de ces traditions, Bloch arrive à réellement reposer une question ancienne à partir de ce qui se donne à comprendre de son point de vue. C'est particulièrement vrai de sa tentative de sauvegarde du matérialisme dialectique marxiste, ou plutôt on devrait parler de la transfiguration du matérialisme vulgaire vers une théorie contemporaine de la transformabilité. Il n'est pas le seul à tenter le sauvetage, il est en fait dans une posture marginale par rapport à l'école de Francfort. Il faut dire qu'après analyse on comprend pourquoi Adorno et Habermas voient Bloch comme un romantique pris d'ivresse. Le contraste entre la critique de la dialectique négative et la théorie finalement extrêmement positive de Bloch est frappant.

Pour Jonas, une philosophie de la vie radicalement nouvelle, et pourtant encore très heideggerienne, et une fiction théologique toute personnelle, et

pourtant inspirée des mouvements gnostiques anciens, sont les témoins de cet aller-retour constant et nécessaire entre innovation et tradition. Jonas est à la fois critique du nihilisme et défenseur d'une transcendance de lois éthiques pour mettre fin au vide de la liberté, il est critique de l'éthique kantienne préférant renvoyer l'éthique à un principe métaphysique qui exige qu'une humanité soi, il rejette l'utopie, mais propose un projet de société pour le futur. Il est donc autant critique et tourné vers le passé, notamment en ce qui concerne l'authenticité de la vie humaine, qu'il est tourné vers le futur et une volonté positive de le préserver.

D'une certaine manière donc le parcours de Bloch et Jonas les place en relation avec un questionnement séculaire qui préserve identiques plusieurs paramètres depuis les anciens. Mais ce même parcours les rattache aussi à leur époque propre. La voie ontologique est un projet contemporain de Bloch et Jonas, une idée marquante de Heidegger qui pose un réel défi à la pensée. De même, l'influence de la pensée religieuse revient pour ainsi dire, sous une forme éminemment problématique dans la pensée des héritiers des Lumières et, à l'époque du *Principe espérance* et du *Principe responsabilité*, Stauss fait remarquer l'importance de cette crise à ses contemporains. Mais c'est surtout le parcours personnel des auteurs qui les lie à leur époque.

Leur expérience d'une profonde crise de la pensée modèle leur pensée respective. Et cette expérience devient une passion, une volonté féroce de dompter et domestiquer les forces contraires à leurs projets. En ce sens, ce sont deux projets à la fois positifs et critiques. C'est-à-dire qu'ils sont à la fois tournés vers le futur et vers la tradition, exigence constitutive de la tâche qu'ils ont entreprise. Étrangement, si le projet critique est en très grande partie le même chez Bloch et chez Jonas, le projet positif d'un futur est complètement différent. En effet, Bloch et Jonas entretiennent un projet critique contre la modernité, contre le dualisme corps-esprit ou esprit-matière, contre le nihilisme et contre le rationalisme strict limitant la pensée. Mais pour ce qui est de leur projet pour le futur de l'humanité ils s'opposent l'un à l'autre. Quand Bloch cherche à obtenir de l'homme qu'il rêve, Jonas cherche à obtenir qu'il se maîtrise. C'est peut-être

l'aspect le plus intrigant de cette rencontre entre Bloch et Jonas : comment une révolte critique commune peut mener à une bataille fraternelle ensuite ?

Cette question s'éclaircit en partie à la lumière de ce que nous avons découvert avec les catégories d'ontologie de l'ouverture et d'ontologie de la fermeture : la similitude des critiques jonassiennes et blochiennes cache dès le départ une antinomie de perspective. L'ontologie de Bloch concerne l'Histoire et le sujet humain en tant que partie d'un développement historico-dialectique tandis que l'ontologie de Jonas concerne le sujet éthique individuel. Leur perception de la liberté, de la démocratie et de l'autoritarisme est grandement influencée par cette différence. Pour Bloch, l'utopie autoritaire n'empêche pas la liberté parce que, la société utopique est par définition libérée, c'est-à-dire émancipée du travail aliénant. Pour Jonas, il n'en est rien, c'est le sujet individuel qui est la mesure de la liberté, liberté qui d'ailleurs doit être autolimitée grâce à un principe responsabilité. De même, si les deux penseurs recourent à la pensée religieuse, l'un cherche à démythifier l'*ethos* d'espérance de la religion, l'autre cherche à rationaliser le récit de la transcendance divine et la relation entre Dieu et les hommes. Et c'est le fondement des ontologies de l'ouverture et de la fermeture qui produisent à leur tour des pensées politiques opposées.

Quoi qu'il en soit de l'origine de cette étrange proximité-opposition, il y a bien dans cette rencontre une opposition majeure et fondatrice. Cette différence entre les auteurs est évidente dès que l'on considère leurs philosophies à partir de l'enjeu de l'authenticité dans leur pensée respective. Pour Bloch l'authentique est à venir, ce qui implique un mouvement vers le futur, vers le nouveau, pour l'atteindre. Pour Jonas l'authentique *est*, et précisément c'est l'existence (le *Dasein*). C'est-à-dire que, dans les termes de Bloch, pour Jonas l'authentique est déjà, c'est ce qui est advenu, réalisé et fini : dans ce cas l'authentique est l'expérience humaine de sa mortalité, de la fragilité de la condition d'être métabolisant et de la liberté comme caractéristique proprement humaine. En conséquence, les enjeux du *Principe espérance* et du *Principe responsabilité* ne peuvent qu'être mutuellement exclusifs, pour l'un il faut atteindre l'authentique vie humaine par un mouvement utopique, pour l'autre il faut préserver la vie déjà

pleinement authentique. Et si tel est l'enjeu on comprend bien comment Bloch s'appuie sur l'espérance messianique, pourquoi Jonas préfère une heuristique fondée sur la peur que le Dieu en péril ne soit anéanti. Jonas utilise une image intéressante pour expliquer cette différence de perspective. Dans cette image, l'homme de Bloch serait toujours la larve aspirant au papillon mystérieux, l'homme de Jonas serait toujours dans l'instant présent en tant que crise, toujours papillon et jamais larve.

L'opposition est donc évidente dès qu'il est question de politique ou d'authenticité, mais elle vient directement des fondements ontologiques. Bloch comme Jonas ont travaillé contre le dualisme entre sujet et objet, contre l'opposition de l'homme à la nature, pour le lien entre Dieu et l'humanité dans des sens différents... Bloch lie homme et nature dans son ontologie et il tente de rendre à l'homme l'accès au mystère humain par delà et à travers la religion. Pour lui, c'est une manière d'ouvrir sur de nouvelles possibilités, sur l'idée d'une relation nouvelle avec la nature et la technique. Jonas pour sa part lie l'homme à la création, Dieu subsumé dans la nature. Et c'est pour renvoyer l'homme pris du vertige de la liberté à son origine. C'est pour clore les possibilités ouvertes par les excès des humains. Ces deux positions engagent à une radicalisation de l'utopisme et de l'antiutopisme, qui se manifeste notamment dans les positions de nos auteurs sur l'authenticité.

L'alternative entre utopisme et antiutopisme n'est donc plus ici une simple affaire politique. C'est aussi cela que penser et repenser le politique a signifié pour Ernst Bloch et Hans Jonas. Ils en sont venus à radicaliser leurs positions politiques en deux sens. Ils sont retournés aux sources de ces tendances et ils en ont fait des idées infiniment plus absolues, intransigeantes et volontaires. La manière dont Bloch et Jonas ont reformulé la question politique, comme un tout-pour-le-tout fondé sur l'Être, les pousse à radicaliser leurs réponses. Pour Bloch et Jonas, il y a un nouveau choix à faire, un choix qui sous-entend une dichotomie radicale entre deux visions du monde, un choix entre peur et espérance. C'est là une des choses que le débat entre Bloch et Jonas, leur proximité-opposition, fonde. Et à les écouter, aucune des deux options ne saurait souffrir un

compromis. Et pour cause, le compromis est soit une condamnation au malheur et à l'aliénation, soit l'arrêt de mort de l'humanité. Plus que cela chaque option, espérance ou responsabilité, prétend être justifiée de tous les écarts de conduite et de toutes les contradictions : liberté dans l'autoritarisme et préservation de la vie humaine en niant certains de ces traits fondamentaux par exemple.

Notre question de départ était « Qu'est-ce qu'a signifié penser et repenser le politique pour Bloch et Jonas ? ». Nous pouvons maintenant dire que, comme le souligne Lefort, c'est d'abord jouer entre la volonté d'une pensée réellement originale et nouvelle et l'écrasant poids d'une tradition. Bloch et Jonas se sont maintenus à la fois dans une posture critique et dans une volonté de fondation. La méthode qu'ils ont utilisée leur a permis de reformuler le questionnement politique, mais surtout de radicaliser les alternatives en faisant de l'utopie un enjeu ontologique ou métaphysique. Penser et repenser le politique, pour eux, c'est donc d'abord déterminer ce « pourquoi un politique ? ». La question n'est pas banale. Il s'agit de déterminer ce qui doit être l'enjeu du politique, sur quel principe on doit être intransigeant et à quoi on doit sacrifier tout ce qui est nécessaire. Dans la modernité occidentale, la liberté a certainement été un, sinon « le », grand principe directeur du politique. Mais au XX^e siècle, on peut difficilement en être si sûr. Bloch et Jonas discutent précisément de cela. Est-ce sage de poursuivre encore l'idéal de liberté des révolutions démocratiques et des mouvements socialistes des XVIII^e et XIX^e siècles ? Est-ce possible ou souhaitable de les abandonner pour un idéal plus froid de préservation ? Les réponses de Jonas et Bloch à ces questions ont laissé une profonde trace dans les courants philosophiques qui viennent après eux.

Chacun de leur côté, ils représentent la base solide de ces alternatives diamétralement opposées : espérance et ouverture infinies contre peur et fermeture urgente. Et ces alternatives coexistent tant bien que mal dans l'espace public. Rien n'est moins établi dans la pratique politique que le principe espérance et pourtant, en tant que modèle d'une philosophie radicalement utopique, il n'est jamais réellement oublié. Le « printemps arabe » est un bon exemple de la résurgence inattendue de cette volonté utopique de changement. Partout, parfois

à petite échelle, parfois au niveau mondial, des mouvements sociaux engagés dans une pratique et une pensée proprement utopiques apparaissent et agissent.

Le principe responsabilité quant à lui semble avoir pour allié une partie du mouvement écologiste, mais même promu par l'un des grands mouvements politiques de notre temps, la responsabilité éthique envers le futur est de toute évidence loin d'avoir convaincu l'ensemble des politiciens de renoncer à la richesse. Et pendant ce temps, certains événements font craindre que les prédictions de Jonas puissent bien se réaliser : catastrophe nucléaire au Japon, famine en Afrique, hausse vertigineuse des prix des aliments et cris d'alarme à propos du réchauffement climatique sont autant d'incitations à la responsabilité.

Ainsi, ni l'espérance ni la responsabilité ne peuvent être complètement ignorées, l'actualité suffit pour nous en convaincre. N'est-ce pas alors « utopique » de la part de Bloch et Jonas de penser que l'espérance seule ou la responsabilité seule puisse définir le futur politique de l'humanité ? Devenue ainsi radicales leurs positions ne se perdent-elles pas dans de nouvelles chimères ? Sans équivoque, le principe espérance est utopique, un plaidoyer pour l'utopie est toujours dans une certaine mesure un rêve en soi. Le principe responsabilité l'est aussi d'une certaine manière. C'est un projet de contrôle de la technique et de la science dans une dictature éclairée par une éthique transcendante. On reconnaît des éléments de la cité des philosophes-rois, de la cité du soleil de Campanella ou de l'alliance entre la technique et la société de Saint-Simon, pris entre technique triomphante et antiprogressisme, entre la volonté de préserver l'humanité et les sacrifices qu'il faut faire à cette intention. N'est-ce pas de rêver que de penser que l'utopie peu simplement être tranquillement mise de côté quand on sait, avec Bloch, combien c'est une pulsion fondamentale de l'humanité ? Sans doute, Bloch et Jonas partagent un optimisme ou une naïveté à cet égard. Et c'est un optimisme caractéristique de la tâche de penser et repenser le politique : tous deux entreprennent de penser le changement et donc ils croient qu'il est possible pour l'homme de prendre en main sa destinée, de changer radicalement son futur et de trouver une société adéquate. C'est cet optimisme qui les pousse à mener leurs théories à l'intransigeance ou la naïveté. C'est un

souci impérieux et fondamental, souci que le politique ne devienne jamais une vicissitude de la vie en société, une activité comptable et gestionnaire.

Une chose est sûre, le principe responsabilité et le principe espérance sont rassemblés autour de ce souci. Et c'est peut-être là où ils se rencontrent qu'ils sont à même de laisser un héritage réellement fécond. Ce mémoire avait pour objectif secondaire de faire apparaître la proximité de Bloch et Jonas. Je crois que c'est à partir de cette proximité, et avec une vision lucide de l'opposition radicale qu'elle engendre, qu'il devient possible de faire vivre l'héritage du *Principe espérance* et du *Principe responsabilité*. Arno Münster parle avec enthousiasme, et tout à fait à propos, de l'écosocialisme comme d'une manière de tirer profit de cet héritage combiné. Peut-être est-ce là une partie de la réponse.

Jonas fait peut-être une déduction de trop : certes, le politique doit aujourd'hui être dirigé avec le souci extrême de la survie de l'humanité, mais cela ne signifie en rien qu'il doive absolument abandonner tout projet d'un monde meilleur. Parce qu'il veut critiquer l'optimisme de Bloch, il manque de reconnaître ce qui l'unit fondamentalement à lui : le souci du futur, souci du prolétaire et du politicien-technicien, souci que le politique ne devienne jamais une platitude nécessaire qui fonctionnerait d'elle-même, par inertie, mais qu'il demeure finalement une préoccupation profondément humaniste où, heureusement, l'imagination du meilleur demeure prisonnière de l'expérience du pire et inversement ; où il est impossible au rêveur d'oublier les dangers de l'excès et où le pragmatique est sans cesse poursuivi par les fables d'un monde nouveau.

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRES CHOISIES D'ERNST BLOCH

Bloch. Ernst. 2008. *Avicenne et la gauche aristotélicienne*. Saint-Maurice : Éditions Premières pierres. 93 p.

_____. 1972. *La philosophie de la Renaissance*. Paris : Payot, 185 p.

_____. 1976 trad. (1954-1959). *Le principe espérance* (1er tome). Paris : Gallimard, 535 p.

_____. 1976 trad. (1954-1959). *Le principe espérance : Les épures d'un monde meilleur* (2e tome). Paris : Gallimard, 578 p.

_____. 1976 trad. (1954-1959). *Le principe espérance : Les images-souhaits de l'instant exaucé* (3e tome). Paris : Gallimard, 578 p.

_____. 1977. *Sujet-Objet éclaircissements sur Hegel*. Paris : Gallimard, 498 p.

_____. 1975. *Thomas Münzer; Théologie de la révolution*. Paris : Dix/Dix-huit, 314 p.

_____. 1978. *L'athéisme dans le christianisme*, Paris : Gallimard, 356 p.

SOURCES ET COMMENTAIRES D'ERNST BLOCH

Adorno. Theodore. 1984. « Traces de Bloch » . in *Notes sur la littérature*. Paris : Flammarion, p. 153-171.

Benjamin. Walter. 2001. « Philosophie de l'Histoire et politique » . In *Fragments*. Paris : Presses universitaires de France, p. 99-120.

Bouretz. Pierre. 2003. « Ernst Bloch (1885-1975) : Une herméneutique de l'attente » . Chap. in *Témoins du Futur; philosophie et messianisme*. p. 563-630. Paris : Gallimard.

Deuber-Mankowsky. Astrid. 2002. « Benjamin's 'Theological-Political Fragments as a Response to Ernst Bloch 'Spirit of Utopia' » . *Baeck Institute Yearbook*, vol. 47, no.1, p. 3-19.

Furlan. Pierre et. Al. (Ed.). 1986. *Ernst Bloch & György Lukacs un siècle après ; Actes du colloque Goethe Institut Paris 1985*. Paris : Actes du Sud. 299 p.

Furter. Pierre. 1966 (Jan-Juin). « Utopie et marxisme selon Ernst Bloch » . *Archives de sociologie des religions*, no.21, p. 13-21.

Gekle. Hanna et Jon Mark Mikkelsen. 1988. « The Wish and the Phenomenology of the Wish in The Principle of Hope » . *New German Critique*, No. 45, p. 55-80.

Habermas. Jürgen. 1987. « Un Schelling Marxiste » . Chap in *Profils philosophiques et politiques*, p. 193-216. Paris : Gallimard.

Hurbon. Laënnec. 1974. *Ernst Bloch : Utopie et espérance*. Paris : Éditions du Cerf, 145 p.

Hudson. 1983. « Ernst Bloch : "ideology" and postmodern social philosophy » . *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol.7 no.1-2, p. 131-145.

Münster. Arno. 1985. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris : Éditions Aubier, 224 p.

_____. 1989. *Ernst Bloch; Messianisme et Utopie*. Paris : Presses universitaires de France, 276 p.

Raulet. Gérard. 1982. *Humanisation de la nature. naturalisation de l'homme Ernst Bloch : ou Le projet d'une autre rationalité*. Paris : Éditions Klincksieck, 208 p.

OEUVRES CHOISIES DE HANS JONAS

Jonas. Hans. 2000. *Évolution et Liberté*. Paris : éditions Rivages. 260 p.

_____. 1994. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris : éditions Rivages, 68p.

_____. 1990 trad. (1979). *Le principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris : Éditions du Cerf, 470 p.

_____. 1984. « Ontological grounding of a political ethics : on the metaphysics of commitment of the futur man » . *Graduate faculty philosophy journal*, Vol.10, No.1, p. 47-86.

_____. 1998. *Pour une éthique du futur*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 115 p.

_____. 1981. « Reflections on technology. Progress and utopia » . *Social Research*, Vol.48, no.3, p. 411-455.

_____. 1977. « Responsibility today the etics of an endangered futur » . *Social Research*, vol.43, no.1, p. 77-97.

_____. 2005. *Souvenirs*. Paris : Payot & Rivages. 381 p.

_____. 1992. « The Burden and Blessing of Mortality » . *Hastings Center Report*, vol. 22, no. 1, pp. 34-40.

_____. 1968. *The Phenomenon of Life; Toward a Philosophical Biology*. New York : Dell Publishing. 303 p.

_____. 1974. « Technologie et responsabilité. Pour une nouvelle éthique » . *Esprit*, Vol.438, no.9, p. 163-184.

SOURCES ET COMMENTAIRES DE HANS JONAS

Bouretz. Pierre. 2003. « Hans Jonas (1903-1994) l'expérience de la pensée et la responsabilité envers le monde » . In *Témoins du Futur; philosophie et messianisme*. p. 775-856. Paris : Gallimard.

Dumas. A. 1974. « La réponse à Hans Jonas » . *Esprit*, Vol.438, no.9, p. 190-192.

Despré. Olivier et Danielle Lories. 2003. *Vie et liberté : Phénoménologie. nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris : Vrin. 219 p.

Heidegger. Martin. 1968. « Qu'est-ce que la métaphysique? » . in *Questions I*. Paris : Gallimard,310 p.

Hottois. Gilbert ed. et al. 1993. *Hans Jonas nature et responsabilité*. Paris : Éditions J. Vrin, 189 p.

Kant. Emmanuel. 1993. *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Paris : librairie générale française, 252 p.

Lories. Danielle et Olivier Depré. 2003. *Vie et liberté : phénoménologie. nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris : J. Vrin, 222 p.

Marienstras. R. 1974. « La réponse à Hans Jonas » . *Esprit*, Vol.438, no.9, p. 185-190.

Müller. Denis éd. et Simon. René éd. 1993. *Nature et descendance Hans Jonas et le principe responsabilité*. Genève : Éditions Labor et Fides,107 p.

Taminiaux. Jacques. 2002. « VII - Jonas; Les enjeux d'une lecture gnostique de Sein und Zeit » Chap. in. *Sillages phénoménologiques; Auditeurs et lecteurs de Heidegger*. p. 133-154. Paris : Éditions OUSIA.

OUVRAGES SUR L'UTOPIE

Abensour M. 2000. *Le Procès Des Maîtres Rêveurs ; Suivi De Pierre Leroux Et L'utopie. [et Lettre Au Docteur Deville]*. Arles : Editions Sulliver, p. 42.

_____. 2000. *L'utopie de Thomas Moore à Walter Benjamin*. Coll. « 10/vingt » . Paris : Éditions Sens & Tonka, 211 p.

_____. 2004. *La démocratie contre l'état; Marx et le moment machiavélien*. suivi de '*démocratie sauvage*' et '*principe anarchie*'. Paris : Éditions du Félin, 172 p.

Arendt. Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago : University of Chicago press, 332 p.

Buber. Martin. 1977. *Utopie et socialisme*. Paris : Éditions Albier-Montaigne, 260 p.

Castoriadis. Cornelius. 1996. *les carrefours du labyrinthe IV ; la montée de l'insignifiance*. Paris : Seuil, 240 p.

Geoghegan. Vincent. 2004. « Ideology and Utopia » *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, no. 2, p. 123-138.

Lefort. Claude. 1986. *Essais sur le politique (XIXe et XXe siècles)*. Paris : Seuil, 331 p.

Mannheim. Karl. 1954. *Ideology and utopia an introduction to the sociology of knowledge*. London : Routledge. 318 p.

Münster. Arno. 2011. *Principe espérance ou principe responsabilité ? Hans Jonas. Ernst Bloch. Günter Anders*. Paris : Éditions Le Bord de l'eau. 257 p.

Rancière. Jacques. 1990. *Aux Bords du politique*. Paris : Osiris. 112 p.

Ricoeur. Paul. 1997. *Idéologie et Utopie*. Paris : Éditions du Seuil. 410 p.

Riot-Sarcey. Michel (dir.). 2001. *L'utopie En Questions*. Saint-Denis. France : Presses universitaires de Vincennes, 256 p.

Sargent. Lyman Tower. Oct. 2008. « Ideology and utopia : Karl Mannheim and Paul Ricoeur » . *Journal of Political Ideologies*, vol. 13, no. 3., pp. 263-273.

OEUVRES RELATIVES AU CONTEXTE GÉNÉRAL DE LA PENSÉE DE BLOCH ET JONAS

Bouretz. Pierre. 2003. *Témoins du Futur; philosophie et messianisme*. Paris : Gallimard. 1249 p.

_____. 2008. *Les Lumières du Messianisme*. Paris : Hermann Éditeur. 158 p.

Castoriadis. Cornelius. 1978. « Valeur. égalité. justice. politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous » . *in Les Carrefours du Labyrinthe*. p. 249-316. Paris : Seuil.

Gordon. Peter Eli . 2007. « The Concept of the Apolitical : German Jewish Thought and Weimar Political Theology » . *Social Research*, vol. 74, no. 3, p. 855-878.

Habermas. Jürgen. 2006. *Théorie et pratique*. Paris : Payot, 522 p.

Heidegger. Martin. 1962. « Le mot de Nietzsche 'Dieu est Mort' » . Chap. in *Les chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 313 p.

_____. *Être et temps*. trad. de l'Allemand par Emmanuel Martineau. Édition numérique hors-commerce. [en ligne : [http : //www.philosophie-en-ligne.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=56](http://www.philosophie-en-ligne.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=56) : martin-heidegger-etre-et-temps-traduction-par-emmanuel-martineau&catid=34 : articles-de-philosophie&Itemid=86]

Horkeimer. Max. 1970. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard, 324 p.

Kant. Emmanuel. 1991. *Vers la paix perpétuelle que signifie s'orienter dans la pensée? : Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*. Paris : Flammarion, 206 p.

Preve. Constanzo et John P. Leavey. Jr. 1988. « Notes on the "Ontological Path" of Ernst Bloch and Georg Lukács : Philosophical Sublimation of a Historic Defeat or the "Reasonable" Refounding of Modern Revolutionary Thought? » . *New German Critique*, No. 45, p. 81-90.

Strauss. Léo. *Maïmonide*. 1988. Paris : Presses universitaires de France. 376 p.

_____. 1989. *La Renaissance du rationalisme politique classique*. Paris : Gallimard. 512 p.