

130.2

30182

0

x

De la página 100 a 245

Surter, Pierre

L'imagination creativa, la
violence et le changement
social; une interprétation.



301.24
F 992 im
V. 3

163359

F992im
v.3

EL COLEGIO DE MEXICO
 301.24/F992im/v.3


 3 905 0003344 0

Record: 1635
 301.24/F992im/v.3
 Furter
 L'imagination creatice, ...
 VIND 9
 39050003344

CLASI
 AUTOR
 TITUL
 COLOR
 REMES
 093
 OBSER

301.24/F992im/v.3 163359
 Furter,
 L'imagination creatice, ...
 TITULO
 FECHA

301.24/F992im/v.3 163359
 Furter,
 L'imagination creatice, ...



mtsc.

DS/legno/02/11/29

.../...



170/0.00 - 100 -
14/02/1963

lés, mais surtout dans ces images qui si souvent ont animé l'humanité au point que des hommes se sont lancés dans des aventures qu'ils n'avaient pas prévues.

Ainsi, par exemple, les mythes du Paradis perdu, dont on a montré l'importance dans les voyages, qui a permis la découverte du Brésil, La source de Jouvence, qui est à l'origine en partie de la découverte de la Floride, L'Eldorado, qui joua un rôle si grand dans l'exploration de la Colombie, du Venezuela et des Guyannes, ^{Dans} un mystérieux royaume du Prêtre Jean, qui a eu un si grand retentissement au point d'être à l'origine de l'aventure collective qui créa un climat favorable aux découvertes maritimes, comme on peut le noter dans ce personnage hautement significatif où le réalisme mercantile et la vision prophétique se mélangeaient étroitement; Christophe Colomb (PH, page 905).

Des mythes identiques ont motivé les Croisades qui servirent aussi bien les intérêts spirituels que matériels de l'Occident. Il est évident que dans ces cas, le mot mythe désigne une vision, qui loin d'être un succédané de la réalité, qui console l'homme de ce qu'il n'a pas, que l'homme se raconte pour cacher ou se cacher la réalité, est au contraire une représentation de quelque chose qui n'existe pas encore, mais qui pourrait exister si l'homme s'aventurait à sa recherche ou à sa construction.

S'il est vrai que l'on peut appeler mythe des histoires qui répètent l'Histoire afin de consolider le réel; afin d'empêcher que certains doutes surgissent; ici, au contraire, ces mythes, et nous verrons dans le prochain exposé qu'il s'agit en fait d'utopies, ouvrent des brèches, préparent l'histoire future, proposent ce qui était tenu à première vue pour impossible (VI, page 50).

.../...

Cette distinction entre les mythes conservateurs et progressistes indique qu'il ne suffit pas d'imaginer autre chose, encore est-il nécessaire que cette imagination soit orientée dans une direction juste.

Ainsi, les mythes traditionnels visent en général le passé, quelque chose qui se trouve à l'origine des temps et que nous devrions redécouvrir. Ils sont par conséquent non seulement conservateurs, mais régressifs.

Au contraire, les mythes que Bloch retient visent le futur, ils sont progressistes.

Nous retrouvons dans cette distinction celle que l'on peut faire entre l'imagination comme mode de pensée orientée, contrôlée, organisée, bref comme l'expression et forme d'une tendance d'une conscience anticipatrice intentionnelle, et la fantaisie qui serait le mode dégagé, libre et anarchique, simple pulsion d'une conscience mythologique. La première tend à créer des oeuvres imaginaires et à construire un imaginaire qui est une alternative à une réalité jugée insatisfaisante. L'autre, au contraire, nous aliène dans un ensemble d'images exotiques dans lesquelles nous essayons de trouver une compensation à une insatisfaction vague et diffuse.

Dans la ligne de la première, se trouvent la découverte, l'aventure, la prospection, l'innovation.

Dans la ligne de la seconde, la frustration, le ressentiment.

Dans les mythes progressistes, l'imagination comme forme d'une conscience anticipatrice, ne se caractérise pas seulement ~~comme~~ par ^{sa} finalité future, elle ~~insistent~~ ^{démontre} sur dans l'opposition d'un droit naturel et d'un droit rationnel

aussi: l'importance du pouvoir d'orientation qui justement se réorganise à la même époque.

Jusqu'à la Renaissance, comme Bloch l'a déjà noté, lorsqu'il discute la signification de l'alchimie, la contemplation du ciel et la considération du cours réguliers des astres, c'est-à-dire la science de l'astrologie, soumettaient le destin humain à une lecture aliénante d'un monde qui ignorait l'homme. En d'autres termes, le cours régulier des astres soumettait encore davantage l'homme à la nature. Or, avec le développement de la navigation et de l'orientation dans l'espace, la contemplation des astres qui opprimait la liberté humaine devient le point d'appui dont la constance permet justement de se lancer dans les plus audacieuses aventures sur l'infini des océans.

L'imagination ne s'exprime pas seulement par des mythes. Bloch lui attribue un rôle décisif dans le progrès du droit. ~~à travers l'histoire cherchant toujours davantage à s'identifier avec toutes les possibilités de l'humanité.~~
L'imagination, dans le droit, crée ~~les~~ les utopies sociales, dont Bloch retrace l'histoire, aussi bien dans (PH, page 558 et suivantes) ^{son principe d'espérance} comme dans son ébauche d'une Philosophie du Droit (NW, page 233 et suivantes). Elle crée une tension entre l'exigence absolue de bonheur, le pôle utopique, et la nécessité d'assurer à chaque homme un minimum de dignité, le pôle proprement juridique.

Bloch voit la naissance de cette tension dans la revendication stoïque d'une justice qui est placée par-delà la relativité des institutions, comme revendication d'une dignité personnelle contre la vision contingente et pragmatique des Cyniques. Cette tension augmente en particulier dans l'antinomie proposée par Saint-Augustin qui se systématisera dans l'opposition d'un droit naturel et d'un droit rationnel

jusqu'à s'épanouir avec l'avènement de la bourgeoisie révolutionnaire, que ce soit sous la forme américaine (modèle de révolution libérale), soit sous la forme française (modèle de révolution jacobine ou radicale), ^{dans} une complète rupture entre le bonheur réservé à l'individu et la nécessité d'un ordre public incarné dans un État absolu. Cette rupture trouvera chez Hegel et dans sa philosophie du droit sa plus profonde expression. Cette antinomie ne sera dépassée, selon Bloch, que par l'inversion révolutionnaire socialiste-marxiste qui, dans la solidarité humaine, fait dépendre le bonheur de sa réalisation par toute l'humanité.

Ainsi, l'utopie sociale, comme le mythe progressiste, prouve que l'imagination n'est pas seulement un moyen ~~de~~ fuir de la réalité, pour se tromper ou empêcher une conscience aigüe de la réalité, mais est une manière de juger un réel injuste, opprimant, fermé sur lui-même, afin de viser un monde plus juste (PG, page 36 à 37). L'imagination est la condition "sine qua non" pour que la conscience humaine n'ait pas seulement ^{pour} fonction d'adapter l'homme à une situation donnée, mais ^{la} qu'elle puisse être un facteur décisif de changement.

Jusqu'ici, nous avons vu le rôle de l'imagination comme mode de la conscience anticipatrice. Nous devons maintenant éclairer le rôle singulier de l'imaginaire, c'est-à-dire du monde créé par l'imagination. En effet, l'imagination n'est pas seulement un ressort qui permet à l'homme de sortir du quotidien et du "statu quo". L'imagination constitue par les oeuvres de création, un imaginaire. Cet imaginaire pourrait apparaître à première vue comme la cristallisation dans un produit fini et définitif de l'activité de l'imagination. Mais il nous semble que l'imaginaire est bien davantage. L'imagination n'indique pas seulement une orientation, des directions et des buts, elle est aussi une promesse de bonheur,

promesse qui nous atteint et nous émeut, justement par les -
oeuvres de l'imaginaire.

~~Cette distinction est~~ ~~particulièrement sensi-~~
~~ble dans~~ L'existence de l'imaginaire confirme à travers ⁴
une première ébauche encore irréelle (il serait très grave de
confondre l'imaginaire avec le réel) ~~un statut qui ne peut~~
~~avoir~~ l'existence d'une totalité nécessaire, afin que nous
puissions justement nous orienter.

~~Les Anciens~~ Comment serait-il possible de distinguer actuel-
lement les mythes régressifs des mythes progressifs, les uto-
pies conservatrices des utopies révolutionnaires sans se ré-
férer à cette totalité? Rétrospectivement? il est ~~en~~ effet
~~toujours~~ facile de discerner ce qui, dans les mythes, dans -
les utopies et dans les fictions, était jusqu'à un certain
point extravagant de ce qui était authentique. La polarisa-
tion progressiste de l'imagination n'est possible que ~~si~~ il
existe un but, ~~existant~~, tangible, à partir duquel nous pou-
vons nous orienter. Ce but, pour Bloch, ne peut être placé
dans un au-delà transcendant. ^{ce lui-ci} ~~est~~ il appartient à l'imaginaire, ~~qui~~
~~est~~ une création humaine ^{qui} représente "hic et nunc"
un absolu. L'imaginaire est une manière de rendre présent
ce Bien suprême que toutes les utopies concrètes visent. L'i
maginaire capte le Bien suprême par une représentation ac-
tuelle d'un but qui existe parce que nous le visons, mais qui
n'est pas encore pleinement réalisé. Ainsi, s'établit une
tension aussi bien dans l'imagination comme dans l'imaginaire
entre le moment négatif de refus de toute satisfaction au nom
d'une exigence absolue pressentie et un moment positif d'affir-
mation de son existence. ~~une des Anciens désignait par le re-~~
~~titre mort.~~ Par le jeu érotique, l'humanité inventa ~~des prod-~~
~~igieuses manières~~ La notion blochienne de beauté ^{comes po-d = la} ~~manifeste~~ et dia-
^{Bloch} lectique de l'espérance, quand ~~il~~ affirme qu'il existe la beau-
té dans chaque oeuvre d'art valable, mais que cette même exis-
tence nie toute ^{définitive} identification de la beauté avec une oeuvre

singulière ou avec un ensemble d'oeuvres particulières.

Cette dialectique ~~me semble~~ ^{est} particulièrement sensible dans le cas du désir sexuel, de l'imagination érotique et de l'imaginaire conquis dans l'amour. S'il est vrai que le désir sexuel, peut être plus que n'importe quel ~~autre~~ ^{autre} désir, nous ~~provoque~~ ^{provoque} aller hors de nous, vers une rencontre radicale et profonde avec autrui, ~~il est vrai qu'aucun~~ ^{ce} désir, pour profond qu'il soit, ne peut surmonter la discontinuité. Déjà les Anciens disaient "post coitum triste". L'ambiguïté du lien sexuel, en même temps don et possession, communication intense avec autrui et "post festum" de notre radicale solitude individuelle, a toujours été un problème si fascinant, si vital, qu'il a projeté l'Occident entier dans une quête infinie, dont le mythe de Don Juan est son expression extrême (PH, page 1.180 et suivantes).

Si ceci est vrai au niveau du désir sexuel, qui n'est pas seulement physiologique car déjà toute l'existence humaine s'y trouve mise en jeu, l'imagination ajoute déjà une nouvelle dimension, celle de l'érotique. Avec l'imagination érotique, le jeu sexuel discontinu peut se répéter à l'infini. Et c'est justement ce que Herbert Marcuse a longuement développé dans la deuxième partie de son travail sur "Eros et civilisation". Dans le jeu amoureux qui précède et continue le lien sexuel, l'érotique introduit déjà une distance entre la conscience et la sexualité qui permet à l'homme d'aller au-delà du moment fatal où le plaisir du coït se défait dans la redécouverte de la solitude individuelle, cette rupture de la communion intime que la sagesse des Anciens désignait par la petite mort. Par le jeu érotique, l'humanité inventa une prodigieuse manière de dilater l'instant de la satisfaction. L'érotique prétend transmuter, comme les alchimistes, le désir en sentiment, en transformant l'intensité instantanée en -

une permanence, aussi bien dans le souvenir que dans le projet de nouveaux plaisirs. Cependant, le temps ronge les sentiments, détruit les souvenirs. Pour échapper au temps destructeur, à l'oubli, il est nécessaire un dernier recours désespéré qui identifie la consommation de l'amour absolu avec la fin de la vie terrestre.

C'est ce qui s'exprime dans un autre mythe occidental, "la mort des amants". De Tristan jusqu'aux romantiques, l'érotique s'abolit, ~~mais~~^{et} abolit en même temps la mort par la mort volontaire. Ainsi l'amour absolu existe, mais il est impossible de le vivre sinon dans la mort.

Cette analyse doit être reprise à partir de l'imaginaire. La transmutation absolue et totale du sexuel et de l'érotique dans un bonheur complet est impossible parce que nous ne sommes pas encore à la fin des temps. Dans ce sens, la quête imaginative^{de} érotique est une quête vaine. Mais en même temps, n'existe-t-il pas une totalité que chaque rencontre amoureuse, heureuse et consommée vise et vit? La réconciliation totale dans une unité globale: "je ne suis plus moi-même, ni toi, toi-même, mais nous sommes nous"; cette réconciliation totale existe.

Cette réconciliation^{s'} exprime pour Bloch (PH, page 375 et suivantes) dans la constitution du couple dans laquelle nous essayons de vivre ensemble^{dans} le concret de la vie quotidienne, la promesse de cet imaginaire. Remarquons que ~~comme d'autres auteurs~~ pour Bloch cette réconciliation, cette manière de vivre une réconciliation dans le couple, ne signifie pas ~~seulement~~ une fermeture dans une unité ou une solitude à deux. Cette réconciliation doit être ~~entendue~~^{comprise}, comme Karl Marx le proposait déjà, ~~comme une image~~^{comme} des noces de l'homme avec la nature. Jacques Berque^{pe} dans sa Dépossession du Monde, lorsqu'

il commente certaines observations qu'il fit en Algérie au moment de l'indépendance, ^{note dans} ~~et sur~~ les dimensions totales d'une complète décolonisation, ~~présente~~ le parallélisme et la coïncidence d'une réconciliation érotique ~~et d'une réconciliation~~ de l'imaginaire et de la nature par une identification entre l'imaginaire et la redécouverte de la terre ~~et de la planète~~.

Interprétant ainsi ~~ces~~ ~~noces~~, Bloch pose un véritable défi. ~~Il~~ propose une aventure qui, bien sûr, ~~pourrait~~ être pleinement vécue et authentique, ne peut être réduite à l'institution sociale qu'est par excellence la famille. On ne peut réduire les noces à sa simple institutionnalisation dans la famille, ce qui reviendrait à diminuer la dimension utopique et pleine d'espérance en privilégiant une conception traditionnelle qui fait de la famille un refuge et un point d'arrivée de l'histoire d'une vie (PH, page 384).

Pour Bloch au contraire, les ~~noces~~ constituent un point de départ, avec tous les risques, y compris celui de l'échec. Ainsi, l'amour, cette réconciliation absolue, éclaire notre réalité quotidienne. La réconciliation visée fait que nous devons et nous pouvons tenter de réaliser déjà cette totalité dans un amour qui est possible.

Entre l'amour et les noces, il y aura par conséquent la même relation que nous imaginons entre la beauté et les oeuvres d'art. Sans l'amour, sans la beauté, les rencontres humaines entre l'homme et la femme, entre le spectateur et l'artiste, risqueraient de se dissoudre dans le relatif et l'absurde. Mais, sans l'utopie concrète des ~~noces~~, sans celle de la création d'oeuvres d'art qui participent du caractère précaire et contingent de notre existence, l'amour comme la beauté n'auraient aucun contenu, seraient des formes vides.

Ainsi, nous pouvons maintenant considérer l'inter

prétation que Bloch propose de l'oeuvre d'art. Il n'existe aucune oeuvre de Bloch qui soit spécifiquement consacrée au problème esthétique. Néanmoins, dans le Principe d'Espérance, deux passages importants sont entièrement consacrés à ce problème; d'un côté une réflexion sur l'art comme imprésentation (pages 242 - 250), d'autre part, l'analyse des relations entre l'oeuvre d'art et la totalité visée (pages 929-981).

Dans la perspective anthropologique que propose Bloch, l'aspect fragmentaire de cette esthétique blochienne est confirmé par la récente publication dans les Oeuvres Complètes d'un volume intitulé "Literarische Aufsätze". Cette intention fragmentaire peut sembler assez surprenante quand on pense à l'importance des discussions sur le réalisme, sur l'engagement de l'artiste, de la participation poétique dans la littérature révisionniste marxiste la plus récente. Il serait évidemment erroné de conclure de ces discrétions, au mépris de l'oeuvre d'art de la part de Bloch! Il suffit de nous souvenir de ce que nous avons déjà longuement vu dans notre premier exposé. Comme le propre style de réflexion de Bloch a été marqué par l'art musical, son oeuvre est imprégnée d'une ^{profonde et} immense culture. Jamais une oeuvre d'art n'est citée sans que son interprétation n'ajoute un point essentiel à la réflexion. Nous pouvons interpréter l'absence d'une esthétique systématique à partir de la conviction de Bloch que le problème de la création artistique n'est qu'un cas particulier de la problématique globale de la conscience anticipatrice. Pour Bloch, la création artistique n'a rien d'extraordinaire ou de singulier. Il ne ressent nullement la nécessité comme d'autres révisionnistes d'ajouter à la construction marxiste un nouvel appendice; ~~une nouvelle interprétation~~ qui considérerait l'activité artistique. Il n'est même pas nécessaire de consacrer une oeuvre spécifique pour connaître et déterminer quel est le rôle de l'artiste et de la création artistique. Lorsque Bloch valorise anthropologiquement, c'est-à-dire dans l'existence concrète et globale de l'homme

d'aujourd'hui, le rôle de l'imagination et de l'imaginaire, Ernst Bloch abolit la singularité de l'artiste. "montr~~e~~ que ce qui était tenu jusqu'ici comme valable pour quelques rares individus, les artistes ou "l'intelligentsia", ~~en réalité~~ caractérise et doit caractériser n'importe quel homme conscient de ses possibilités.

Dans la perspective anthropologique que propose Bloch, il n'y a pas de spécialistes de l'imagination. Le spécifique que Bloch nie à l'artiste, et par conséquent à l'intellectuel en général, cependant subsiste lorsqu'il s'agit de caractériser les oeuvres d'art, d'un ensemble des oeuvres ~~de~~ ~~art~~ que l'homme crée. L'artiste n'est pas ~~spécifique~~, ~~il est un~~ spécialiste; *mais il exerce une activité spécifique.*

La spéci~~ficité~~^{ficité} artistique ne provient donc pas d'un statut particulier de l'imaginaire et de l'imagination mais correspond à la nécessité de se diversifier. La conscience anticipatrice, fait universel, fondamental, valable - pour n'importe quel homme, se diversifie quand au lieu de se manifester dans les rêves éveillés par les mythes ou les utopies sociales, ^{elle} s'incarne dans les oeuvres d'art.

L'oeuvre d'art se distingue des autres créations de la conscience anticipatrice par son haut degré de concrétude, par le fait de se montrer, d'être présente de façon immanente et matérielle dans ce monde. Ainsi, ^{Bloch s'oppose à} ~~contre~~ toute une tradition qui voit dans les oeuvres d'art autant d'ouvertures vers un monde spirituel, ^{comme les véhicules} ~~des~~ ^{les} valeurs plus élevées de l'humanité; qui interprètent le monde imaginaire de manière esthétisante (qu'on pense à l'importance qu'a eu le symbolisme et le Parnasse comme forme de compensation pour la bourgeoisie). Bloch insiste sur la matérialité de l'oeuvre d'art. L'oeuvre d'art ~~est quelque chose qui~~ nous atteint directement par les sens; ~~qui~~ nous appelle; ~~qui~~ nous interpelle

~~Elle~~ capte et exige notre attention sensorielle et intellectuelle. La présence tangible de l'oeuvre d'art parmi nous, et surtout pour les autres, explique pourquoi Ernst Bloch ~~est~~ si attentif à toutes les manifestations artistiques qui nous atteignent à travers ~~sa~~ notre perception globale : la musique, la peinture, le théâtre, l'architecture sont beaucoup plus présents dans l'oeuvre et la réflexion de Bloch que la littérature pure.

~~histoire, qu'elle se transmette à travers toutes les interprétations qu'elle suscite.~~ Cette insistance sur la matérialité de l'oeuvre d'art conduit à deux séries de conséquences importantes. Premièrement, l'oeuvre d'art étant visible, tangible, présente matériellement, est susceptible d'être perçue et appréciée collectivement. Ce qui la distingue de la littérature, surtout dans ses formes contemporaines, qui s'apprécie solitairement, qui est un vice solitaire. D'autre part, selon Bloch, il est impossible de réduire une oeuvre d'art à une simple allégorie, c'est-à-dire ~~un simple véhicule~~ en fait un simple véhicule, d'un message, d'un témoignage, de quelque chose qui serait différent de ce qu'elle est elle-même. La matérialité de l'oeuvre d'art lui assure une permanence, une présence concrète qui nous empêche de considérer sa forme comme illusoire ou précaire afin de chercher par-delà l'oeuvre quelque chose qui lui serait plus essentiel. L'oeuvre d'art authentique, car il existe des oeuvres ^{fausses} ~~fausses~~ qui trompent, est essentiellement concrète, c'est-à-dire anti-illusoire. Sa catégorie fondamentale est le particulier, c'est-à-dire la concrétisation intense d'une oeuvre singulière d'une totalité visée. C'est pourquoi elle est toujours fragmentaire (PH, page 252) et symbolique (TII, page 144). Notons que ~~cette~~ l'importance donnée à l'aspect fragmentaire de l'oeuvre d'art pourrait à première vue rapprocher Ernst Bloch du jeune Lukàcs. En réalité, la position est bien différente. Alors que chez le jeune Lukàcs, le fragment ~~est~~ ^{existe} ~~est~~ il est l'unique possibilité pour concrétiser une totalité irrémédiablement absente, de là sa vision tragique ~~en procès~~ (PH, page 255).

de l'univers; chez Bloch, ce fragment est une promesse d'une totalisation possible. D'où l'absence totale d'intérêt pour le tragique. L'oeuvre d'art ne substitue pas la réalité, Elle ne remplace pas la réalité, encore que ce fragment particulier existe réellement dans le monde. L'oeuvre d'art est ajoutée au monde. D'autre part, cette existence concrète est si sensible que l'oeuvre d'art peut réunir un public, qu'elle a une histoire, qu'elle se transforme à travers toutes les interprétations que les hommes ~~en~~ donnent.

L'oeuvre d'art n'est pas seulement une présence ("Schein"); elle est aussi une présentation ("Vorschein"). Si elle n'était qu'une présence, si sa signification s'épuisait dans la contemplation de sa présence (ce qui d'ailleurs existe dans la conception aliénante ^{de l'}esthète ~~de l'oeuvre d'art~~), l'oeuvre d'art n'aurait aucune fonction libératrice et l'on ne pourrait comprendre sa relation avec la conscience anticipatrice.

Comme l'oeuvre d'art est la concrétisation fragmentaire d'une totalité captée partiellement, elle vise par conséquent quelque chose ~~qu'elle~~ représente et qui n'est pas encore totalement présent. Nous devons souligner que pour Bloch cette relation tendue entre le fragment concrétisé dans l'oeuvre et la totalité représentée parce qu'absente, n'implique nullement la vision tragique, comme nous l'avons déjà vu dans le cas de Lukàscy. Cette tension ne provient pas d'une situation irrémédiable dans laquelle l'homme tenterait désespérément ~~dépasser la~~ perte d'une totalité. Il n'y a jamais eu jusqu'ici, une totalité totalement réalisée car la propre totalité convergeante de toutes les espérances n'existe pas encore pleinement. La tension surgit parce que la condition humaine est limitée, mais ces limites ne sont pas des obstacles devant lesquels l'homme bute, mais des tremplins que ~~l'on~~ ^{il} doit utiliser afin de se dépasser et de s'inscrire dans une totalité qui, elle aussi, est en procès (PH, page 255).

Ce double aspect de l'oeuvre d'art comme présence matérielle et comme présentation d'une totalité explique sa fertilité et sa rénovation continuelle.

L'oeuvre d'art déchaîne tout un processus historique dans lequel s'accumulent les interprétations successives par lesquelles elle est sans cesse réinterprétée. Sa signification ne peut donc s'épuiser dans une vérité immédiate et réflexe d'une situation donnée. Pour viser une totalité, l'oeuvre d'art transcende et anticipe à sa manière la situation donnée. Etant liée à une situation concrète parce qu'elle a toujours une date et qu'elle fut toujours créée dans un lieu déterminé, l'oeuvre d'art doit être néanmoins réinterprétée dans chaque nouvelle situation que nous vivons. Ainsi, l'oeuvre crée une histoire.

La seconde caractéristique ^{importante} selon Bloch (PH, page 950), c'est que l'oeuvre d'art ne se ferme jamais sur elle-même, mais ouvre des perspectives. Ainsi l'oeuvre d'art ne peut être un simple reflet, car dans le réel actualisé nous ne pouvons discerner aucune tendance avec laquelle nous pourrions nous identifier ou que nous pourrions extraire afin d'en faire une oeuvre d'art.

L'oeuvre d'art ne se situe pas au milieu de la réalité qu'elle imiterait, qu'elle répèterait même critiquement; elle se situe à l'horizon de la réalité (PH, page 948). C'est à-dire à la limite des possibilités actuelles qui existent dans une société; en ce moment on ne sait pas encore si nous sommes dans la vérité ou dans l'illusion, en-deçà ~~du possible~~ ou par-delà le possible dans le mythique.

Ainsi, nous redécouvrons l'ambiguïté qui caractérise chaque tentative humaine qui ne se satisfait pas du sta

Ce n'est que
 tu quo. ~~Seulement~~, rétrospectivement, ^{que} nous pouvons discerner
~~ce qui~~ ce qui était réellement authentique et certain.
 Ainsi nous pouvons comprendre la formule de Bloch
 selon laquelle "l'oeuvre d'art est le laboratoire et la fête
 des possibles" (PH, page 249). Un laboratoire dans le sens qu'
 elle ouvre toujours de nouvelles perspectives sur la totali-
 té en devenir. L'oeuvre d'art en effet se caractérise par
 la possibilité d'expérimenter et de fabriquer le nouveau. On
 doit se garder néanmoins de l'illusion qu'~~ainsi elle~~ se trouve
 déjà dans le nouveau. Fête parce que ces expériences sont con-
 crètes, sont des témoignages complets encore que fragmentaires.
 Nous pouvons trouver en elle un appui. Nous y trouvons des -
 tremplins pour notre espérance. Chaque fois qu'une oeuvre naît,
 chaque fois que quelque chose de nouveau surgit, c'est une -
 fête pour l'humanité.

Cette double polarisation explique pourquoi l'oeuvre
 d'art est une création et ne peut simplement surgir d'une at-
 titude de destruction, de la satire gratuite. De la négation ne
 peut surgir une oeuvre. La négation doit se transmuter afin de
 devenir une oeuvre ou, plus exactement, le prétexte d'une -
 oeuvre. Mais il ne suffit pas non plus d'être simplement posi-
 tif et de chercher l'agréable pour créer une oeuvre d'art.

Ainsi, entre l'oeuvre d'art qui est particulière,
 fragmentaire, ouverte, et la beauté comme totalité visée, exis-
 te-t-il une tension pour laquelle l'oeuvre d'art promet la -
 beauté, mais dans laquelle, à son tour, la beauté démystifie
 toute identification définitive et précipitée de sa richesse
 avec une oeuvre d'art singulière ou même avec un ensemble -
 d'oeuvres. ~~La beauté existe, elle se manifeste par une ten-
 sion entre le bon et l'agréable.~~

Malgré la richesse des interprétations possibles,

l'oeuvre d'art n'échappe pas aux limites de toute création humaine. Encore que l'oeuvre d'art puisse vivre plus longuement que son créateur, pour autant qu'il y aient des hommes pour la reconnaître, elle demeure précaire. C'est pourquoi l'homme ~~non plus~~ ne peut se satisfaire totalement avec sa création. Il n'est pas possible de vivre esthétiquement ou seulement par les oeuvres d'art. L'oeuvre d'art par sa matérialité peut nous tromper, évidemment, en nous donnant l'impression d'une autonomie illusoire (PH, page 252). Or, ~~la~~ transformation d'un monde à travers l'art seul est une illusion parce que c'est une construction artificielle en marge du monde réelle. Ce serait alors qu'une fuite et non un changement du monde. L'oeuvre d'art à elle seule ne peut pas substituer le monde. Elle indique, elle suggère, elle persuade, à l'homme, au spectateur, à l'auditeur, que ce monde dans lequel il vit peut être transformé à l'image du modèle qu'~~est~~ l'oeuvre d'art.

Par conséquent, il est nécessaire de définir l'usage humain de l'oeuvre d'art.

Ce qui ne se réalise pas ~~seulement~~ par un saut, - par exemple par un effort dans lequel nous sortirions du monde imaginaire pour un monde réel, ce qui reviendrait à abolir l'oeuvre d'art. La conception de Bloch nous paraît justement intéressante dans la mesure ~~dans laquelle~~ ^{où} il distingue le problème esthétique du problème de la création et par l'importance qu'il donne au problème de l'usage de l'oeuvre d'art.

Plus importante que la définition de ce qu'est la création artistique, de ce qu'est l'oeuvre d'art, est la définition de son usage. De là ~~son~~ ^{de Bloch} intérêt ~~si moderne~~ pour la relation qu'entretient l'oeuvre d'art et le spectateur, le public, le lecteur.

Alors qu'au XIXème siècle, le problème esthétique

s'est limité à l'étude de la relation entre le créateur et sa création; aujourd'hui, ~~en effet,~~ nous concevons l'esthétique d'une façon plus vaste, en nous préoccupant aussi de ~~reconnaitre~~ comment va être interprétée une oeuvre d'art.

L'usage humain de l'oeuvre d'art peut être compris de deux manières fort différentes, encore que complémentaires.

Nous distinguons donc la conception sociologique et la conception critique de l'usage humain de l'oeuvre d'art.

La première, la **sociologique**, reconnaît que l'existence concrète d'une oeuvre d'art dans une société a des répercussions très profondes sur la qualité des relations humaines, sur la compréhension qu'une société a d'elle-même, sur la manière par laquelle une société consomme les produits de la conscience anticipatrice. Il est évident que cette perspective sociologique se distingue, et jusqu'à un certain point s'oppose à une conception plus étroite que nous pourrions qualifier de "sociologisme" qui prétend expliquer la création artistique ^{ou de} réduisant l'activité artistique à l'activité idéologique. Ernst Bloch, dès sa première oeuvre (GU, pages 56 et suivantes) a refusé à jamais ce type d'explication qui n'est ^{qu'une} ~~simple~~ réduction ~~abusive~~ qui ignore la spécificité de l'oeuvre d'art. Dans l'interprétation sociologique de l'usage humain de l'oeuvre d'art, il ne s'agit nullement d'expliquer sociologiquement la création artistique, mais d'analyser certains problèmes proprement sociologiques qui surgissent lorsqu'on **analyse** la répercussion d'une oeuvre d'art dans une société. Soulever ces questions nous paraît non seulement utile mais nécessaire afin que nous sentions combien l'oeuvre d'art n'est pas la réalité et que les oeuvres de la conscience anticipatrice ne sont nullement identiques aux oeuvres du monde de la praxis. Lorsqu'on ignore cette différence, on tombe facilement dans une confusion esthétisante qui croit à la trans

formation symbolique et qui s'en satisfait, alors que le rôle de l'homme est d'aller par-delà cette transformation symbolique jusqu'à une transformation réelle.

Justement, la réflexion ^(sociologique) sur l'usage humain de l'oeuvre d'art intervient afin d'orienter notre praxis pour que sans abolir l'imaginaire, nous soyons capables de le dépasser en l'intégrant dans la transformation concrète et globale du réel. C'est cette dimension sociologique qui nous permettra de prendre conscience qu'il ne suffit pas de créer des oeuvres, mais qu'il est encore nécessaire de créer les conditions minimales pour que ces oeuvres soient comprises, soient entendues et vues, soient enfin assumées et intégrées.

^{C'est pourquoi:} Alors, ce que nous avons appelé "l'usage humain de l'oeuvre d'art" nous conduit à un problème fondamental de notre société que ~~est ce qu'on a appelé~~ parfois la démocratisation de la culture ^{et aujourd'hui} le développement culturel.

Il est évident que ces problèmes, l'artiste peut les ignorer, encore que dans une conception large de son rôle social, il doit lui aussi se préoccuper de cette nouvelle dimension. Par contre, ces problèmes doivent être soulevés et résolus dans une organisation ^{globale} de la société, non seulement de la part du politicien, mais surtout du planificateur, de l'animateur culturel, de l'éducateur.

Nous avons ^{distingué} ~~une~~ une autre manière de penser l'usage humain de l'oeuvre d'art: ~~Cette autre manière serait la critique.~~ C'est-à-dire l'effort pour interpréter en profondeur et avec exactitude la signification pleine et actuelle d'une oeuvre d'art.

Ici aussi, la contribution du XXème siècle est décisive. ^{Jusqu'ici} ~~dans la mesure où~~ cette attitude ~~qui~~ traditionnellement

.../...
était réservée à quelques spécialistes qui se situaient a priori hors de l'oeuvre, face à ~~l'oeuvre~~^{elle}, dans une attitude de ~~critique~~^{de} juge et qui par conséquent parlaient sur l'oeuvre d'art, à travers une activité que l'on peut considérer comme proprement parasitaire. Cette critique aujourd'hui est assurée non seulement par tous les consommateurs d'oeuvres d'art mais par les propres artistes. Le problème de la critique n'est plus une spécialité réservée à quelques élus qui estiment qu'ils sont les seuls à comprendre une oeuvre d'art, mais se généralise et permet à chacun de participer à l'interprétation des oeuvres du passé comme du présent.

Lorsque les artistes modernes, et surtout contemporains, ont introduit le probable dans l'oeuvre d'art^{en} la transformant en un fragment d'une totalité ~~dynamique~~ en processus, en faisant d'elle une oeuvre toujours ouverte, ~~les artistes~~^{ils} ~~aujourd'hui~~ ont introduit une dimension dynamique qui oblige aussi bien l'interprète que le public à prendre ^{une} part directe au processus ^{même} de création.

Ainsi, nous en arrivons à dépasser la traditionnelle dichotomie entre "apprécier" une oeuvre d'art et "l'interpréter"; entre le goût et la critique; entre une perception essentiellement affective et une réflexion interprétative ~~dans~~^{par} une nouvelle ~~est~~^{est} attitude globale qui exige beaucoup de nous. Dans ce sens, on peut dire que les oeuvres modernes, que l'art contemporain, sont plus difficiles, c'est-à-dire plus exigeantes. En effet, elles exigent plus d'attention, de participation active et responsable de chacun de nous. Mais grâce à ce développement, l'oeuvre d'art contemporaine perd chaque fois davantage son aura mystifiante, son aspect illusionniste et quasi magique ~~afin de~~^{et} devient un des instruments les plus efficaces de la libération totale de l'homme.

~~Ainsi, il est vrai que~~ L'oeuvre d'art est devenue

.../...

essentiellement subversive. Elle ne s'adresse plus à un public, elle existe contre et avec lui. Ici, nous pouvons citer de nouveau Oswald de Andrade, cette fois-ci non comme essayiste et idéologue, mais comme poète. En effet, la récente ré-édition de ses Poésies réunies, magnifiquement préfacée par son éditeur, Haroldo de Campos, démontre le processus de radicalisation qu'il a parcouru grâce à une réflexion toujours plus rigoureuse sur le langage poétique. C'est une preuve, s'il est nécessaire de la donner, de la possibilité d'une oeuvre d'art à travers de l'ironie, de l'inversion des valeurs traditionnelles, par l'usage de l'image-choc, etc... de créer chez le lecteur une attitude critique qui le pousse à voir avec la plus grande objectivité la réalité; ~~à~~ à ^{viser} transformer le monde actuel présent ^{comme} un projet; ~~Enfin~~ se situer, c'est-à-dire se définir en fonction de cette nouvelle manière de ^{conce-}voir le réel.

Ces deux manières de considérer l'usage de l'oeuvre d'art ne s'excluent nullement, mais se conjuguent dans une tension fertile. Et c'est justement pourquoi l'interprétation critique ne peut plus être aujourd'hui une activité de spécialistes, mais doit être aussi exigée du consommateur. C'est - pourquoi l'usage social de l'oeuvre d'art est un problème universel que chacun de nous doit résoudre. Pour que cela soit possible, il faut encore que chaque homme ait les possibilités réelles, ait été formé et soit en condition de participer réellement de ces activités. Ce qui implique que la société soit réorganisée, économiquement et socialement, afin que chaque homme jouisse du temps, de la formation, et des occasions nécessaires pour être disponible.

L'engagement personnel et individualiste de l'artiste est fort utile mais ne sert à rien quand il s'agit de résoudre le problème social de ^{l'usage de} l'oeuvre d'art. La fonction - spécifique de l'artiste est de fabriquer des oeuvres d'art -

qui réellement désaliènent, qui démasquent, qui subvertissent les fausses visions que nous avons jusqu'ici et que nous continuerons à avoir de la réalité. ~~de~~ **Gertes**

~~Mais de même~~ l'organisation sociale de la consommation de l'oeuvre d'art, de son usage ne peut résoudre ipso facto le problème de la création et il serait absurde et naïf que l'Etat se contentât de dicter des normes et des critères critiques. L'organisation sociale influence et règle la consommation mais elle ne peut que conditionner la critique et l'interprétation. Cette tension est peut-être plus particulièrement sensible dans le cas de la littérature, car plus que toute autre art la littérature utilise un ~~matériau~~ matériau la langue, dans laquelle la dimension sociale existe en tension permanente avec la dimension subversive de l'expression personnelle.

Nous allons peut être insister davantage sur cette tension propre à la littérature ^{puisque} car, ce cas singulier n'est peut être pas suffisamment mis en valeur dans l'oeuvre de Bloch, essentiellement consacrée aux autres formes d'expression artistique.

Quand nous avons analysé la signification des désirs, nous avons déjà noté l'importance du langage, non seulement pour la communication avec autrui, mais surtout pour notre propre compréhension ^(de la signification) de nos désirs et de nos aspirations

Dans l'apprentissage de sa langue maternelle, l'homme apprend à s'interpréter à travers les concepts fondamentaux qui dominant dans une société à un moment de son développement. Ceci est particulièrement sensible dans une civilisation orale où la littérature racontée, chantée, interprétée, en particulier lors d'évènements ^{singuliers} ~~particuliers~~ et des fêtes, maintient l'individu sous la pression d'une tradition qui donne à

chaque acte quotidien son interprétation unique. Bien sûr, cela n'empêche pas d'assimiler à travers une expérience continue des éléments nouveaux qui, cependant, ne feront que confirmer l'apport traditionnel. Ce contrôle traditionnel est d'autant plus rigoureux que dans la littérature orale, l'autre est toujours présent et exerce une ^{censure constante} ~~contrôle rigoureux~~ en fonction de ce que la société à ce moment considère comme étant traditionnellement certain. Ainsi, l'autre comme interlocuteur, comme public, comme participant, empêche que l'interprétation personnelle aille au-delà de certaines limites et s'individualise.

Avec l'apparition, et surtout la divulgation de l'écriture, l'individu peut déjà acquérir une certaine autonomie. L'autre n'est plus directement présent. Dans la lecture, il est même possible d'oublier qu'il existe un auteur. La lecture n'est plus un acte collectif et par conséquent l'interprétation du texte lu est beaucoup plus personnelle et individualisée. Enfin, l'auteur n'est plus soumis directement au contrôle d'un public immédiatement présent et qui le censurerait au nom d'une tradition pré-fixée. Il est vrai que nous ne devons pas avoir non plus une vision idéaliste de la liberté introduite par la diffusion de l'écriture. Après tout, quand nous alphabétisons, sommes-nous certains que les récents alphabétisés soient réellement capables d'interpréter un texte? ont-ils réellement acquis l'habitude d'une lecture critique? Les travaux qui se réalisent actuellement en France, grâce au groupe de Robert Escarpit de l'Université de Bordeaux, sur l'usage de la lecture, c'est-à-dire sur la consommation de la littérature, de l'Université de Strasbourg, par R. Käes sur les habitudes de lecture des ouvriers français et également par R. Hogart en Angleterre, montrent l'inexistence d'un public de lecteurs dans le milieu ouvrier. Ces résultats impressionnants doivent nous garder d'extrapoler pour l'ensemble de la société industrielle certains faits évidents de démocrati

sation relative de la culture, ^{De même} nous ne devons pas sous-estimer le contrôle rigoureux qu'exerce l'école, et en particulier l'usage correct, c'est-à-dire scolaire de la langue maternelle qu'elle enseigne très tôt à l'ensemble de la population infantile. Néanmoins, malgré ces doutes, nous pouvons admettre que la société moderne se caractérise par la possibilité toujours plus grande pour l'individu de se manifester, de s'exprimer, c'est-à-dire de dépasser un usage adaptatif du langage et de la langue maternelle, par une affirmation linguistique toujours plus originale et individualisée.

~~Ainsi,~~ Nous redécouvrons à un niveau plus vaste ce que nous avions déjà noté dans le cas particulier de l'oeuvre d'art contemporaine: La dimension dynamique est toujours plus ouverte de l'oeuvre d'art et du texte écrit en général.

~~Ainsi,~~ La littérature d'aujourd'hui, aussi bien au niveau de la création artistique qu'à celui de son usage quotidien, se caractérise par un étonnant effort de transformation de texte de fétiche qu'il était dans un instrument de désaliénation du lecteur. Par conséquent, le lecteur, pour isolé qu'il soit dans sa lecture, pour ^{éloigné} ~~aussi loin~~ qu'il soit de l'autre, se découvre provoqué jusque dans cet acte si intime qu'est la lecture silencieuse, et se découvre dans cette activité, au sein même de son intimité comme participant ~~en gage~~.

Justement, un jeune critique brésilien, S. Uchoa Leite, dans un essai, extrêmement dense, La participation ^(du mot) ~~thème~~ poétique, a pu suggérer des pistes extrêmement fertiles pour l'interprétation de la littérature contemporaine brésilienne. Uchoa Leite montre comment jusqu'à une époque récente, la littérature brésilienne, et en particulier la poésie, a abusé de l'image poétique, en confondant une certaine sentimentalité et la projection de préjugés personnels avec la dénonciation et la

protestation sociales. Ce qui donna une littérature "sociale", une poésie soi-disant engagée, qui se caractérisait surtout par le mélodrame, ou, même, par des attitudes mystiques.

Uchoa Leite qui est un aussi bon poète que critique pénétrant, oppose à cette littérature vaine une littérature qui s'est engagée politiquement au niveau du langage poétique et de son usage ~~de sa codification~~. Par exemple, par la satire qui détruit tout sentimentalisme, ~~soit~~ par l'objectivité réflexive ou même subversive ^(de sa décodification) qui s'oppose à la ritualisation par le langage.

La poésie contemporaine ^{brazilienne} réussit à nous transmettre une conscience conflictive de la réalité ~~ou même, comme~~ dans le cas de l'admirable João Cabral de Melo Neto, un réalisme critique et constructif qui redécouvre la structure fondamentale de la réalité. ^{Notons que} Leite signale le cas singulier d'un poète, ^{Laurêncio de Melo} ~~Lorono de Moe~~, qui a conduit la subversion littéraire jusqu'à ses dernières conséquences: le silence littéraire dans l'abolition même de la littérature.

Par ce long cheminement à travers les activités humaines, nous avons voulu montrer comment le principe d'espérance, par la conscience anticipatrice, anime les comportements les plus élémentaires et les plus intimes de l'homme. Ainsi, la perception du réel trouve sa corrélation directe dans la manière d'interpréter l'existence humaine. De même que le réel nous apparaît toujours en mouvement, tendant vers quelque chose qui n'est pas encore totalement et massivement présent, ainsi la conscience anticipatrice révèle, à tous les niveaux, l'homme comme un être intentionnel et de tendances.

A la racine de ce double mouvement, se trouve la catégorie du possible. La matière comme l'homme, la nature comme la société, selon Bloch, tendent pour ce qui n'est pas encore -

par les possibles qui s'y développent. Remarquons que cette catégorie du possible n'est pas une catégorie générale et absolue que l'on poserait dans l'abstraction. Elle se dévoile selon les niveaux de la réflexion et c'est pourquo Ernst Bloch distingue quatre moments ^{de} l'interprétation du possible.

Cette interprétation se trouve en particulier exposée par Bloch dans le XVIIIème chapitre du Principe d'Espérance (PH, pages 258 à 287), *que nous allons commenter.*

Il existe tout d'abord un possible purement formel "das formal Mögliche" (PH, pages 258-259). C'est le possible de l'optimisme qui ignore consciemment ou non, les obstacles et croit a priori dans la possibilité d'un progrès linéaire. En réalité il survole le réel, éliminant dans une ^{ou} quasi illusion optique tout relief, tout obstacle, toute impossibilité. De là l'absence complète de profondeur et d'esprit critique qui caractérise l'optimisme. Rien à première vue ne semble s'opposer à une vision très large, d'autant plus ample qu'elle est vide. C'est aussi le possible qui apparaît dans la frénésie du plaisir intense que nous pouvons par exemple expérimenter dans le jeu libre de nos possibilités physiques. Que ce soit dans les jeux ; que ce soit dans les moments d'exaltation où l'enthousiasme nous projette hors de nous et où nous ne voyons ni n'imaginons aucune raison d'échec, ~~se déploie ce possible~~. C'est normalement à ce possible-là que se réfèrent ceux qui critiquent l'espérance pensant qu'elle n'est qu'un optimisme ^{et} la réduisant à un vague utopisme.

Bloch dépasse rapidement ce possible, car pour lui il ne peut conduire qu'à une vision (et non à une interprétation) abstraite, irresponsable, idéaliste, dans le sens strict du concept.

A un niveau déjà plus profond parce que lié à une analyse personnelle de l'existence humaine, surgit le probable "das sach^{lich-}haft^{lich-} Objektiv Mögliche" (PH, pages 259-264). Le probable ne dépend plus d'une vision légère du monde, quel que chose qui pourrait s'illustrer par l'image de la légèreté du danseur ~~mais~~. Le probable apparaît quand l'homme a déjà une conscience anticipatrice de sa réalité. C'est dans ce possible que s'enracine l'imagination comme prévision et, de façon encore plus générale, la possibilité que l'homme a de soulever de nouveaux problèmes, d'imaginer de nouvelles solutions et par là de développer sa maîtrise du réel. Sans la possibilité de prendre conscience de l'existence du probable, il n'y aurait pas de moteur pour la recherche, pour l'espoir, pour la quête d'un plus grand bonheur. Cependant, et justement parce que le probable est si lié aux activités humaines, il demeure fragmentaire et partiel. Il s'exprime presque toujours par une possibilité après l'autre, dans une discontinuité à travers laquelle l'homme se conquiert, sans jamais arriver à la conscience pleine d'une totalité en mouvement. C'est dans le probable que l'homme se découvre comme un être dynamique, ce qui s'exprimait déjà dans le vieux mythe de Prométhée, mais d'une façon encore crispée et dense. Le probable ne peut aller au-delà d'un fantastique pari contre l'absurde et le non-sens.

C'est pourquoi il est nécessaire de passer à un autre niveau, en abandonnant la subjectivité du probable, pour atteindre le possible objectif "das sachhaft^{mass} objektge^{mass} Mögliche" (PH, pages 264 à 271). Reprenant la tradition de la gauche aristotélicienne (AL, pages 29 et suivantes), Bloch recherche maintenant un possible objectif ~~ant~~ologique, qu'il découvre dans le dynamisme propre à la matière et qui s'exprime par le virtuel, par la puissance, qui semble animer chaque chose. Mais, cette objectivité est conquise aux dépens de la subjectivité. A ce troisième niveau, l'activité humaine participe d'un mouvement qui lui pré-existe, qui lui est en quelque

sorte extérieure. A ce niveau, l'intelligence humaine ne fait que refléter le dynamisme d'une "natura naturans", transformant l'homme en une véritable caisse de résonance de quelque chose qui après tout existe hors de lui et pourrait même exister sans lui. Il serait difficile à l'homme dans cette perspective-là d'échapper à une réduction de son existence, à n'être que le simple objet d'une matière dynamique. Ainsi, si au ~~premier~~ ^{deuxième} niveau, nous avons conquis un probable comme source d'imagination, de l'activité créatrice, et pour finir de la liberté humaine, ce probable se manifestait dans ses dernières conséquences comme hautement négatif. C'est un non radical qui institue l'individu sans lui donner néanmoins les conditions d'une action directe et transformatrice sur le réel concret. N'oublions pas, comme nous l'avons vu à maintes reprises, que toujours la conscience anticipatrice nous est apparue comme la manifestation d'une exigence, d'une promesse qui devait encore être concrétisée. Si, au troisième niveau nous avons conquis un possible comme pouvoir réel de transformation du monde, nous l'avons découvert ^{en} un dissolvant, l'affirmation personnelle dans une série de comportements naturels où la conscience tend à la limite à disparaître. Si le dynamisme du probable se systématisait dans l'idéalisme, subversif peut-être, mais inefficace, le dynamisme d'un possible objectif s'achève souvent dans l'esprit totalitaire, efficace et inhumain. Bloch pense pouvoir dépasser cette antinomie en introduisant un quatrième niveau, le possible dialectique - qui serait la définition du propre principe d'espérance: "das objektiv-real Mögliche" (PH, pages 271 et suivantes).

Le possible ne peut être expliqué par le seul optimisme à Cette possible dialectique nous permettrait enfin de comprendre la relation nécessaire entre l'activité humaine et le dynamisme de la matière. Cette relation implique que sans la matière, il n'y a pas de sol pour l'anticipation réelle; mais sans l'anticipation réelle, la matière resterait sans -

horizon (PH, pages 273 à 274). Nous ne pouvons pas par conséquent, même scientifiquement, constater le dynamisme existant dans la matière. Nous devons encore explorer les possibles qui en elle existent et les orientent. Le dynamisme de la matière est aveugle. Pour que son évolution devienne un développement, pour que son parcours naturel devienne un cheminement vers la vérité, il est encore nécessaire qu'il existe un but, une finalité, que seul l'homme, parce qu'il a une conscience anticipatrice du "sumum bonum" peut proposer. Mais la prévision et la perspective resteraient sans forme et sans contenu si le cheminement n'était pas déjà inscrit dans la matière. C'est grâce à la matière que l'espérance de simple direction devient cheminement et orientation. Ainsi "le devenir est capté sans être cependant bloqué" (PS). Le processus historique va être réinterprété dans les utopies (VII, pages 84). La tendance aveugle (le "wohin"?) va se transmuter dans une orientation (le "wozu?"). La transformation du réel sera possible parce que le réel changeait déjà; mais l'intervention humaine est nécessaire pour que ce développement de changements indéfinis devienne un développement infini. Le hasard, expression mythique de ce pouvoir aveugle de la matière changée devient l'aléatoire, c'est-à-dire un possible contrôlé par un probable orienté par le projet humain.

Ainsi, Ernst Bloch pense rester fidèle à Marx en maintenant pleinement les deux exigences du "dia mat", la dialectique et le matérialisme (PH, page 237).

Le possible ne peut être expliqué par le seul optimisme à moins de rester à la superficie des choses. Il ne peut être compris par la seule découverte du probable qui reste - subjectif et partiel. Il apparaît si peu comme le simple mouvement de la matière car il serait alors proprement insensé. Le possible n'apparaît totalement que dans une interprétation

dialectique et matérialiste de la réalité parce que l'homme bien qu'il soit conditionné par la matière néanmoins possède la capacité par la prise de conscience de réinterpréter ~~son~~ ce déterminisme. Il est le seul être capable de prendre conscience de la réalité comme imperfection, aussi bien de la réalité globale comme de sa réalité individuelle. Il peut reconnaître simultanément la réalité comme la relativité du déterminisme (PS, page 225). Dans la conscience anticipatrice, la réalité surgit comme quelque chose qui déjà existe et comme quelque chose qui existe sous la forme du "ne pas encore". Le déterminisme se manifeste dans la contingence et l'historicité, mais ^{son} ~~le~~ dépassement se découvre dans le fondement ontologique de la conscience anticipatrice qui est l'affirmation de l'être comme "n'étant pas encore" "

Ce problème particulier ^{fait} ~~à été~~ l'objet d'une série d'analyses aux environs de 1960 qui ont été systématisées et réunies dans un texte particulièrement dense, intitulé "Problèmes philosophiques fondamentaux, contribution à l'anthologie du "n'étant pas encore" (PG). Dans ce travail, Bloch va creuser (PG, page 13) de manière à passer du niveau le plus superficiel au niveau le plus profond, afin d'atteindre le fondement même sur lequel s'appuie le principe d'espérance.

Dans un premier abordage, Bloch rappelle que le principe d'espérance ne peut être simplement déduit du mouvement du réel car ce mouvement n'a pas encore une conscience de soi et par conséquent ne sait pas vers quoi il tend. Mais, à cette constatation de l'absence de sens du naturel, il faut ajouter que l'incarnation de l'espérance est difficile (PG, page 80). Sans cesse le principe d'espérance doit dépasser les échecs et les obstacles. L'espérance se réalise par des tentatives toujours risquées qui exigent un engagement continu. Ceci, à la suite de la résistance qu'oppose l'inertie de

la matière.

C'est dans ces oppositions, au niveau de la praxis quotidienne que le principe d'espérance se découvre immédiatement lié au "ne pas encore". Dans un approfondissement plus critique, c'est la propre notion d'obstacle qui va souffrir une reformulation: Dans son cheminement, l'espérance ne rencontre pas seulement des obstacles qui devraient être dépassés ou éliminés par le pouvoir négatif et libérateur de la conscience anticipatrice. Mais, elle découvre des oppositions. Ceci est particulièrement ^{sensible} ~~clair~~ quand nous pensons non seulement en termes strictement matérialistes mais dans une perspective globale qui inclut non seulement des obstacles, c'est-à-dire l'inertie de la matière, l'indifférence de la nature, mais l'opposition humaine, l'inertie de la matière sociale. Le contraste introduit par l'autre et qui peut aller jusqu'à l'opposition est ~~intéressant et~~ important car il n'est pas quelque chose que d'on doit éliminer mais quelque chose que nous devons changer, que ce soit par l'argumentation dans le dialogue ou parfois par la violence.

Ainsi, l'obstacle, dans cette nouvelle perspective, n'est plus la simple manifestation d'une inertie, ^{mais} ~~mais~~ devient un véritable tremplin grâce auquel l'espérance non seulement pourra s'affirmer de façon plus ferme, mais encore se trouvera enrichie de la contribution d'autrui. Les obstacles deviendront de véritables provocations qui non seulement éveillent la réaction de l'espérance, mais l'enrichissent. Pour cela, il est nécessaire qu'autrui n'apparaisse pas seulement comme un ennemi à liquider, c'est-à-dire un simple obstacle, mais qu'il soit un adversaire avec qui l'on doit compter pour réellement atteindre à l'affirmation pleine qui sera celle de toute l'humanité. Nous devons prendre garde ~~en particulier~~ que dans une vision totalitaire et anti-dialectique qui s'exprime en particulier dans certains comportements pathologiques

comme la schizophrénie, nous sommes justement tentés de réduire d'adversaire à l'ennemi. Nous^le cristallisons; nous en faisons un objet; nous le transformons en une chose à manipuler, et ~~surtout~~ à détruire. C'est pourquoi il me semble juste de parler d'un humanisme blochien dans la mesure où Bloch est convaincu qu'autrui, s'il le peut et le veut, ce qui implique par conséquent la reconnaissance de la liberté de l'adversaire de participer ou non, doit aussi entrer dans le processus d'affirmation qui ne peut jamais être ~~par conséquent~~ le fait d'un homme seul, même d'un homme de génie. On ~~ne peut~~ réaliser l'humanité ni contre les hommes, ni sans les hommes, mais avec eux.

C'est pourquoi Bloch estime que nous sommes enfin devenus capables de réaliser ~~enfin~~ la troisième promesse utopique de la Révolution française, la Fraternité.

Cependant, nous sommes arrivés à un point limite de l'analyse pénétrante de Bloch car par-delà l'obstacle, par-delà l'opposition surgit l'échec. Or l'échec exprime violemment non seulement ~~par~~ la rupture du contact avec autrui, que ce soit au niveau pathologique du schizophrène, ou que ce soit au niveau des relations interhumaines dans la lutte ou l'exclusion, mais, plus profondément encore ~~par~~ l'existence de la mort. Bloch n'a jamais essayé d'échapper au défi absolu que propose l'existence de la mort à l'espérance. ~~Du moins, il~~ ^{estime} ~~Bloch pense~~ qu'il est possible de dépasser même cet échec en le révélant comme la fin du commencement de l'espérance et non comme son achèvement dans le néant des illusions, défaite du pessimisme tragique. La mort de l'autre (commençons par autrui ce qui est plus facile à interpréter) est une provocation radicale pour que je sorte de mon indifférence et assume ma part de responsabilité qu'autrui ne peut plus assumer. Dans ce sens, remarquons-le, le sacrifice prend un sens terrible. C'est le dernier recours, l'ultime geste que l'homme peut faire pour obliger autrui à se définir et agir. Et quant à ^{notre} propre

mort, là nous arrivons réellement à un moment zéro au point nul devant lequel peut-être nous ne pouvons que nous taire. Mais pour Bloch, même cet événement qui apparaît absolument né gatif, qui exprime semble-t-il la radicalisation de l'échec, peut justement être le point d'où jaillit l'espérance la plus profonde.

Il est intéressant de noter que cet aspect négatif de l'espérance, lors
 En effet, l'espérance n'est pas seulement une vertu individuelle, elle anime et elle doit animer toute l'humanité. ~~en~~ Par conséquent, je peux dépasser ma propre mort, cette éventualité qui pèse sur chacun de ~~mes~~ actes, par la vie des autres. Il est vrai que cette interprétation de la mort est choquante à première vue, surtout pour une tradition occidentale, en particulier une tradition chrétienne qui insiste sur la foi dans la résurrection personnelle et individuelle de chacun de nous. Mais, après tout, l'espérance chrétienne ne surgit-elle pas aus si de la conviction de l'existence d'une communauté des saints qui s'exprime par la permanence de l'Eglise par-delà la mort? Peut-être devons-nous, en particulier si nous sommes chrétiens, accepter la critique radicale de Bloch qui atteint l'individualisme dans son dernier réduit, la foi dans la survivance person nelle.

Ainsi, les obstacles, les oppositions, les échecs et la mort ne nous indiquent nullement que l'affirmation d'espérance est illusoire, mais deviennent les épreuves nécessaires pour que justement cette espérance devienne authentique et s'affirme par-delà l'illusion et la consolation (PG, pages 21 et suivantes). Comme nous l'avons vu déjà à propos de la faim, l'homme n'espère pas parce qu'il aspire ingénument à autre chose ou parce qu'il aurait le souvenir mélancolique d'une plénitude antérieure, il espère parce que ~~justement~~ il se découvre ~~garant~~ ~~il se découvre~~ imparfait. Espérer n'est pas échapper à sa condition ni en avant, ni en arrière. C'est se sentir provoquer maintenant jusque dans sa partie la plus intime de son existence par la situation ac-

.../...
 tuelle. Ainsi, l'espérance est réellement et profondément négative. Elle est un non que nous opposons à une situation ou à des situations inacceptables; que nous nifions cependant parce que nous avons la certitude, grâce à la conscience anticipatrice, de pouvoir ^{les} changer ~~ces situations~~.

Il est intéressant de noter que cet aspect négatif de l'espérance, lorsque nous plongeons au plus profond de la conscience de l'échec et de la mort, peut conduire au nihilisme, comme ce fut le cas pour Martin Heidegger par exemple (PH, page 1.360). L'espérance blochienne n'ignore certes pas, ^{dans} son désir de comprendre la condition humaine avec toutes ses contradictions et toutes ses ambiguïtés, ~~cette~~ l'expérience de l'angoisse et de ^{la} peur qui jamais ne pourra être niée a priori, à moins de se contenter de la vision à vol d'oiseau de l'optimisme. Mais alors, ^(que le nihiliste) à partir de cette expérience du désespoir, parce qu'il estime que le temps humain, le temps qui est donné à l'homme, s'achèvera fatalement dans le néant et dans l'absurde d'une répétition ^{insensée} ~~sans~~ ^{blochienne} ~~car~~ aboutissent ^à forcément à la mort, l'espérance découvre dans ce moment zéro un moment de décision qui constitue justement le principe de son activité.

Alors que le nihiliste conclut du non au néant, ^{Bloch} l'espérance passe du néant au "ne pas encore" (PG, pages 25 et suivantes). La conscience de l'imperfection humaine ne persuade nullement Bloch de l'existence du néant ou du mal radical. ~~mais~~ C'est une provocation radicale pour que nous arrivions à la conclusion que la réalité pleine n'est pas encore ce qu'elle devrait être. L'échec et aussi peu la mort ne détruisent ^{pas} l'espérance; elles détruisent certes, et elles doivent le faire, l'optimisme et toutes ses illusions. "L'échec placé dans une perspective authentique constitue l'espérance" (VI, page 213).

~~C'est alors que~~ Nous pouvons comprendre pourquoi à travers la conscience anticipatrice le principe d'espérance dépasse le moment décisif du choix et s'ouvre sur un "totum" des

espérances humaines qui doit être réalisé.

Comme nous l'avons déjà vu, la prise de conscience ~~n'est pas une prise formelle, de pure~~ disponibilité, mais elle est toujours la prise de conscience de quelque chose à faire.

Le possible n'est pas seulement formel. Il surgit et se manifeste à travers des possibilités concrètes qui nous obligent à agir et à nous engager concrètement. Ainsi, la conscience anticipatrice nous ouvre sur de nouveaux fronts de lutte, ~~nous levant,~~ "nous entraînant au front de l'activité humaine" (PG, page 18).

Comme Bloch le formule de façon éclatante; "la conscience du ne pas encore est la représentation psychique du présent dans un monde et dans un temps ~~et~~, qui nous conduit au front de l'univers. La conscience du ne pas encore se concrétise dans la formule du n' être pas encore ^{et} tel qu'il nous est présent, est une anticipation concrète, un vrai volcan de productivité qui ~~se~~ répand ses laves" (PH, page 143) .

Ainsi, le ne pas encore se réalise dans un perpétuel dépassement sans que rien ne puisse l'achever.)

L'homme comme Moïse, croit, marche vers la Terre promise qui existe, qu'il a déjà vue, mais qu'il n'a pas encore atteinte (PH, page 1450). Ainsi, l'homme authentique, c'est-à-dire qui "a quelque chose du saint" (GU, pages 362 et suivantes)^{se} transforme avec le monde sans jamais imaginer que sa tâche soit achevée. La plénitude humaine n'atteint pas ^{son} le point maximum dans un équilibre qui serait la consommation dans la satisfaction mais dans la multiplicité et dans la fertilité infinie de nouvelles possibilités toujours renouvelées. L'espérance s'affirme dans une "santification" qui ne connaît aucune limite, ni pour nous, ni pour les autres. C'est la totale affirmation humaine de toutes ses possibilités, l'infini développement d'une affirmation toujours plus pleine, néanmoins qui s'affirme dans les limites de notre condition.

Nous avons ainsi essayé de montrer comment Bloch

voit le principe d'espérance animer le monde, principe qui a été considéré d'un point de vue global, c'est-à-dire qui inclut aussi bien l'homme que ses oeuvres, comme la propre nature. Que ce soit au niveau anthropologique, c'est-à-dire de la vie quotidienne; au niveau de l'imaginaire, dans les différentes manifestations de la conscience anticipatrice ou au niveau épistémologique, par l'analyse des différentes valeurs que l'on peut donner à la catégorie du possible; enfin au niveau ontologique, le ne pas encore à tous les niveaux de la réalité apparaît comme le moteur de la dialectique.

Mais, nous pourrions objecter que cette interprétation globale de la réalité pour généreuse et exaltante qu'elle soit, est encore fort loin de changer le réel.

Le principe d'espérance n'est-il pas pour finir une "docta spes"? Et n'est pas encore une "spes militans".

Le monde nous apparaît certes comme un "laboratorium salutatis" mais il n'est pas encore cette société, et cette société où pour finir nous vivons, et que nous devons transformer.

Bloch ~~pour finir~~ ne céderait-il pas à la tentation d'une vision humaniste qui oublie la tâche concrète d'incarner, de réaliser l'humanité grâce à des tours de passe-passe idéalistes, tombant ^{édant} ainsi dans l'erreur que L. Althusser a dénoncée avec justice?

Bloch n'ignore certes pas ces difficultés et il nous semble très significatif que dans le Principe d'espérance, après avoir creusé jusqu'aux racines du possible (pages 258 et suivantes) et avant de terminer provisoirement cette partie analytique (pages 334 et suivantes), il inclut une interprétation décisive des Onze thèses sur Feuerbach de Karl Marx (pages 288 à 334). C'est dans ce commentaire qu'il va systématiser la transformation du monde. Ce qui était jusqu'ici un espoir existentiel devient la réalisation d'une espérance concrète. Ce qui était probable et possible devient une exigence concrète de transformation réelle. Cette transformation est révolutionnaire et réelle parce qu'elle est historique. Elle a même une date: avril 1.845, et elle a un auteur: Karl Marx, et des conséquences très précises: la Révolution bolchévique et la Révolution Cubaine comme aurores d'une révolution

qui devrait conquérir le monde entier.)

Ce changement est par conséquent réel et décisif, car Marx avec ses thèses a préparé une méthode qui permet de modeler le monde de façon à ce qu'il devienne la demeure de l'homme (PH, page 334).

De la transformation totale de l'homme qui s'exprimait dans les oeuvres de jeunesse, et en particulier par la valeur qu'il attribuait à la sanctification (GU, pages 321 et suivantes), Bloch, devenant marxiste, découvre la nécessité d'une révolution collective et totale, ~~mais~~ Cette révolution sera - aussi permanente parce que Bloch ne va pas simplement appliquer une méthode qui ^{serait} ~~est~~ déjà élaborée. Son commentaire sur les onze thèses de Feuerbach l'indique clairement. C'est une réinterprétation qui se manifeste immédiatement par une nouvelle ordonnance en quatre groupes, ^{de l'ordre} ~~différente des thèses~~ du texte original de - Karl Marx.

Dans le premier groupe nous avons successivement les thèses V I et III (PH, 295 et suivantes) par lesquelles Karl Marx dépasse les contradictions de l'épistémologie traditionnelle, en particulier les antinomies de la perception et de l'action, de la contemplation et de l'activisme. Connaître le monde n'est pas rompre avec le réel, ^{ce} n'est pas s'éloigner du réel ou cheminer - dans l'abstraction, ~~mais~~ C'est au contraire s'engager dans une activité nécessaire dans un travail concret dans lequel et par lequel l'objet sera appréhendé et transformé par le sujet pour être réellement connu. Mais pour que cela puisse se réaliser, il est encore nécessaire que le travail comme praxis soit reconnu dans sa signification authentique par-delà les aliénations que le régime de travail, ^{comme} ~~que~~ par exemple ^(dans le système) le capitalisme, impose.

► Le dépassement de l'épistémologie traditionnelle ne peut être réalisé sans qu'il y ait une transformation concrète des conditions économiques, sociales et culturelles, de façon à ce que chaque homme soit en condition de prendre et d'assumer sa part dans la constante et oscillante relation entre le sujet

et l'objet, qui s'appelle le travail (PH, page 298). La dernière thèse, la XIIème (PH, pages 314 et suivantes) que Bloch va inter-

préter de Les thèses IV, VI, VII, IX et X (PH, pages 301 et suivantes) forment un second groupe à travers lequel se définit une interprétation anthropologique et historique qui permettra de forger une humanité. L'humanité ~~par conséquent~~ ne se définit plus selon un humanisme qui, forcément, reste abstrait, ni n'apparaît comme une aspiration mystique ou apocalyptique qui prévoit l'humanité dans un au-delà indéterminé, mais Elle est la conséquence d'une révolution. Cette condition définit le matérialisme authentique, c'est-à-dire la nécessité d'un lien entre la nécessité historique et l'exigence dialectique. Sinon il n'y aurait aucune libération, mais seulement promesse de liberté. Or, ce lien a cette singularité d'exiger une décision de l'humanité pour se libérer. La révolution ne peut être la conséquence d'un simple mouvement spontané car le dynamisme naturel, selon Bloch, n'a pas de direction et est aveugle. C'est pour quoi il faut constituer un mouvement qui réalise cette révolution, et justement, c'est la constitution d'un prolétariat qui fait la révolution. La vérité. En effet, rappelle Bloch, selon La révolution ainsi justifiée n'est possible et dépassera une simple aspiration latente lorsqu'en elle la théorie et la praxis pourront se conjuguer. Bloch tend à démontrer cette affirmation à partir des thèses II et VIII (PH, pages 310 et suivantes). Cette conjonction doit être comprise à partir de la relation entre l'utopie et la matière dans laquelle l'utopie indique de manière absolue et concrète le but à être atteint, mais où la matière est l'expression de la nécessité que rencontre l'utopie de s'appuyer sur la matière pour que l'espérance annoncée devienne militante (TI, page 111).

Ainsi, pour la première fois dans le monde, estime Bloch, le marxisme permet que l'éthique devienne ^{vérité pratique} incarnation pour toute l'humanité (PH, page 318). Plus personne ne peut ^{échapper} fuir à cette exigence, sinon en se niant soi-même.

Dans le dernier groupe enfin, nous avons la dernière thèse, la XIème (PH, pages 319 et suivantes) que Bloch va interpréter de manière audacieuse, dépassant ~~le propre~~ Karl Marx. Nous nous souvenons que dans cette thèse, Karl Marx annonçait le dépassement définitif de la philosophie en faveur d'une praxis révolutionnaire. Ce qui généralement a été interprété comme l'abolition de toute activité théorique et par l'engagement ~~réflexif~~ des philosophes dans la transformation du monde, en particulier dans la société. Ou, dit d'une façon plus schématique, la XIème thèse sur Feuerbach annonce le dépassement de la philosophie par les sciences sociales entendues comme la concrétisation actuelle de la pensée dialectique. Encore que Bloch reconnaisse que ~~sur~~ ce ~~point~~, moment crucial, ~~est~~ ("Wende punkt") (SE, pages 409 et suivantes) pour la philosophie de se séculariser (PH, page 1.615) et par le philosophe de descendre dans la rue, l'oblige à reconsidérer totalement l'activité philosophique ~~il~~ⁿ estime nullement que la philosophie comme activité doive être abolie. L'activité philosophique continue à être nécessaire pour déterminer dans le processus dialectique la participation exacte de l'homme à la vérité. En effet, rappelle Bloch, selon le propre Karl Marx, une idée n'est pas vraie parce qu'elle est utile, ce qui reviendrait à tomber dans le relativisme du pragmatisme, mais elle est utile dans la mesure où elle est vraie (PH, page 322). ^{que grâce à l'activité philosophique} Ce n'est ~~qu'ainsi~~ que peut se maintenir dans le marxisme l'exigence de vérité que Bloch considère fondamentale pour donner ~~un contenu et~~ un sens à l'humanité que le marxisme construit. Ainsi, le marxisme se développe, dans un mouvement d'infinie création, mais à l'intérieur d'une totalisation prévue. L'infini, comme l'avait prévu Hegel, est la dimension que l'homme donne à sa finitude et non une ~~inspiration~~ inspiration indéterminée qui ne peut que conduire à la révolution apparente du totalitarisme.

~~Bien que~~ Sur ce point, Bloch s'éloigne aussi bien du radicalisme sociologique d'un J. Habermas par exemple, qui

estime que l'interprétation blochienne n'est qu'une spéculation matérialiste afin de sauver l'autonomie de la philosophie; ~~que de~~
 d'Herbert Marcuse qui estime qu'après Hegel, réinterprété par Marx, il n'existe plus d'autres possibilités pour une réflexion philosophique ~~qu'une critique négative~~ ^{qu'une critique négative} au sein des sciences sociales. ~~pour~~ ^{Pour} Bloch l'activité philosophique maintient et continue à éclairer le monde.

L'existence d'un principe d'espérance implique la tension entre ce qui est et ce qui n'est pas encore, ce qui permet l'anticipation, la réflexion et une activité planifiée à travers des projets concrets.

Dans notre exposé précédent, nous avons vu quels étaient, selon Bloch, aux différents niveaux de la réalité, les fondements de cette conscience anticipatrice.

Maintenant, nous devons analyser les conditions qui permettent à cette conscience anticipatrice d'une part de se structurer de façon à n'être pas seulement l'expression d'un processus ou d'un élan, mais aussi d'être la force qui puisse être transmise et entendue rationnellement; d'autre part, de montrer comment la conscience anticipatrice peut être facteur décisif de transformations concrètes et historiques de la réalité.

Cette double exigence de vérité au niveau de la théorie et de l'efficacité au niveau de la praxis, a obligé Bloch à reconsidérer le jugement définitif de Karl Marx qui liquidait toute philosophie, et à dépasser le dilemme marxiste par une interprétation encore plus radicale; ~~se désengageant~~ par la sécularisation de la philosophie. Ernst Bloch a réussi ce tour de force - par la redécouverte et la revalorisation critique de la pensée utopique. C'est parce que l'homme construit des utopies, et non seulement parce qu'il les imagine, qu'il est capable de juger l'immédiat, ^{soit} en se référant au passé par le souvenir, par le rappel d'un âge d'or par exemple; ~~par rapport~~ au futur, par l'attente d'un paradis promis; ~~soit surtout~~, par un optimisme ni

I I I

LES FONCTIONS DE L'UTOPIE

L'existence d'un principe d'espérance implique la tension entre ce qui est et ce qui n'est pas encore, ce qui permet l'anticipation, la réflexion et une activité planifiée à travers des projets concrets.

Dans notre exposé précédent, nous avons vu quels étaient, selon Bloch, aux différents niveaux de la réalité, les fondements de cette conscience anticipatrice.

Maintenant, nous devons analyser les conditions qui permettent à cette conscience anticipatrice d'une part de se structurer de façon à n'être pas seulement l'expression d'un processus ou d'un élan, mais ~~afin~~ d'être ^{une} la forme qui puisse être transmise et entendue rationnellement; d'autre part, de ~~de-~~ montrer comment la conscience anticipatrice peut être facteur décisif de transformations concrètes et historiques de la réalité.

Cette double exigence de vérité au niveau de la théorie et ~~de~~ d'efficacité au niveau de la praxis, a obligé Bloch à reconsidérer le jugement définitif de Karl Marx qui liquidait toute philosophie, et à dépasser le dilemme marxiste par une interprétation encore plus radicale: ~~se désigne par~~ la sécularisation de la philosophie. Ernst Bloch a réussi ce tour de force - par la redécouverte et la revalorisation critique de la pensée utopique. C'est parce que l'homme construit des utopies, et non seulement parce qu'il les imagine, qu'il est capable de juger l'immédiat. ^{Que ce} soit en se référant au passé par le souvenir, par le rappel d'un âge d'or par exemple; ~~par rapport~~ au futur, par l'attente d'un paradis promis; ^{que ce soit} ~~mais~~ (surtout), par un optimisme mi

litant qui transforme le présent. Cette conception singulière de l'utopie est développée dans la quatrième partie du Principe d'espérance (PH, p. 523 à 1.088), partie centrale de la construction de l'oeuvre et significativement intitulée "Construction: Ebauche d'un monde meilleur".

L'importance qui est donnée à la pensée utopique ne facilite certainement pas l'interprétation de l'oeuvre de Bloch. Une fois encore, Bloch se situe avec audace par-delà ou même "contre les interprétations traditionnelles. Tout d'abord, il s'oppose à toute l'orthodoxie marxiste qui, invoquant ~~les~~ ^{hevrte} Frederick Engels, a toujours vu dans l'utopique la marque infamante de l'idéalisme, ~~mais il se choque~~ aussi avec le sens "commun qui, dans une vision cynique et sceptique de la réalité, a fait du mot utopique un ^qolibet qui ridiculise tout effort pour aller au-delà du statu quo. Enfin, il s'oppose à une interprétation sociologique qui attribue aux utopies un rôle historique mais ^{aujourd'hui} ~~certainement~~ dépassé par le développement aussi bien de la société comme de son interprétation, dans ~~social.~~ L'opposition, que Bloch va donc rencontrer, sera aussi bien politique, éthique que méthodologique. Ce qui nous oblige, avant d'analyser sa position, à faire un rapide bilan de l'étude actuelle des utopies de façon à déterminer avec exactitude la valeur de sa contribution, un des problèmes les plus délicats de la sociologie contemporaine de la connaissance.

Nous le ferons en utilisant les travaux qui nous paraissent "les plus propres à caractériser les positions actuelles.

Commençons tout d'abord par l'incroyable dévalorisation du concept "utopie" et de ses dérivés dans le langage courant qui est en particulier sensible dans les visions pessimistes du monde, si fréquentes dans cet après-guerre occidental. Cela paraît si évident que même une brillante intelligence -

comme celle de E.M. Cioran, ^{tient} considère l'utopie ^{pour} comme "le produit d'une métaphysique de la fraude". Il considère l'utopie comme ~~un~~ genre, les utopistes comme personnes, et la littérature utopique en général comme simplistes et ridicules.]

Il est vrai que la production utopiste se caractérise presque toujours par des détails surprenants et inopportuns; par une ten-dance à réduire la complexité de la réalité ^à un schéma parfois fort simple. C'est pourquoi de nombreuses oeuvres utopiques sont considérées comme faisant partie des oeuvres fantastiques, ou sont ^{tenues} caractérisées, pour le moins, ^{pour} des productions baroques de l'esprit humain. Aucune oeuvre utopique n'^{autant} souffert de ce mépris ~~comme~~ ^{que} celle de Fourier (qui est enfin réinterprétée aujourd'hui) et qui fut jusqu'ici réduite au rôle discutable de précurseur de ~~du~~ surréalisme. Mais dans l'attitude de E.M. Cioran, se cache autre chose. ^{se cache} en réalité un mépris impatient pour ces témoignages de la volonté de l'homme de croire dans la possibilité de créer un monde meilleur. Et E.M. Cioran, dans une attitude typiquement néo-fasciste ridiculise l'adversaire, le réduisant par ailleurs à des détails expressifs sans pour autant dé-gager l'essentiel. Nous pourrions lui rétorquer l'affirmation brutale de Paul Tillich, "comme l'utopie participe de la vérité, il en découle que nier l'utopie est un artifice périlleux, car nier cyniquement l'utopie ne signifie pas encore conquérir la vérité que l'utopie recèle". Cette affirmation, qui peut apparaître abstraite ~~néanmoins~~, est l'hypothèse centrale d'une étude de K. Keniston sur le déclin de l'utopie à propos de l'aliénation de la jeunesse dans la société américaine. Selon ce savant, la société américaine connaît aujourd'hui une véritable ^{im}ersion des mythes positifs qui serait ~~liée~~ liée à une dissociation de l'imagination qui dévalorise et dévitalise le pouvoir réflexif et conduit justement au cynisme et au désespoir. Ainsi, l'intuition de Tillich se trouve confirmée par les résultats d'une recherche scientifique.]

Mais, Non seulement le néo-fascisme ridiculise l'utopie, mais l'utopie connaît un ennemi infiniment plus dangereux parce que

diffus. En effet, la formidable expansion et le dynamisme impressionnant de "la grande société", en particulier aux Etats-Unis, semble avoir réduit par son propre succès l'importance de la pensée utopique.

David Riesman, dans un article déjà ancien où il ^{note} fait quelques observations sur les plans de communautés ^{urbaines} et l'utopie, essaie d'expliquer ce mépris pour la pensée utopique. ~~on~~ montre comment l'idéologie de "l'américan way of life" forgée par le capitalisme au tournant de ce siècle et que le "new deal" a ^{intégrée} sans le désirer, a miné et vidé de contenu l'enthousiasme utopique du siècle passé encore vivant chez les pionniers de la nouvelle frontière, laissant un climat général d'apathie et de cynisme. David Riesman voit un prolongement direct de ce climat dans le relativisme caractéristique des milieux universitaires américains en général et de la sociologie en particulier. Nous pourrions d'ailleurs nous demander jusqu'à un certain point si le processus de radicalisation qui aujourd'hui s'accroît dans les milieux d'étudiants et qui commence à atteindre certains groupes de professeurs n'est pas le dernier recours ^{de désespoir} dans une situation où justement la pensée utopique a été vidée de contenu.

Le radicalisme serait un geste, le dernier, pour, par-delà la réflexion critique et anticipatrice se souvenir ou manifester qu'il existerait peut-être encore la ^{vague} possibilité de mettre en question le système existant ; et de prévoir un au-delà du système sans pouvoir néanmoins toujours l'imaginer.

Cette contradiction entre la valeur ~~perdue~~ de la réaction utopique qui exprimerait l'effort de l'acteur historique pour s'identifier directement avec le sujet historique sans passer par les médiations institutionnelles ou d'organisation, et son incapacité à préparer une restructuration sociale a été longuement développée par A. Turen ^{Touvaire} dans diverses pages de son "Sociologie de l'Action".

Notons par ailleurs que Bloch ~~a peut-être~~ ^{avait} déjà pressenti en 1942, pendant son dur séjour aux Etats-Unis de l'Amérique du

~~Nord~~, ces situations contradictoires (V I I, p. 24 et suivantes)

I.L. Horowitz, lorsqu'il ~~tente~~ ^{essie} de formuler une théorie générale de l'idéologie et de l'utopie, a également insisté sur l'étroite relation entre l'utopie et le radicalisme. La pensée utopique, selon cet auteur, se caractériserait par une exigence de perfection morale au niveau individuel qui permet de juger un système et par la capacité au niveau social de placer l'ensemble de ce système dans une perspective ouverte vers le futur.

Notons enfin qu'un des signes de ~~la~~ rénovation de la sociologie américaine est justement l'intérêt que quelques auteurs ~~donnent~~ ^{donnent} aujourd'hui aux fonctions positives de l'utopie dans la dynamique sociale. ^{ce} qui s'exprime ~~de~~ ^{de} une façon ~~particulièrement~~ ~~ment~~ claire dans le discours ^{de} W.E. Moore, le spécialiste des changements sociaux, ^{prononcé} devant l'assemblée de la Société américaine de Sociologie, ^{ou il} ~~et~~ ^{qui} défendait l'utilité des utopies dans la situation actuelle ~~nord-américain~~ ^{des USA}.

Ainsi, cette première analyse très schématique et à vol d'oiseau, nous permet déjà d'aller au-delà du cynisme ~~qui~~ ^{qui} ne voyait dans ~~les~~ ^{des} utopies que ~~une~~ ^{des} singularités grotesques ^{ou} des rêveries de quelques esprits particulièrement bien dotés en fantaisie et en imagination. ^{Elle révèle d'autre part que} L'utopie a une fonction sociale et, par conséquent, ^{il} est nécessaire de la considérer dans ~~n'importe~~ ^{n'importe} quelle analyse sociologique. ^{D'autre part} Notons que cette fonction nous apparaît immédiatement liée à la possibilité d'une critique globale du système existant et par conséquent, dépend de la structure d'une société donnée. ^{Comme} l'avait déjà pressenti Karl Mannheim, il est possible d'imaginer une société ^{qui} s'organise de façon à empêcher et à rejeter toute pensée utopique. Mais alors, on ~~doit~~ ^{doit} sérieusement s'interroger sur le destin d'une telle société. ^{C'est} peut-être une des difficultés méthodologiques qui explique le mépris de ~~quelques~~ ^{sociologues} pour la pensée utopique provient ~~du fait~~ ^{de} que l'utopie, et en particulier sa fonction sociale, n'apparaît que dans une perspective inter-

disciplinaire.) ~~... que la révolution authentique abolit ipso-~~
 Cette nécessité d'une méthodologie inter-disciplinaire, pour donner toute sa signification aux fonctions sociales de l'utopie, ^{nécessite} que D. Risman défendait à la fin de l'article cité, a été magnifiquement ^{démontre} illustrée dans un colloque qui justement a cherché à analyser les relations entre les utopies et les institutions au XVIIIème siècle.

Cet ensemble d'études montre la relation dialectique entre l'utopie qui ouvre des horizons et de nouvelles possibilités, ~~en particulier~~ au XVIIIème par la peinture, l'opéra et ~~par~~ les fêtes, et les institutions qui leur permettent de s'insérer dans le réel. Cet ensemble s'achève par une étude finale de Pierre Francastel consacrée à l'esthétique des lumières où se trouvent admirablement résumées les relations dialectiques entre l'utopie et l'institution qui coïncident parfaitement avec des remarques et des analyses de l'oeuvre de Bloch (V I I pages 78 et suivantes), ~~peut être moins profondes mais tout aussi significatives.~~

~~ce permanente dans l'esprit des peuples.~~
~~ce permanent dans l'esprit des peuples.~~
 Tout aussi significatif, nous paraît être l'apport des historiens de la Renaissance

pour comprendre le rôle dynamique que certains mythes comme celui du Paradis perdu, ou du Royaume du prêtre Jean, et de façon plus générale encore, les Représentations ~~général~~ du monde, ont joué dans les voyages et les découvertes du XVIème siècle. Mais il existe encore une autre manière, plus subtile, de refuser une valeur actuelle à l'utopie. En partant de l'idée que l'utopie ~~non seulement~~ a une fonction sociale mais ~~que~~ ^{celle-ci} est ~~fonction~~ ^{dépend} d'une certaine société déterminée, des historiens marxistes, à la suite de Frederick Engels et de Karl Marx, ont établi une étroite relation causale entre l'évolution de l'une et de l'autre. Un exemple particulièrement typique de cette causalité se manifeste ~~dans l'affirmation de~~ ^{chez} A.L. Morton qui propose ~~le suivant~~: écrire une histoire de l'utopisme, c'est-à-dire: récrire l'histoire sous un aspect particulier de la révolution bourgeoise. Il prétend donc écrire une pré-his-

toire, étant donné que la révolution authentique abolit ipso-facto toute nécessité d'une pensée utopique. C'est justement ce que cet auteur a réalisé ^{dans son} ~~lorsqu'il a écrit~~ "Histoire de l'Utopie anglaise". Mais, cet auteur, en bon historien qu'il est, ne peut échapper de reconnaître certaines anomalies dans son interprétation, qui s'expriment discrètement dans d'innombrables notes ou remarques qui s'encadrent mal dans son projet historiciste.

Ainsi, fréquemment, il insiste sur la permanence et l'éternité des images sous-jacentes aux mythes populaires. Il écrit même: "on pourrait objecter à notre interprétation que c'est peut-être le pays de Cocagne qui a différents traits de l'Eden biblique". ^{Justement} Peut-être est-ce le cas! Ce qui importe, c'est que l'Eden comme le pays de Cocagne contiennent tous les deux un certain nombre de traits traditionnels communs à un grand nombre de mythologies de toutes les parties du monde. Ce n'est pas la diffusion de tous ces mythes qui devrait être expliquée, mais ^{des mêmes images} la présence permanente dans l'esprit des peuples. Or ~~justement~~ la méthode ~~même~~ qu'utilise L. Morton, l'empêche de répondre à cette dernière question si importante. Cette question sans réponse faite par cet historien marxiste, se rencontre souvent dans les interprétations qui s'inspirent d'une conception marxiste, directement ou non influencées par l'oeuvre de Marx.

C'est ce qui n'a pas échappé à la sagacité de R. Mucchieli, qui a consacré sa thèse à l'étude du Mythe de la cité idéale. Il critique justement Karl Manheim pour n'avoir pas vu que l'utopie sociale est une revendication qui, à travers ses expressions historiques, ^{revendique le} ~~se place de façon générale au point de vue de la condition humaine et proteste en particulier~~ contre les conditions historiques de l'existence humaine. La satisfaction visée n'est pas seulement l'ascension politique d'un groupe, mais la réalisation de la propre personne humaine. ^{Comme} ~~non seulement~~ L. Morton, R. Mucchieli note qu'il y a dans la revendication utopique un élément de transcendance.

Mais, par-delà la méthode commune à L. Morton et à Karl Manheim, il le dénonce à juste titre le relativisme implicite à toutes les visions historicistes du monde.

Or, justement, Bloch critique sévèrement Karl Manheim dans des termes fort proches (EZ, pages 286 à 289). Bloch reproche à Manheim son relativisme qui ne lui permet pas par exemple de distinguer entre une utopie rétrograde et une utopie progressiste. Il s'étonne que Karl Manheim place sur le même plan, il est vrai avec des orientations différentes, la pensée utopique libératrice par excellence et la pensée idéologique hautement mystificatrice.

À ce sujet, nous devons nous demander si la profonde et constante méfiance que démontre Bloch pour la sociologie, qu'il réduit, soit-diten passant au "sociologisme", ne provient pas de son identification un peu précipitée de toute sociologie, de la méthode sociologique en soi, aux œuvres de Karl Manheim et de Spengler. Voir un autre passage très significatif du même ouvrage (EZ, pages 318 à 329).

Ce qui est surprenant entre la thèse de Mucchielli et les recherches de Bloch, c'est une certaine communauté d'esprit qui est d'autant plus frappante et je dirai suggestive que R. Mucchielli, bien qu'il cite le livre de E. Bloch sur Thomas Münzer dans sa bibliographie, ne semble pas avoir utilisé les matériaux recueillis par le philosophe allemand dans ses autres ouvrages.

Ainsi, R. Mucchielli estime que l'utopie trouve ses raisons dans le refus que l'homme oppose aux données historiques et s'alimente des aspirations par lesquelles l'homme dépasse les limites de sa condition et se développe infiniment dans la recherche du Bien suprême.

Or, pour Bloch aussi, l'utopie naît d'un refus de l'homme à accepter comme il est et à accepter le monde comme il se présente. L'utopie naît de la prise de conscience d'un manque de conscience qui conduit l'homme à exiger de lui-même, mais du monde aussi, toujours davantage dans un processus d'infinies

Nous

perfections ~~cro~~ croyons que ces coïncidences, celles-ci répétant celles que nous avons déjà notées entre l'oeuvre de Bloch et d'Oswald de Andrade, ou éventuellement entre G.V. Moore et Bloch, sont significatives bien qu'occasionnelles parce qu'elles démontrent une commune préoccupation qui semble se répandre actuellement dans le monde entier.

2) Uniformité et omission volontaire des conflits

Mais, si l'utopie est l'expression d'une constance humaine, ne serait-il pas possible d'imaginer que sous la diversité de ses formes historiques, soit toujours présent le même archétype ou un fond commun, ou une même image force qui, simplement, se répèterait sous différents avatars? Notons que R. Mucchieli n'exclut pas ces possibilités. D'autres, comme Raymond ~~Ruyer~~ ^{Ruyer} sont plus audacieux ou imprudents.

Ainsi, le philosophe français croit à l'existence d'un type d'homme qui serait par excellence l'homo utopicus.

D'autres encore, comme par exemple G. Freyère, ont été impressionnés par la fréquence de certaines images concrètes, en particulier ~~dites~~, comme ~~les~~ formes parfaites ~~des~~ paysages utopiques. G. Freyère, dans un essai souvent cité, "l'île politique" affirme que l'utopie est toujours conçue comme un monde fermé sur lui-même, un modèle stable, fixe et rigide, sclérosé, plus proche de la manie pathologique que de l'invention créatrice.

Cette idée que la diversité apparente des utopies pourrait se ramener à un ou ~~des~~ ^{plusieurs} types fondamentaux qui seraient caractéristiques d'une structure de l'esprit a été récemment défendue par Higo Krysmanski, élève de Helmuth Schelsky, dans une thèse de doctorat intitulée "La méthode utopique".

Higo Krysmanski analyse cette ~~utopique~~ ^{méthode} à partir d'un certain nombre de romans allemands de la fin du siècle passé et du début de ce siècle, concluant à la fertilité apparente de cette méthode et à son impasse lorsqu'il s'agit de transformer la réalité. Il conclut donc de la même manière que R. Dahldorf -

il y a ^{dix} ~~vingt~~ ans environ dans un article qui est resté fameux : "Out of utopia: towards a reorientation of sociological analysis". Dahldorf propose les caractéristiques suivantes comme étant constamment présentes dans la pensée utopique :

- 1) Insensibilité aux développements et aux changements
- 2) Uniformité et omission volontaire des conflits
- 3) Perfectionnisme implicite basé sur une harmonie pré-établie
- 4) Répétition qui substitue la notion de développement historique
- 5) Isolement, la vieille idée de l'île de G. Freyero.

Notons que R. Dahldorf et Higo Krysmanski ont peut être raison si l'on considère la littérature utopique et en particulier la littérature romanesque. C'est-à-dire, il est facile d'établir une typologie, de discerner certains traits fondamentaux lorsque l'on a priori réduit l'ampleur de la recherche.

En fait, ces travaux nous semblent discutables dans leur méthode ~~et dans leur objectivité~~, car ils ne considèrent qu'un des aspects de l'utopie, la "littéraire", et passent avec une facilité déconcertante pour des hommes de science aussi objectifs et qualifiés, de ce particulier à ce qu'ils considèrent comme étant le général. Il est ^{à peine} ~~pas~~ nécessaire d'insister sur le fait qu'ils ignorent aussi bien Bloch que Mucchieli, ou l'oeuvre de G. Duveaux, que nous allons maintenant analyser.

G. Duveaux est un historien qui s'est distingué par le courage avec lequel il a reconsidéré et critiqué certains lieux communs qui difficultaient la compréhension de l'enthousiasme avec lequel l'instruction publique au XIXème siècle, une des formes les plus curieuses de l'utopie pédagogique, s'est ~~manifestée en~~ ^{manifestée en} transformant peut-être plus que nous le pensons la forme de notre civilisation industrielle. G. Duveaux

espérait achever, avant que la mort^{ne} l'en empêchât, une oeuvre qui défendrait et illustrerait les utopies.

Dans les fragments et les notes de cette dernière oeuvre de Duveaux, qui ont été publiés dans une édition posthume, nous trouvons des exemples suffisants pour éliminer le mépris que certains manifestent à l'égard de la méthode utopique ~~et surtout~~. ^{us} ~~qui~~ mettent en question l'idée même d'un homo-utopicus, d'un archétype unique ~~auquel~~ nous pourrions ~~recourir~~ ^{regarder} et résumer la diversité des utopies.

G. Duveaux^{adé} montre tout d'abord et grâce à de nombreux exemples qu'admettre comme Raymond ~~Buller~~ ^{Ruyer} un seul type caractérologique, que nous pourrions appeler homo-utopicus, est une simplification sans aucune valeur historique et objective. En vérité, les utopies comme leurs auteurs sont extrêmement différentes.

C'est pourquoi il propose^{qu'} au lieu de projeter sur les utopies des ou un schéma préfabriqué et a priori, on devrait créer une méthode d'interprétation plus flexible.

Les utopies ne peuvent être résumées à un seul type humain, il n'est pas possible de réduire leur contenu en pensant qu'elles tendent toutes à une même vision tronquée de l'univers, vision insensible au changement.

Nous croyons que justement Ernst Bloch a réussi à travers ses oeuvres à nous proposer une méthode, fertile, d'interprétations.

Tout d'abord, elle consiste à accumuler un énorme matériel, en particulier dans son Principe d'espérance. Il y a dans la quatrième partie de cette oeuvre (PH, pages 523 à 1.088) une formidable tentative d'embrasser toutes les utopies quel^{le} que soit sa forme d'expression, afin de constituer une véritable encyclopédie des utopies.

Mais, Bloch reste un philosophe. Par-delà et à travers cet ensemble, ~~se constitue~~ ^{nous prenons} la conscience que le contenu dynamique de l'espérance est la fonction positive de l'utopie; La culture humaine ~~doit~~ suivre le contenu historique de l'espérance captée tout d'abord dans les représentations du passé, puis dans

les analyses réelles et encyclopédiques, jusqu'à son horizon utopique concret" (PH, page 166).

En d'autres termes, l'histoire des utopies est l'histoire concrète de l'espérance.

Certes, nous sommes les premiers à reconnaître les limites, et peut-être même la fragilité de l'effort encyclopédique de Bloch. L'encyclopédie proposée n'est pas un "tesaurus utopia" ni un "corpus définitif", mais doit être entendue aussi utopiquement. C'est en fait une tâche ample qui nous est proposée et peut-être cette tâche ne pourra-t-elle être pleinement réalisée que dans un futur effort inter-disciplinaire qui pourra réellement développer toutes les possibilités de ce qui reste un projet de Bloch, ou si l'on préfère, dans sa perspective, un fragment. Mais quel fragment !

Tout d'abord, et peut-être ^{façon} de ^{significative}, les premières utopies que Bloch valorise sont les utopies médicales (PH, pages 526 à 546). Celles-ci concrétisent l'espérance courageuse et obstinée que par son corps l'homme oppose à la menace de la déshumanisation, de la maladie et de la vieillesse prévue comme décrépitude. La lutte contre le destin, contre le statu quo, commence au niveau du corps et c'est pourquoi les premières technologies, les premières sciences sont nées justement de cette lutte corporelle avec le destin. L'innovation du XXème siècle a été de transformer cette lutte contre tout ce qui détruit notre corps dans un effort collectif et positif en faveur du développement physiologique, la santé.

~~Mais,~~ D'une lutte essentiellement polarisée par le présent et qui était caractérisée par des techniques médicales fascinées par la présence de la douleur et de la souffrance, nous atteignons aujourd'hui une conception dynamique dans laquelle nous nous préoccupons davantage du futur de notre santé. ~~Ainsi,~~

Par exemple, à travers l'importance que nous donnons à l'entraînement sportif, aux loisirs, à la récréation, de contrôle

de la croissance et des naissances, par l'attention que nous donnons à chaque signal **qui** pourrait indiquer une maladie en formation, ~~mais surtout~~ par la préoccupation ^{pour} avec l'hygiène, cette lutte s'extrapole pour le futur, ~~et en particulier dans~~ ^{Avec leur} la nouvelle préoccupation pour la santé publique, les médecins sont obligés de situer leur action dans une histoire sociale qui explique les différentes raisons d'une maladie, et la nécessité de s'occuper du futur du malade quand il sera guéri. Dans **les** utopies médicales, l'esprit utopique, donne ~~nt~~ donc à la lutte contre la maladie ses véritables dimensions ~~par~~ ^{lesquelles} nous dépassons une conception essentiellement privée et individualiste de la médecine pour une conception collective et planifiée d'une santé publique à laquelle tous ont droit et le devoir de participer (PH, page 537).]

Dès lors, la médecine devient un effort collectif en faveur de la vie. Elle n'a plus seulement comme but de guérir, mais encore de créer les conditions minimales pour que la vie puisse être vécue, pleinement, de façon totale.

Cette exigence maximale de la santé publique comme condition nécessaire à tout développement, s'exprime par la nécessité de passer de la préoccupation de la survivance à l'affirmation pleine de toutes les possibilités d'une existence authentique.

De ce passage de la médecine à la santé publique, Bloch, tout naturellement, passe des utopies médicales aux utopies sociales. En effet, nous devons dépasser la sphère de l'intime, le bien-être de mon corps, ^{pour} une vision globale, le bien-être collectif de la santé publique. Ainsi, à cette première introduction, succède une partie centrale (PH, pages 547 à 728) et décisive parce que les systèmes sociaux et politiques permettent que l'on vise un au-delà ~~immédiat~~ ~~de~~ l'action immédiate et discontinue, c'est-à-dire une situation globale où se multiplie une action permanente et planifiée.]

Les utopies sociales n'ont jamais eu comme but de tromper l'homme avec de vagues promesses paradisiaques comme le croient

aujourd'hui encore les marxistes positivistes (T I I, page 72). Bloch désire montrer au contraire que les utopies sociales donnent à l'homme les moyens concrets pour prévoir son histoire dans une vision globale du développement historique qui s'exprime ~~par~~ une philosophie politique.

Ce qui n'était dans l'introduction, qu'une lutte contre la maladie et les désastres qui atteignent l'homme sans qu'il puisse souvent les prévoir, se transforme dans une insurrection planifiée contre le destin par l'organisation rationnelle d'une société. L'homme n'est plus obligé et condamné à répondre aux coups dont souffre son corps au hasard d'un destin hostile, mais il peut maintenant organiser son affirmation vitale de façon collective. A une dialectique négative, la négation de la douleur, se substitue une dialectique positive, l'affirmation collective d'une société saine.

Mais il ne suffit pas que l'homme s'organise collectivement dans une société, qu'il s'affirme qualitativement après s'être multiplié quantitativement. Il est encore nécessaire de construire une relation avec autrui, avec l'autrui absolu qu'est la nature.

↳ Sa volonté technique, qui s'exprime de façon totale dans la planification, doit s'unir et s'imprégner du dynamisme naturel. C'est ~~une~~ ce qu'annoncent les Utopies techniques (PH, pages - 729 à 818). Celles-ci, nous l'avons vu souvent, commencèrent par l'alchimie ^{let} se développent aujourd'hui par le progrès scientifique et technologique. Elles sont devenues ~~aujourd'hui, sont~~ capables de modeler le troisième niveau de la réalité: la Nature.

Après le corps, cet "intime public"; après la société où s'équilibre libre l'initiative individuelle dans les projets collectifs, c'est la nature qui doit devenir humaine.

Dans son histoire des utopies techniques, Bloch - distingue nettement deux parties. Dans la première, intitulée

"Le passé magique" (PH, pages 730 à 767), Bloch analyse des faits que l'histoire des sciences sous-estime parce qu'ils n'auraient qu'une valeur symbolique. Ces faits prouvent que très tôt dans l'histoire de l'humanité, l'homme n'a pas accepté le pouvoir tyrannique de la nature, bien qu'il n'eût pas encore à cette époque les conditions pour s'imposer à la nature. Dans la seconde partie (PH, pages 767 à 818), Bloch s'occupe exclusivement de la technologie moderne. Bloch estime que la révolution industrielle par le développement scientifique qui s'est accéléré et développé a rendu l'homme réellement seigneur de la nature quand il est devenu capable d'aller au-delà de la nature. L'homme, lorsqu'il substitue les matières premières naturelles par les matières premières synthétiques les plus surprenantes (on a déjà désigné notre époque comme l'époque du nylon, ~~linge~~ du plastique, du verre ou de l'acier), ne crée pas seulement une nature artificielle mais atteint les secrets de la structure même de la nature.

L'architecture moderne, en particulier dans les travaux de ~~ingénierie~~ ^{génie} civil, a démontré comment l'homme se libère des impositions que des lois, soi-disant naturelles, semblaient à jamais justifiées. Bien sûr la matière a encore ses secrets et dans ce sens, nous nous trouvons encore dans la situation des alchimistes; en-deçà de nos possibilités scientifiques. Mais le technicien a changé la signification de l'existence de ces secrets. Il est ~~certain~~ ^{sûr} maintenant que si il en a le temps et les moyens, il arrivera à les connaître sans exception et parviendra ainsi à donner une nouvelle forme à l'ordre naturel. Mieux encore, c'est la notion même d'ordre naturel qui est aujourd'hui mise en question.

Nous ne devons donc pas nous surprendre si Bloch voit dans la société industrielle, la première réalisation d'une société socialiste (PH, page 769).
Le monde technique, résultat de cet énorme effort humain con

temporain pour changer la face de la planète, est un effort cumulatif et collectif. La technologie a ^{Liquidé} ~~achevé~~ de façon radicale ~~avec~~ toutes ^{les} illusions individualistes et en ce sens, nous sommes réellement dans une nouvelle époque.

En effet, l'alchimiste était encore un initié, isolé dans son laboratoire, se protégeant du regard d'autrui. Au contraire, le technicien ne peut agir pleinement que dans et par la collectivité. Son oeuvre est visible, patente, collective. Elle nécessite ~~aussi~~ de l'attention des autres pour se maintenir. Bien sûr, ^{dans cette} ~~il subsiste une assez~~ fascinante conquête de l'humanité ^{il y a} dans ces premières réalisations d'un ordre humain, ~~les traces, et parfois~~ des traces péniblement sensibles des ordres sociaux et politiques ^{antérieurs}.

Pour Bloch, le technicien, parce qu'il n'a pas une vision suffisamment ample et globale de la réalité, c'est-à-dire aussi sociale et politique; parce qu'il se limite à la réalisation d'oeuvres sans s'occuper de son usage et de sa signification complète, ^{n'a pas encore} ~~ne peut~~ créer l'ordre social qui devrait assurer une suffisante continuité à l'oeuvre technique qu'il édifie. La tentation du technicien est de s'appuyer sur un ordre social antérieur à son oeuvre technique, alors qu'il devrait aller au-delà par un processus de totalisation plus ample, afin qu'un nouvel ordre puisse s'établir dans les perspectives que propose sa création technique. Pourrait-on dire que Bloch par conséquent prévoit et souhaite l'avènement d'une technocratie? Non seulement il la prévoit, mais il constate son existence. Bloch, cependant n'est pas satisfait par la technocratie, parce qu'il estime qu'elle ne vise pas une totalisation suffisamment ample mais qu'elle s'est instaurée par l'extension abusive d'un niveau de réalité à l'autre. Il doute que les problèmes d'un niveau de la réalité puissent être résolus par la transposition de solutions inventées à un autre niveau, car chaque niveau nécessite de sa propre méthodologie, comme elle a sa propre problématique. C'est pourquoi les utopies techniques ne peuvent se réaliser pleinement sans la participation et l'apport des -

utopies sociales. Ce n'est qu'alors que la médiation de la technique permettra à l'humanité de se construire à l'intérieur d'une nature conquise et humanisée (PH, page 817). Peut-être cette perspective des noces possibles de la volonté humaine avec le dynamisme naturel apparaîtra trop poétique. Cependant, il existe un fait de civilisation qui confirme déjà l'intuition blochienne. Il s'agit du paysage.

Ce paragraphe ne doit pas être interprété comme un excursus superflu, mais au contraire comme un développement nécessaire de certaines indications déjà proposées par Bloch, par exemple dans le texte intitulé "l'image de la nature au commencement du XXème siècle" (V I I, p. 78 à 94). Ces indications ont été développées grâce à la lecture du travail très provocant de E. Serini sur l'Histoire du paysage rural italien. Le paysage évoque normalement et aujourd'hui surtout, un espace, en général pittoresque, qui s'offre passivement à la vision d'un touriste qui le parcourt plus ou moins rapidement pour le fixer ensuite sur la pellicule de sa caméra.

Or, le paysage, historiquement, est beaucoup plus que cela. C'est une représentation hautement particularisée, c'est-à-dire typifiée, que l'homme se fait de la nature, en fonction de ses intérêts les plus immédiats et les plus profonds.

C'est pourquoi l'histoire de la peinture, mais aussi l'histoire littéraire, nous révèle combien le paysage change d'une civilisation à l'autre, d'une époque à l'autre.

~~En somme,~~ Le paysage photographié est encore une représentation, bien que la part subjective d'interprétation y diminue sensiblement. L'interprétation d'une photographie et surtout d'une photographie de paysage est une des plus difficiles à cause de son apparente objectivité. Elle se présente à nous comme si elle était un simple reflet, alors qu'en réalité elle est elle aussi chargée d'une interprétation, mais d'une interprétation implicite.

Peut-être, un des aspects les plus faibles du travail de Serini

est la curieuse insensibilité de ce marxiste, qui est orthodoxe au point de ne pas pouvoir aller par-delà le réalisme pictural contemporain. Alors que l'on espère qu'il utiliserait pour illustrer les paysages du XXème siècle de photographie, Sereni nous propose des reproductions de peinture réaliste aussi insignifiantes que pauvres de valeur esthétique! Sur ce point, il est nécessaire de compléter cette recherche historique par les travaux de Pierre Bourdieu, en particulier dans son Essai sur les Usages sociaux de la photographie.

La nature même peut devenir paysage lorsqu'elle devient la forme à travers laquelle l'homme imprègne le paysage naturel par ses activités agricoles réalisées de manière calculée et systématique" selon la définition de Sereni. Le paysage alors surgit à travers d'un processus dialectique dans lequel ce qui était naturel, c'est-à-dire la simple forme qu'avait donné le dynamisme aveugle de la nature, est nié par une transformation qui peut être dans certains cas presque totale. La nature ^{devient} ~~offre alors~~ ^{une} la scène où va se développer l'activité humaine et en même temps la matière que va utiliser l'activité technologique.

Au cours de l'histoire, ~~occidentale en particulier~~, cette relation devient chaque fois plus complexe ^{et même s'inverse} surtout quand, par le désordre social ^{ou} exploite une nature sans se préoccuper de lui donner une forme adéquate. Alors, comme dit la sagesse populaire "la nature se venge". En réalité, c'est le désordre social qui, n'ayant pas tenu suffisamment compte des conditions et des obligations de l'exploitation, a épuisé et détruit le paysage naturel sans le renouveler par la constitution d'un paysage humain. La nature devient alors l'instrument de l'échec social.

Nous trouvons un excellent exemple de ce ^{engrenage} phénomène dans les conséquences de la déforestation.

De même que dans la communication humaine, il n'y a dialogue que quand l'autre est reconnu comme tel et quand on maintient

des deux côtés, l'histoire de christianisme est marquée par l'opposition entre une hétérodoxie qui prétend comb...

une relation dialectique qui dépasse sans l'annuler l'altérité, ainsi, il existe ~~aussi~~ une communication avec la nature qui ~~doit la dépasser~~ sans nier cependant le paysage naturel.

Quand cette relation peut s'établir, alors surgit le beau paysage qui exprime justement la plénitude qui se dégage d'une nature ^{incivilisée} ~~conquise~~, dans laquelle l'homme a construit son bonheur.

E. Sereni montre à travers différents exemples que ce beau paysage surgit à chaque époque et marque toujours un équilibre total entre l'activité technologique et la forme qui a été imprimée au paysage naturel. /

Peut-être que la tâche du XXème siècle ~~est~~ justement d'inventer son beau paysage par-delà la dicotomie stérile de la cité et des champs; par-delà l'opposition facile de la métropole tentaculaire et monstrueuse et des champs idylliques et exotiques. / ^{c'est} Autour de cette relation entre le paysage et la demeure humaine, ⁹⁴ s'articule l'analyse d'un nouveau groupe d'utopies, les utopies architectoniques (PH, 819 à 872). /

Le lien entre la construction et l'architecture d'une part, et la pensée utopique d'autre part est une constante dans l'histoire des utopies.

Après tout, l'histoire de la civilisation moderne comme instauration d'un ordre humain dans l'univers, n'a-t-elle pas commencé quand, ~~dans~~ le Moyen-Orient pour la première fois, l'homme tenta la construction d'une cité? Ce

fait historique qui se reflète tragiquement dans le mythe de la tour de Babel marque si profondément l'évolution de l'humanité qu'~~elle~~ ^{biblique} peut être considéré comme le départ de l'histoire de la civilisation occidentale. /

Notons que la totale incompréhension du scribe ~~W~~ ^Wétérotestamentaire annonce déjà la méfiance judéo-chrétienne pour la cité des hommes. ^{Celle-ci} qui marque de façon si pessimiste cette tradition que l'espérance de la nouvelle Jérusalem ~~ne se pense~~ ~~qu'en partie~~, ^{U'auverra jamais à la cotte balancer.}

Malgré l'effort de Saint-Augustin pour proposer une dialectique des deux cités, l'histoire du christiannisme est marquée par l'opposition entre une hétérodoxie qui prétend construire des

cités qui représentent "hic et nunc" la promesse de la foi, et l'orthodoxie qui cherche toujours à détruire ces humbles témoignages.]

C'est pourquoi il est ~~peut être particulièrement~~ significatif que la théologie la plus récente essaie de dépasser cette contradiction traditionnelle.)

Nous pensons en particulier à l'excellent travail de H. Co~~cks~~ "The secular city" qui est consacré à "la célébration de la discipline du monde séculier et de l'urbanisation dans des perspectives théologiques".)

Cette oeuvre qui enfin rompt clairement avec toute une vision traditionnelle paradisiaque qui ignore, ou ^{feint} ~~fin~~ d'ignorer, que le Paradis est une cité (la nouvelle Jerusalem!) est cependant un travail plus prometteur que réellement achevé.]

Nous aurions désiré que l'auteur fut plus clair, en particulier en relation à deux problèmes-clés:

- premièrement, que signifie ~~profondément~~ le mythe de la tour de Babel comme prohibition de la part de Dieu de la construction d'une cité humaine? Mythe ^{qui prouve} ~~de l'ambiguïté et~~ la complète incompréhension ^{du phénomène} d'urbanisation du Moyen Orient ^{de la part} ~~a été souligné~~ ^{du scribe} ~~dans les travaux de A. Danos.~~ La constance de ce mythe nous semble bien indiquer l'ambiguïté chrétienne en relation à la ville que sous-estime nous semble-t-il, ^{H. Cox} ~~Gerbert Co~~cks~~.~~]
- D'un autre côté, la célébration séculière de la ville n'ignore-t-elle pas les ombres qui suivent les lumières de la ville? Sans doute, tout ce qu'affirme Co~~cks~~ est valable pour qui a choisi la libération par la ville et cette discipline. Mais cette promesse de libération, existe-t-elle pour ceux qui sont obligés d'y vivre? Pour ceux qui ont été intégrés dans la ville sans avoir conscience de sa signification? Pour ceux qui ne peuvent pas aller vers la ville? En un mot, pour l'autre Amérique?

Co~~cks~~ n'a-t-il pas écrit son livre pour un groupe relativement minoritaire aux Etats-Unis?]

L'importance de la ville comme symbole de libération, d'un ordre essentiellement et profondément humain, et par conséquent

d'espérance, apparaît clairement dans l'idée que sa destruction est considérée comme une des manifestations les plus pa tentes de la barbarie.

Qu'on pense par exemple à l'hésitation des Allemands avant de détruire Paris à la fin de la dernière guerre, ou de la relative protection dont jouissent les grandes villes dans la guerre du Vietnam.)

Que l'on pense aussi au bouleversement qu'a provoqué au sein de l'humanité la destruction totale d'Hiroschima, ou de Dresde ou de Varsovie, ~~quelques soient par ailleurs ses soit disantes justifications~~, parce qu'on y détruisait la partie la plus si gnificative de son existence collective.

Un pays sans ville est un pays condamné à la survivance et à la stagnation.

Mais, Bloch, ici aussi, marque clairement la division des eaux.

Les utopies architectoniques jusqu'au XXème siècle sont dominées par un modèle fermé. Les architectes sont surtout préoccupés par l'édification de monuments qui vont provoquer l'admiration et qui orientent vers l'absolu; par des édifices qui protègent le bonheur et la civilisation. De là ces formes massives, pensons aux pyramides; ces formes fermées sur elles-mêmes; la citadelle, la ville-île, le jardin, les murailles et au XIXème siècle, les cités-jardins. Cités dont l'accès est « toujours difficile. Ainsi, la construction humaine pendant « des siècles est demeurée un but lointain, proposé d'avantage à la contemplation qu'à la vie.

Quand les architectes projetaient des villes, ils ^{éprouvaient} ~~avaient~~ une incapacité presque totale d'échapper aux schémas géométriques, tombant ainsi dans l'illusion optique qui est le signal indis cutable ~~de~~ l'espérance abstraite de l'optimisme.

Cette relation entre un monde fermé et presque toujours inaccessible est particulièrement claire dans le cas des architectes

révolutionnaires du XVIIIème ~~Boulet et Ledoux~~ dont le rigoureux géométrisme ^{ait)} qui correspond, en particulier avec Ledoux, aux 'phalanstères' que Fourier imagina, imposait une forme absolue à la nature, parfaite dans son idéalisation, totalement insupportable dans sa réalisation.

Ainsi, cette architecture hautement rationaliste et fonctionnelle est aujourd'hui considérée plus souvent comme l'expression d'un art fantastique que comme la première forme de l'architecture moderne.

L'innovation du XXème siècle est l'explosion citadine qui ^{voult} rend la dicotomie la plus tenace de l'histoire, l'opposition entre la cité et les champs, entre l'élite civilisée urbaine et la masse rurale, entre la métropole d'avant-garde et l'intérieur rétrograde et provincial.

Peu à peu, les architectes s'orientèrent vers un nouveau type d'édification de cités. L'architecte même cède le pas à l'urbaniste qui modèle un espace ouvert de manière à organiser un monde où il fera bon vivre.

Cette mutation de l'utopie architectonique à travers les notions d'urbanisme et plus tard de planification régionale a été ~~formidablement~~ mise en relief par H. Lefebvre, dans un article fascinant sur "l'Utopie expérimentale vers un nouvel urbanisme".

Remarquons que ce passage de l'architecture à l'urbanisme et à la planification régionale correspond, au niveau de la demeure humaine, au passage que nous avons déjà noté du médecin au spécialiste de la santé publique.

Ce mouvement s'est réalisé grâce à deux faits:

- d'une part, la cité explose car la masse y afflue, réalisant enfin le rêve séculaire de l'entrée dans la Terre Promise. La croissance, en particulier en Amérique Latine, des villes et surtout des grandes villes, provoque donc une situation dont les répercussions sont déterminantes pour le futur de notre civilisation. Selon les solutions que l'on donnera à

ces problèmes, la société de la fin du XXème siècle sera, ou non, le grand moment de la civilisation occidentale;

- d'autre part, par la construction d'autoroutes, de chemins de fer, par les lignes aériennes et en particulier par le développement des moyens de communication de masse, la cité influence, pénètre, atteint aujourd'hui l'ensemble de l'espace national. Ainsi, urbaniser aujourd'hui n'est pas seulement mettre de l'ordre à l'intérieur des limites urbaines, qui d'ailleurs peu à peu sont en train de disparaître, mais c'est ~~organiser~~ ^{organiser} la ci té en fonction de la région où elle se trouve et, en général, en fonction de son rôle global ^{dans la vie} de la nation.

Nous ne cheminons pas par conséquent vers la synthèse médiocre que propose un certain "urbanisme" qui a été vulgarisé au Brésil par Gilberto Freire et qui propose une harmonisation à par tir d'une civilisation traditionnelle rurale du complexe urbain et rural.

En réalité, nous sommes au commencement d'une époque dans laquelle l'utopie architectonique au lieu de s'enraciner dans un lieu fermé va modeler tout un pays.

Peut-être que la meilleure illustration de cette fusion, nous dirions de ces noces entre la construction d'une ville dans le sens large du mot et la situation globale qui détermine son rôle, et par conséquent sa forme, est sans doute Brasília.

Brasília est l'utopie concrète qui, au niveau architectural, technique et politique, a marqué le développement brésilien.

La construction de Brasília indique bien le rôle de l'utopie concrète qui est de manifester concrètement l'orientation d'un développement comme tâche. Son existence, l'existence de Brasília empêche le retour, en bonne conscience, à toute autre solution antérieure. C'est un fait qu'aucune réaction ne pour ra détruire, à moins de la détruire physiquement.

La création de Brasília et ses conséquences sur le projet na tional de développement a déjà été souvent discutée, mais sou vent discutée au niveau des intentions, ou de ses erreurs se condaires. Il serait bon aujourd'hui d'analyser l'évolution

de la politique en général, et en particulier de chaque Ministère, en fonction du rôle décisif qu'on attribue ou non à Brasília. Il semble que la définition du rôle de Brasília dans chaque projet pourrait servir de pierre de touche pour déterminer l'orientation progressiste ou réactionnaire du projet proposé.

C'est pourquoi, au Brésil, chaque Gouvernement dorénavant sera jugé par le critère de Brasília. Son incapacité à développer et utiliser Brasília indiquera ^{clairement} et, concrètement, son échec.

Cette mutation dans les utopies architectoniques d'une attitude rigide de défense vers une conception dynamique de planification explique pourquoi Bloch passe maintenant aux utopies dynamiques par excellence, les utopies géographiques (PH, pages 829 à 981).

Nous avons déjà vu l'importance historique de ces utopies qui ^{ont} orienté la curiosité de l'occident vers les grandes découvertes. Encore qu'à notre époque des fusées, nous puissions imaginer que Bloch leur attribue un rôle important dans la préparation de l'humanité à la découverte des espaces, cependant, son interprétation est fort différente.

Tout d'abord nous ne devons jamais oublier que l'infini humain blochien n'est pas un indéfini. Rêver des voyages spatiaux serait de nouveau une fuite dans le vide, dans l'irresponsabilité du néant cosmique.

Les utopies géographiques ne nous révèlent ^{plus} pas d'autres mondes, mais ^{elles} au contraire nous révèlent que notre planète est une sphère et que par conséquent le progrès linéaire de découverte aujourd'hui s'est fermé en un cercle ~~mais~~. Ce cercle n'est pas vicieux, car, une fois que la planète a été découverte, l'homme découvre une nouvelle tâche, une tâche gigantesque d'organisation et de transformation de cette même planète.

On peut mesurer l'importance de cette modification quand on se souvient que l'élément utopique dans les grandes découvertes

géographiques était toujours lié au sentiment du merveilleux qui incline justement à une attitude passive devant la réalité ou tout au moins de pure conquête et non de transformation.

Le véritable infini humain spatial est dans ce développement en profondeur et en richesse que la technique, que la politique, que l'économie moderne permettent,

Les utopies géographiques aujourd'hui n'indiquent ^{plus} pas des terres inconnues, même dans l'immensité du cosmos, mais d'immenses tâches de transformation de la terre redécouverte.

Le géographe n'indique pas les but de voyages spatiaux ou interplanétaires, mais les buts de la politique économique (PH, page 925).

Le beau paysage du XXème siècle ne va pas se découvrir par-delà les mers ou dans un lieu céleste, mais il existera dans la mesure où nous saurons le créer. Les utopies géographiques indiquent que nous sommes réellement à la fin d'un commencement dans un moment où nous devons savoir ce que nous avons à faire. Par-delà les utopies géographiques apparaissent les promesses que les utopies artistiques (PH, p. 925 à 981) annonçaient.

Cette interprétation de l'art comme utopie est critiquée par H. Bauer qui estime que plus une oeuvre d'art est chargée de valeurs utopiques, moins elle a de valeurs esthétiques et devient par conséquent didactique. Il doute donc de la formule de Bloch que "l'art puisse être ~~une~~ la fenêtre de l'utopie". Pour H. Bauer, l'art indique toujours un au-delà illusoire qui se consomme dans la contemplation; jamais elle n'ouvre vers l'action. C'est une fois de plus la critique traditionnelle de l'utopie comme forme essentiellement fermée et par conséquent stérile. Cette interprétation ne nous paraît pas correspondre à toute la réalité historique du développement de la pensée utopique.

Par-delà les promesses des utopies artistiques, Bloch achève son encyclopédie en rappelant les tensions progressistes qu'

ont créés les utopies philosophiques (PH, p. 982 à 1.039) que nous avons déjà analysées lorsque nous avons ^{évoqué} ~~rappelé~~ l'histoire de la philosophie selon Ernst Bloch.

Tout ce mouvement ^{de création utopique} ~~des différentes utopies~~ aujourd'hui, n'est plus simplement l'expression d'une espérance, mais a atteint le moment où nous pouvons réaliser dans la synthèse du travail et de la ^{l'invention} ~~création~~, ce nouveau commencement de la création du monde, que Bloch a appelé: "Le Huitième Jour de la Semaine" (Pages 1.039 à 1.086).

La première conclusion que nous pouvons tirer de cette vue encyclopédique des utopies, c'est que la première fonction de l'utopie est de manifester à autrui que le réel ne s'épuise pas dans l'immédiat, et ceci à travers toutes les formes d'expression que l'homme a inventées et peut encore inventer.

Le réel n'est pas seulement ce qui est totalement présent de façon massive, mais est aussi ce qui tend vers autre chose à travers des possibles qui se développent en son sein.

L'utopie, à ce niveau d'interprétation, augmente la tension dialectique qui, bien qu'elle ne nous permette pas encore de dominer le futur du monde, nous permet déjà d'avoir confiance dans le futur du monde (GU, p. 271).

Cette première fonction de la pensée utopique est de mettre en question la réalité au niveau même de la perception ~~de celle-ci~~. Elle donne une forme fertile à la tension nécessaire entre une pensée toute entière dirigée vers l'analyse de la réalité comme elle est, telle qu'elle s'exprime en particulier dans la sociologie traditionnelle et une pensée qui se préoccupe du sens de cette réalité, sens qui ne peut apparaître que lorsqu'on transcende le réel.

En introduisant ainsi un possible dialectique, l'utopie empêche que nous nous contentions de simples constatations scientifiques de ce qui existe. Elle nous oblige à explorer les pos

sibles concrets dont le réel est déjà imprégné.

^{Nous pouvons passer}
~~Puis, en~~ ~~Alors, nous passons~~ à la deuxième fonction de l'uto-
 pie. L'utopie n'indique pas seulement à autrui l'existence de
 possibles au sein même du réel, mais elle est aussi un instru-
 ment de travail qui permet l'exploration systématique de toutes
 les possibilités concrètes qui existent actuellement (PH, pages
 163 et suivantes).

Cet instrument de travail est prospectif et non seulement analy-
 tique. Dans ce sens, l'utopie est une forme d'action et non
 une simple interprétation de la réalité.

C'est pourquoi nous ne croyons pas que l'interprétation blo-
 chienne de l'utopie soit atteinte par la critique de A. ^{Touraine} ~~Quen~~
 selon qui l'utopie peut être un sujet d'étude pour la sociolo-
 gie mais non un instrument d'analyse.

Ou si l'on préfère la définition de K. Kennington, l'utopie
 est une manière de rendre concret sur le mode imaginaire
 les possibilités du futur.

Mais alors, comment l'étudier, comment l'apprécier?

Etant donné que l'utopie ^(en même temps) est ^{destin à dire} une prévision et une invention
 du futur, une manière de se représenter le futur, il est pos-
 sible de l'étudier comme "image du futur", c'est-à-dire comme "une
~~cette~~ expectative au sujet de l'état des choses qui apparaî-
 tra dans un temps futur et qui aura le plus d'influence sur
 l'orientation des comportements". Le problème consistera à me-
 surer la relation de ces images du futur avec une action dési-
 rée et prévue afin de faire surgir un futur particulier.

Tel est le programme que W. Bell et ^{Hige} ~~Hige~~ A. ~~Ma~~ ^{Ma}, de l'Univer-
 sité de Yale, se sont proposés pour une recherche qui est in-
 titulée "Le rôle des images du futur dans les élites des pays
 en vie de développement".

Pourtant, Bloch, sur ce point, a évolué de façon significative.
 Dans ses premières oeuvres, cette fonction de l'utopie était
 encore liée à l'activité mystérieuse d'un esprit de l'utopie.
 Qu'il suffise de nous rappeler le titre d'une de ses oeuvres
 (GU). Cet esprit se manifestait dans le dépassement infini des

arts et surtout de la musique, cette utopie terrestre non réalisée (GU, page 112).

Puis, en particulier dans le travail qu'il a consacré à Thomas Münzer, cet esprit s'est incarné dans un théologien de la Révolution, qui a essayé de vivre sa foi qu'il désirait radicale, c'est-à-dire motif et raison de changement social.

Mais c'est surtout à travers la terrible crise politique du nazisme que la réflexion blochienne a réussi à comprendre dans toute sa plénitude les relations de l'imaginaire avec le réel, auxquelles nous avons déjà consacré notre second exposé. Dès lors, l'utopie apparaît, quelques soient ses formes historiques et contingentes, comme essentiellement une représentation (PH, page 977) **de** ce qui est permis à l'homme par les hommes.

Bloch dépasse ainsi le libre jeu d'une intelligence responsable qui indiquerait un possible sans établir aucune relation directe avec le réel et qui par conséquent n'assume aucune responsabilité envers le concret et ses difficultés. L'utopie ^{est au contraire} ~~devient alors~~ le produit d'un travail intellectuel qui prétend conduire l'homme au front de la création (PH, p. 227 et suivantes).

Ainsi se substitue à l'esprit d'utopie qui n'était que le signe de quelque chose qui pourrait encore apparaître comme un Paradis perdu, la notion d'utopie concrète comme un moyen efficace, politique et social d'organiser le futur du monde.

Ce changement est marqué dans l'oeuvre de Bloch par le surgissement et la consolidation du concept modèle en particulier dans le cours que Bloch a donné à l'Université de Tubingen d'introduction à la philosophie, immédiatement après son troisième exil. Le modèle est défini comme "la reconstruction du réel selon un plan humain susceptible de constantes révisions" (T, I, I, p. 150). Cette reconstruction est en même temps une réorganisation, car la théorie ne peut se couper de

la praxis.

D'autre part, cette réorganisation se fera en fonction d'un monde qui n'existe pas encore mais qui est déjà prévu et désiré. Elle implique une vision prospective de demain qui éclaire le présent comme un projet.

Il est évident que cette notion de modèle est intimement liée à la notion si importante aujourd'hui de planification. Certes, quelques critiques, surtout préoccupés par le compromis de Bloch avec le communisme, l'accusèrent de faire ainsi le jeu de Staline et de n'être qu'un propagandiste ingénu des fameux plans quinquennaux. Quand, rétrospectivement, on lit ce genre de critique, nous pouvons sentir combien notre monde a ~~bien~~ changé en quelques décennies. En moins d'une génération, la notion de plan qui était jusqu'ici l'expression même du despotisme, du totalitarisme le plus brutal et anti-démocratique, est devenue ^{aujourd'hui} une des espérances concrètes ^{pour} de nombreux pays qui désirent sortir du chaos et d'un développement sauvage pour enfin commencer la construction d'un monde qui ne veut plus être un tiers.

La transformation de l'opinion publique, en particulier en relation à cette notion de planification, démontre bien qu'il ne suffit ^{pas} de dire que le XXème siècle est le siècle de la technique; il est encore nécessaire d'ajouter que c'est le moment où l'humanité, après être devenue maîtresse de l'espace, fait du temps le champ de ses possibilités (T, I, p. 201 et suivantes).

La planification n'est plus l'instrument d'un totalitarisme, mais l'expression consciente et intelligible d'une totalisation en cours qui vise les perspectives les plus lointaines — possibles et qui se diversifie en fonction de la pluridimensionalité et de la pluralité des temps économiques, sociaux et, n'oublions surtout pas, politiques et culturels. Certes ~~N'oublions pas que~~ le libéralisme ^{cr} craignait ingénument (obsédé qu'il est par son individualisme ontologique) que la planification réduirait l'homme au statut d'objet, et ~~serait~~ en ferait la victime de ses propres projets. ^{Le planification} est devenue aujourd-

d'hui l'élément nécessaire pour que l'homme devienne ~~réelle-~~
~~ment~~ le sujet protagoniste d'une transformation réelle du -
monde. ~~Alors que~~ libéral, parce que justement il insiste trop
sur la dignité individuelle et sur le libre arbitre, ne peut
ébaucher qu'une transformation abstraite, illusoire et idéa-
liste d'une réalité sur laquelle en vérité il ne peut agir. **Il**
~~laissent~~ ainsi les choses se faire, c'est-à-dire être manipu-
lés par les groupes de pression, par les trusts et par le pou-
voir le plus aveugle. Le socialisme essaie ce que le libéra-
lisme considérait a priori comme impossible: la participation
réelle de l'action personnelle dans le projet collectif. **]**
Nous reconnaissons que cette position est un défi. ~~mais~~ Une
société ne progresse pas seulement dans la mesure où elle -
sait définir exactement quels sont les obstacles, mais sur-
tout dans la mesure où elle sait définir ses buts. **]** Le lien
entre modèle et planification permet encore de liquider une
autre critique qui est souvent faite à la pensée utopique.
De n'être qu'un utopisme, c'est-à-dire de ne pas pouvoir in-
fluencer une action réelle.

En vérité, et Bloch l'a déjà montré en analysant la catégorie
du possible, cette critique reconnaît simplement que l'utopie
ne peut demeurer abstraite. ~~et~~ C'est pour cette raison que -
nous devons justement défendre un certain type d'utopie, l'u-
topie concrète (PH, page 165 et T, I, p. 128).

De même que la matière et le possible sont deux pôles opposés
qui animent la dialectique du réel, ainsi le réel et l'imagi-
naire s'opposent, ^{ils} provoquent, afin de dépasser dialectiquement
leur opposition (T, I, pages 67 et suivantes).

Ainsi, nous arrivons à la troisième fonction de -
l'utopie; introduire l'exigence de la radicalité. Lorsque nous
prenons conscience des imperfections de ce monde, l'utopie
concrète n'implique ~~elle~~ pas un passé auquel nous pourrions
retourner, ou que nous pourrions ranimer ~~par~~ les souvenirs.
L'utopie concrète n'indique pas non plus un paradis apocalyp-

tique par-delà nos existences; mais une réalité transformable, c'est-à-dire que nous devons transformer.

L'utopie, en introduisant l'exigence de radicalité, nous ramène au fait fondamental de l'espérance qui est la foi dans un possible réel.

L'utopie n'est pas seulement un jeu intellectuel, un songe ou une simple oeuvre d'art, c'est une idée force qui provoque notre enthousiasme, excite nos espérances, nous oblige à nous engager dans une action efficace dont les critères seront les promesses indiquées par l'utopie.

L'utopie pensée jusqu'à ses dernières conséquences conduit forcément à une attitude révolutionnaire, c'est-à-dire à la reconnaissance qu'une transformation de notre monde doit passer par une critique systématique et totale de la société actuelle et par une exigence absolue en relation à la réalité que nous vivons.

L'utopie est ainsi une mauvaise conscience qui prend conscience de sa fausse conscience du réel.

Penser l'utopie jusqu'à ses dernières conséquences, c'est reconnaître que nous avons un certain nombre de tâches à réaliser. Ce qui implique certaines options et que par conséquent nous devons éliminer et détruire tout ce qui empêche le démarrage.

Sur ce point, Bloch s'oppose à R. Mucchielli qui ne voit pas cette nécessaire conclusion dans l'engagement révolutionnaire et par conséquent dans l'engagement politique. Selon R. Mucchielli l'utopie agit sur la société indirectement, étant le véhicule d'un mythe qui réanime incessamment les plus diverses oppositions. Pour Bloch, au contraire, on doit distinguer radicalement entre l'utopie concrète, c'est-à-dire celle qui conduit toujours au front du nouveau (PH, page 166), de l'utopie qui renvoie au passé.

Grâce à cette exigence de radicalité de l'utopie, l'espérance d'une simple vertu se transforme en un optimisme militant (PH, page 166).^{Co} qui a conduit Bloch de façon conséquente à toujours se reconnaître comme un communiste, c'est-à-dire comme un membre

d'un parti révolutionnaire.)

Ce choix spécifique ~~lui~~ est ^{Or} apparu nécessaire car l'exigence utopique est aussi historique. ~~car~~ c'est avec la révolution marxiste, par le surgissement du marxisme et ensuite du communisme que, selon Bloch, notre société industrielle a réussi enfin à développer toutes ses possibilités. Enfin, la militance est importante parce ~~non seulement elle~~ nous engage ^{aut} personnellement et individuellement, ~~mais~~ ellerompt l'isolement dans lequel vivait la plupart des utopistes. Le projet personnel s'insère ~~par~~ l'optimisme militant au sein d'une force collective que représente le parti des travailleurs (PH, page 168).

Ainsi, concrètement, s'~~achève~~ l'isolement de la tour d'ivoire de l'intellectuel ^{et} le philosophe est réellement descendu dans la rue.

En résumé, les trois fonctions de l'utopie sont:

- 1) Manifester à autrui l'existence du possible absolu dans les possibilités du réel;
- 2) Permettre à l'intelligence d'interpréter le réel de manière à le transformer;
- 3) Indiquer l'orientation de l'engagement de l'intellectuel dans la révolution qui vise à la construction d'un monde meilleur.

Si telles sont les trois fonctions de la pensée utopique, comment expliquer qu'elles peuvent s'actualiser dans toutes les sociétés? Comment comprendre, ~~en d'autres termes,~~ la permanence de l'utopie, à travers l'histoire et l'espace, des prophètes bibliques à Platon, Aristote et Leibniz, jusqu'à un Oswald de Andrade?

Il est relativement facile de suivre Bloch quand il affirme que l'utopie était déjà présente dans la Bible, dès les auteurs prophétiques de l'Exode aux visionnaires du messianisme apo-

calyptique. Que l'utopie est présente dans la doctrine platonicienne de l'Eros, dans la matière dynamisée d'Aristote ou de la doctrine de la tendance selon Leibnitz (PH, page 6) ~~111~~. Certains pourront s'étonner de notre inclusion et de notre insistance sur le cas Oswald de Andrade. C'est que ~~justement~~ l'exemple isolé de Oswald de Andrade, qui a évolué du mouvement artistique de la Semaine moderne de São Paulo à l'Anthropophage poétique, ^{plus} vers une militance communiste et une dernière phase révisionniste marquée par sa thèse de 1950 et la série d'articles "La marche des utopies" que nous avons déjà citée, est important pour indiquer la diversification de la pensée utopique dans l'espace, et la nécessité de réfléchir sur cette constance de la pensée humaine.

Comment pouvons-nous comprendre donc cette affirmation radicale de Bloch que "toute la pensée humaine est en dernière analyse animée par l'utopie" (PH, page 1)? Pour comprendre cette affirmation, il est nécessaire de reprendre certains points fondamentaux de l'analyse que nous avons faite des racines anthropologiques du principe d'espérance.

De même que l'espérance surgit de la prise de conscience par l'homme qu'il est un être de carences, ainsi, et contre l'ingénuité de la plupart des optimistes, Ernst Bloch ne croit pas que la source de l'utopie se trouve dans la conscience que l'homme posséderait de sa perfection, mais au contraire de son étonnement devant la découverte de son imperfection. L'utopie, par conséquent, n'existe pas parce que l'homme se croit parfait, ou parce qu'il a le souvenir d'une perfection antérieure, mais au contraire parce qu'il se découvre imparfait, et qu'il désire violemment dépasser cet état jusqu'à atteindre une perfection absolue et infinie.

C'est pourquoi dans cette perspective, l'uchronie, c'est-à-dire la nostalgie d'un passé héroïque et heureux, n'a que les apparences de l'utopie. L'utopie, pour Bloch, est forcément

orientée vers le futur. Comme il le démontre d'une façon implacable dans un article cité fréquemment dans son oeuvre, et intitulé "Est-ce que l'espérance peut être trompée?" (V, I, pages 211 et 219), l'orientation vers le futur n'est pas un songe ni la preuve d'une confiance ingénue dans le futur ~~un~~ mais le résultat d'une sévère critique du présent. Le principe d'espérance qui anime l'utopie fait de la critique du ~~un~~ réel actuel, et même des échecs de nos actions, le moment décisif de la construction d'une utopie militante et concrète. Juger une utopie, et l'éliminer, parce qu'elle manque de réalisme, ce n'est pas comprendre le fondement essentiel de l'utopie.

On ne peut juger une utopie en fonction de son degré de réalisme, mais au contraire en fonction du degré de négation de la réalité qu'elle contient et de sa capacité à éveiller l'enthousiasme pour une mutation du réel actuel. La force de l'utopie, c'est de nous obliger à tout risquer dans une aven
~~ture~~ ^(à travers) la quelle nous allons mesurer ce dont nous sommes capables.

C'est ~~justement~~ ^{comme} parce que l'utopie ne coïncide pas avec le réel immédiat et parce qu'elle n'offre aucune assurance, ~~un~~ qu'elle introduit un risque énorme, risque que nous devons assumer parce qu'il est la condition sine qua non de la mutation du réel et de l'ouverture au futur.

La pensée utopique est l'incarnation d'une "dialectique anticipatrice" (T, I, I, page 135), c'est-à-dire d'un dépassement de l'être par le devenir.

Ce qui ^{constitue} caractérise l'utopie ne peut être rencontré dans les différents et successifs contenus que les utopies ~~ajoutent~~ ^{ont accumulés} historiquement; ni dans la psychologie ou dans la caractérologie de ses auteurs; mais, comme le propose Roger Bastide, dans sa forme.

L'utopie est une manière de penser le monde. D'un côté, c'est une manière de le penser qui revalorise l'imaginaire, rompant le ~~circuit~~ circuit de fer de l'immédiat; d'un autre côté c'est

la forme qui libère par la promesse d'un futur meilleur. ^{Second} Cet aspect a été longuement développé par H. Marcus dans "Eros et Civilisation" dans le chapitre intitulé "Utopie et Imagination". H. Marcus y développe une observation de Karl Marx qui pourrait d'ailleurs servir de leit-motiv à la réflexion blochienne. En effet, dans l'Introduction générale à la critique de l'économie politique de 1.857, Karl Marx écrivait: "le chasseur et le pêcheur isolés, ces exemplaires uniques d'où ~~part~~ partent Smith et Riccardo font partie des fictions pour romans imaginés du XVIIIème siècle, de ces robinsonades qui, n'en déplaise à tels historiens de la civilisation, n'expriment nullement une simple réaction contre des excès de raffinement et en retour à ce qu'on se figure bien à tort comme l'état de nature. Le ^{social} contrat de Rousseau qui établit des rapports et des liens entre des sujets indépendants par nature ne repose pas non plus sur un tel naturalisme, ce n'est là qu'apparence, apparence purement esthétique des grandes et petites robinsonades. Il s'agit plutôt d'une anticipation de la société civile qui se préparait depuis le XVIème siècle et qui au XVIIIème marchait à pas de géant vers sa maturité."

Nous ne devons donc pas comprendre la forme comme l'apparence esthétique de l'utopie, mais comme ^{le} reflet ^{de la} et réalité absolue dans le temps grâce à la notion de possible.

C'est ainsi que l'on peut distinguer l'utopie de toutes les formes analogues: songe, idéologie, mythe, avec lesquelles si souvent elle est confondue.

Selon Bloch (PH, pages 171 et suivantes), il est clair que l'utopie n'est pas simplement la projection de nos propres intérêts puisqu'elle vise l'intérêt collectif. Elle se distingue de l'idéologie parce qu'elle construit un monde et vit de l'espérance d'un futur et non d'illusions. Elle ne peut pas non plus être incorporée ou expliquée par des archétypes puisqu'elle est fondamentalement progressive et tournée vers le futur. Bien qu'à première vue on puisse la confondre avec les

idéaux, elle s'en distingue par ses dimensions concrètes et par son dynamisme dialectique. Enfin, elle n'a rien à voir, ni avec les allégories, ni avec les symboles puisque ceux-ci induisent à une répétition du passé alors que l'utopie innove. La doctrine de l'utopie, selon Ernst Bloch, nous paraît originale dans la mesure où elle met en relief les difficultés que rencontre cette forme de pensée. En effet, "inventer le monde est difficile" (PG, page 80). D'un côté, la nature pèse lourdement sur les initiatives humaines. Encore que la matière soit travaillée par les tendances, encore que la nature même soit animée par la vie, ce dynamisme est incohérent et inhumain. D'autre part, l'homme, malgré son intelligence créatrice, craint les risques des ~~xxx~~ aventures sans garantie. E. Bloch rappelle ironiquement les craintes de l'ingénieur par exemple (V, I, pages 163 et suivantes) qui n'a pas toujours su édifier une philosophie et une éthique aux dimensions de ses nouveaux pouvoirs techniques.

C'est pourquoi la révolution historique suit si difficilement des lignes droites.

Comme nous l'avons vu dans notre premier exposé, c'est à travers de la réflexion sur les causes du nazisme, cette révolution des apparences, que Bloch s'est sensibilisé aux différences qui existent entre les temps sociaux qui dépendent aussi de la stratification sociale et du développement économique.

De même qu'une société est divisée par les classes sociales et par les groupes de pression, ainsi la vision du temps et du développement est contradictoire et souvent incohérente selon ces groupes. Enfin, il peut se créer des conditions structurales par lesquelles la pensée utopique n'a même plus la possibilité de se développer. Par exemple, une recherche réalisée par K. Danziger sur Idéologie et Utopie en Afrique du Sud ^{conclut à} affirme la relation entre la représentation que quel-

qu'un a du futur et sa ^{participation au} ~~relation avec~~ le pouvoir, infirmant ainsi la possibilité que Karl Mannheim avait suggérée d'une relative liberté des intellectuels ^{par rapport} ~~en relation~~ aux intérêts idéologiques de leur classe. K. Dangier arrive à la conclusion que dans une société comme celle qui existe dans l'Afrique du Sud, il n'y a même pas les conditions pour une pensée utopique. ~~Pourquoi,~~ Malgré les promesses, nous ne sommes pas encore au commencement de la fin.

L'utopie n'est pas le vestibule du Paradis. Il ne suffit pas d'entrer dans le domaine de l'utopique pour dépasser les misères de ce monde. Nous ne sommes qu'à la fin d'un commencement, c'est-à-dire dans un moment délicat et difficile dans lequel un monde s'achève tout en engendrant un autre. Nous sommes par conséquent "au front du nouveau" (PG, p. 25 et suivantes). Cela signifie que nous nous trouvons entièrement exposés et en lutte ouverte contre un passé qui subsiste dans son inertie et vers un futur qui devra à tout prix se dégager de cette inertie. Ce n'est que dans cette lutte sur le front du nouveau que l'utopie sur le mode de l'anticipation prépare un nouveau monde qui est l'unique abstrait qui rendra possible l'actualisation de l'héritage (PS, page 223)

La pensée utopique dans sa dialectique anticipatrice ne rencontre pas seulement des difficultés et des obstacles mais aussi la question absolue, l'anti-utopie par excellence ; la mort. Cette rencontre est d'autant plus nécessaire que cette anti-utopie réduit semble-t-il l'espérance la plus fondamentale, l'espérance de vie, pour riche et concrète que celle-ci soit, à une totale illusion devant l'aspect définitif du néant introduit par la mort. M. Heidegger n'avait-il pas raison de penser que l'homme comme existant pour la mort, la mort comme anti-utopie concrète ^{elle} demare la question absolue? ~~qui,~~ Si elle n'était pas répondue, mettrait en question et détruirait toute la construction du principe

de l'espérance. ~~dès~~ ^{là} où la mort serait dès le commencement comme le ver dans le fruit.

Notons tout d'abord que Bloch a toujours considéré la mort comme une menace qui plane, qui s'étend et qui détruit dans la mesure où l'homme lui cède, fuit ou se cache devant son avance. Par conséquent, la mort n'est pas considérée par Bloch comme un fait massif à partir duquel nous devrions réfléchir. Ce n'est pas un autre principe qui s'opposerait au principe "d'espérance dans un mouvement circulaire que justement la dialectique de l'espérance prétend dépasser."

La mort, comme la carence, comme l'inachèvement, se révèle à notre conscience dans la mesure ^{exacte} où l'homme prend conscience de sa possible immortalité, de sa possible perfection, de son possible bonheur.

C'est le degré le plus profond de notre recherche vers le moment zéro que nous avons déjà rencontré dans notre analyse du fondement ontologique de l'espérance: le "ne pas encore". L'homme ~~donc~~ ne peut échapper à cet affrontement, mais la dialectique anticipatrice lui permet de transcender et par conséquent de dépasser cette crise absolue.

~~C'est pourquoi~~ La notion blochienne d'anti-utopie se distingue totalement des anti-utopies qu'un Aldous Huxley dans "Brave new world" ou un G. ^{Orwell} ~~Orwell~~ dans "1.984", ont popularisées; c'est-à-dire d'une oeuvre qui systématiquement prend le contre-pied d'une vision optimiste du futur, projetant sur celui-ci une déception qui ~~souvent~~ est en fait motivée par l'incapacité de l'auteur à accepter le présent. L'oeuvre de G. ^{Orwell} ~~Orwell~~ est particulièrement significative à ce sujet. G. ^{Orwell} ~~Orwell~~, qui s'est engagé dans la lutte contre le nazisme en même temps que Bloch puisqu'il a pris part à la guerre civile espagnole, en est cependant sorti amèrement déçu, comme le montre son Hommage à Catalogna. A la suite de cette déception, il a adopté

une attitude anti-communiste violente qui l'a conduit tout d'abord à écrire un infâme pamphlet très drôle d'ailleurs, The Animal Farm ~~brave new world~~ et enfin son sinistre "1.984". Selon

Pour E. Bloch ce type d'anti-utopie, en particulier dans le cas de A. Huxley (PH, pages 511,512) exprime surtout un scepticisme comique et étroit qui manque ~~de tout sens~~ d'ironie généreuse et ^{de} courageuse ~~qui pourrait~~ ^{pour} considérer toutes les implications des possibles actuels.

Dans l'important chapitre 52 du Principe d'Espérance (PH. pages 1.297 et suivantes) où Bloch affronte la mort comme anti-utopie, il insiste au contraire sur le fait que la mort surgit dans la dialectique des affirmations de la vie. Ainsi Bloch montre tout d'abord à travers l'histoire des religions (PH, pages 1.034 et suivantes), comment l'humanité a tenté de s'opposer à la mort par différentes formes de victoires d'une vie libérée par la mort. Ainsi le culte des Anciens où les morts réapparaissent comme les détenteurs de la sagesse; par le mythe de la résurrection post-mortem; par la libération agnostique de l'âme. L'humanité a tenté encore d'autres solutions qui cherchent cette fois-ci à intégrer la rupture qu'introduit la mort (PH, pages 1.320 et suivantes). Par la dissolution dans le non-organique ou alors par la formidable inversion qu'introduit le Christianisme qui préfère ne pas se préoccuper des morts pour donner aux vivants le message qui leur permettra de vivre déjà maintenant une vie authentique. Une dernière solution est

~~Enfin, une autre solution~~ (la construction systématique d'une doctrine de l'immortalité (PH, pages 1.353 et suivantes) que dans la tradition islamique est comprise de manière rigoureuse et strictement matérialiste.

Notons que Bloch attribue une grande importance à l'épisode de l'"Ile des Amours" dans les Lusiades de Camões (PH, pages 1.334 à 1.335) où il voit une curieuse synthèse du matérialisme islamique avec le concept d'immortalité diffus de la Renais-

sance chrétienne. Dans la tradition orientale, et en particulier bouddhiste, cette construction d'une doctrine de l'immortalité s'est réalisée par une autre inversion impressionnante qui consiste à mépriser et soumettre la vie actuelle à une mort non seulement acceptée, mais désirée. Doctrine que nous ne pouvons plus rejeter aujourd'hui en affirmant qu'elle est trop spiritualiste depuis sa rigoureuse application par les moines vietnamiens dont leurs suicides politiques non seulement sont subis mais encore désirés et prévus.

A ces solutions traditionnelles, Bloch oppose une attitude qui, estime-t-il, se diffuse toujours davantage dans la civilisation occidentale, l'euthanasie, c'est-à-dire un ensemble de techniques qui simultanément affirme^{nt} et amplifie^{nt} le sens de la vie en diminuant par l'oubli l'impact de la mort (PH, pages 1.343 et suivantes). Cette tentative moderne commencerait, selon Bloch, avec Leibnitz, avec son idée que pour un esprit libre et par conséquent fort l'important est de savoir mourir. Elle se développerait surtout avec Goethe dans sa vision complète de la vie et de l'activité humaine qui réduit la mort à un simple appendice sans signification, au simple passage à une intégration dans le cosmos. Cette idée sera ensuite développée en particulier par les Romantiques allemands jusqu'à ses dernières conséquences.

Ces tentatives d'euthanasie dominent indirectement notre époque qui se caractérise ~~justement~~ par la volonté d'échapper au dilemme ^{en affirmant} par les formes les plus sécularisées de la vie (PH, pages 1.360 et suivantes), que ce soit dans la fuite vers l'avant, dans une véritable exaltation de la mort dans la guerre comme acte d'affirmation du pouvoir absolu, où Bloch voit l'essence de l'aventure nazie, que ce soit par la conjuration, que ce soit par des croyances superstitieuses inavouées ou par un ensemble de superstitions pseudo-scientifiques. Voir, par exem-

ple un cas significatif de ces techniques de conjuration de la mort dans le mouvement spiritiste brésilien qui fut admirablement analysé par C.P. Camargo qui parle à ce sujet d'une véritable fonctionnalité sociale de la religion du médium. Ou encore par l'oubli efficace encore que stupide dans une vie confortable où les propres signes de la mort sont cachés et omis. Le XXème siècle se laisse emporter, selon Bloch, par un nihilisme de fait qui admet la mort en l'oubliant dans la mesure du possible. C'est justement ce nihilisme de fait qui ne doit être en aucun cas accepté.

Ou la pensée utopique est capable de donner une réponse claire au défi de l'anti-utopie, ou alors nous risquons de tomber dans une pure rationalisation des illusions les plus tenaces de l'homme.

Cette réponse claire et précise se développe en trois termes:

Premièrement, Bloch insiste sur la signification des utopies médicales qui constituent la première manifestation technique et concrète contre le pouvoir de la mort (PH, pages 526 et suivantes). Que signifie en effet la lutte contre les maladies, contre tout ce qui diminue les possibilités de vie humaine sinon que l'homme déjà dans sa lutte corporelle contre la maladie et la décrépitude recule toujours davantage la limite collective que la mort impose à la vie humaine?

L'extraordinaire augmentation des possibilités de vie moyenne qui se note dès le siècle passé en particulier dans les pays en voie de développement est la démonstration la plus évidente et la plus claire de l'affirmation humaine, malgré la menace de la mort. Cette lutte est particulièrement significative quand nous nous souvenons que la médecine au milieu du XXème siècle, après avoir passé par une phase de lutte contre les maladies, est entrée dans une phase de prophylaxie et de santé publique qui atteint les causes les plus lointaines des

maladies afin de devenir ^{aujourd'hui} un instrument de planification pour la vie. Mais, l'homme, pour longtemps qu'il réussisse à vivre, finit, un jour, par mourir.

Ainsi surgit la deuxième affirmation humaine de l'immortalité; le pouvoir d'engendrer (PH, pages 1.368 et suivantes). ^{l'acte} Pouvoir ~~qui ne~~ s'exprime, comme dans le cas de l'utopie médicale, à différents niveaux. Premièrement, dans le fait commun et universel de donner naissance à un fils. Lorsque l'homme meurt, il ne survit pas seulement à travers de ses fils, ~~mais~~ Peut-être doit-il justement mourir pour que ses fils puissent réellement s'affirmer. Mais ses fils ne sont pas seulement de sa chair; ils sont aussi de ^{son} esprit ~~humain~~. Ainsi, que ce soit par ses enfants, par ses oeuvres créatrices, par ses actes et ses gestes, l'homme par sa praxis s'immortalise constamment par les produits qu'il accumule et qui s'accumulent dans une civilisation. Après tout, l'artiste ne crée-t-il pas seulement lorsqu'il est persuadé de dépasser par son geste les limites de sa condition mortelle? Le respect, et parfois le culte du livre, ~~en Occident;~~ n'est-il pas le signal le plus évident de cette immortalité confiée à l'oeuvre humaine? Tordant la ^{dialectique} ~~relation~~ sur elle-même, E. Bloch réinterprète à partir de ce fait la signification positive de la tragédie dans laquelle la mort du héros n'écrase pas celui-ci, mais est l'instrument, le ciseau du sculpteur qui élimine le secondaire, le subjectif, le superflu, l'inutile, pour révéler à l'humanité entière le noyau indomptable et en permanence ^{vivant} de l'homme (PH, p. 1.378). Dans ce processus, le héros perd sa vie mais grandit son caractère (PH, p. 1.347). Ainsi, la négation qu'apporte la mort permet de briser l'enveloppe, mais la brise de manière à ce que le coeur surgisse, ce coeur où se trouve le pouvoir prométhéen, potentiel de la matière humanisée (PH, p. 1.391). Il est vrai que l'engendrement, comme la lutte du héros tragique, tend à fermer l'homme dans l'isolement, malgré la valeur sociale de ses résultats.

Bloch: une totale absence du concept de formation ("Bildung") et

Il importe ^{donc} ~~peut-être~~, dans une troisième affirmation de l'immortalité, de l'acquérir cette fois-ci par l'institution sociale de la solidarité des projets humains. De là l'importance que Bloch attribue au "héros rouge", c'est-à-dire à l'homme créateur, inséré dans le parti, qui élève sa propre lutte personnelle contre la mort au niveau d'une solidarité non seulement partisane mais universelle par sa participation à la lutte collective. Dès lors, Bloch peut conclure que la mort qui a menacé et diminué peu à peu l'espérance humaine devienne le moyen qui élimine du monde tout ce qui n'appartient pas à l'utopie; c'est à-dire tout ce qui ne sert pas à son futur (PH, p. 1.380).

La mort brise l'enveloppe où se trouvait pris le pouvoir de l'homme, ce pouvoir prométhéen, potentiel de la matière humanisée qui, libéré et multiplié à l'infini de la succession probable des générations, assure l'immortalité de l'homme dans, et par l'immortalité de l'humanité. Il est vrai qu'avec H. Gold^{llw}witzer, nous pouvons nous demander si dans cette perspective l'immortalité de l'homme n'est pas subrepticement diluée dans l'immortalité de l'humanité. Goldwitzer critique Bloch ~~sur ce point~~ ^{parce que} car celui-ci semble oublier le défi de la foi chrétienne qui insiste sur la dimension personnelle et individuelle de la résurrection des morts qui s'intègre dans la communauté des croyants. Selon Goldwitzer, Bloch réduit cette riche interprétation de l'immortalité en substituant son caractère personnaliste ~~par~~ une immortalité collectiviste.

De même que dans l'exposé antérieur, nous avons dû nous demander si la conception blochienne d'un principe d'espérance éclairait le développement réel qui s'observe dans nos sociétés actuelles, nous pouvons maintenant nous demander comment l'utopie se communique et comment l'homme peut avoir accès à cette forme de pensée.

Notons tout d'abord une surprenante omission dans l'oeuvre de Bloch: ~~la~~ totale absence du concept de formation ("Bildung") et

~~même~~ de toute référence à l'éducation ^{ce qui} de la part de Bloch peut sembler surprenant dans une époque où on insiste tellement sur l'importance du fait humain dans le développement. Dans toute son oeuvre, Ernst Bloch ne se réfère qu'une seule fois et avec quelle ironie, à l'institution sociale que l'on juge normalement apte à exercer un rôle déterminant dans la communication et la formation humaine: l'école (PH, pages 1.090 à 1.092). Ce mépris pour l'école ^{se révèle} est dans le texte du télégramme que Ernst Bloch a envoyé récemment, selon Die Zeit du 23 juin 1967, au premier ^{let} congrès du Centre d'Action des élèves indépendants et socialistes dont le contenu est particulièrement ironique "je suis complètement d'accord avec C.A.E.I. J'ai encore d'innombrables souvenirs du terrible temps scolaire, Tant qu'il existera, nous aurons, comme le prouvent vos plaintes amères, toujours le retour de la même situation. (La fin du baccalauréat ^{notre} était à ~~cette~~ époque la libération de la prison; devant nous le jour, derrière nous la nuit. Ma profonde sympathie pour votre expérience du 18 juin et mes vœux de nettoyage de tant de stupidités immortelles."

Cette attitude nous oblige à ~~considérer~~ ~~encore~~ ~~que cela soit rapide~~ les relations que l'utopie entretient avec l'éducation. S'il est vrai que dès Platon, et surtout avec les auteurs de la Renaissance le rôle de l'éducation a été toujours mis en valeur par les auteurs d'utopies, cette définition restait très étroite. Il s'agissait ^{moins} ~~bien plus~~ que d'une éducation, ^{qui} d'une formation étroite, d'une instruction, je dirais même d'une déformation systématique grâce à laquelle les auteurs de l'utopie pensaient pouvoir imposer à une nouvelle génération leurs projets, leurs constructions. (si souvent noté, Le caractère abstrait et atemporel de ces utopies correspondait par conséquent à une conception de l'éducation considérée comme une instruction rigoureuse, utilitaire et rigide, insensible à la dimension dynamique d'un développement de la personnalité.

Or, nous savons déjà que ce type d'utopie, et a fortiori sa conception de l'éducation, est complètement rejeté par Bloch. Mais à partir de Jean-Jacques Rousseau et de l'effort de rénovation pédagogique déclenché par le siècle des lumières, les relations entre l'utopie et l'éducation se sont complètement modifiées.

Alors que dans les utopies traditionnelles, fermées et esthétiques, l'éducation avait une marque hautement conservatrice; dans ce nouveau développement c'est l'éducation qui devient utopique. ~~c'est à dire~~ ^{Elle} qui devient une manière de former globalement une nouvelle humanité qui va se considérer l'agent des changements et à qui ^{on} attribue un rôle innovateur et révolutionnaire.

Cet utopisme pédagogique va ~~déjà~~ caractériser les théories de l'éducation jusqu'à nos jours. L'utopisme pédagogique s'appuie tout d'abord sur la découverte de l'importance et de la singularité de l'enfance comme occasion pour libérer les potentialités d'un développement personnel. L'enfant n'est plus considéré comme une réduction d'adulte mais comme ~~la~~ promesse d'un être qui est dans son processus de maturation et qui par conséquent pourrait dépasser la maturité de l'adulte actuel. Ensuite, l'utopisme pédagogique naît de la prise de conscience que la communication pédagogique est essentiellement une tension entre un maître qui témoigne d'une tradition et du monde adulte et un élève qui représente le futur et qui est appelé déjà dans son apprentissage à aller au-delà de la situation à laquelle se réfère le maître. Le champ pédagogique est par conséquent animé par une dialectique entre un présent qui s'appuie sur le passé et qui s'ouvre sur le futur.

Enfin, l'utopisme pédagogique surgit des noces d'une vision progressiste du rationalisme avec l'impact de l'innovation technologique et en particulier de la rénovation rapide de nos connaissances scientifiques. Alors, se constituent à travers cet utopisme pédagogique, de véritables provinces pédagogiques; c'est-à-dire les systèmes éducationnels actuels qui croient pouvoir par leurs constantes reformulations, par leurs innovations

avancer beaucoup plus vite que les autres institutions sociales, devenant ainsi de véritables fronts de culture.

C'est pourquoi certains auteurs actuellement pensent que les problèmes d'éducation dépassent ceux de la révolution. En réalité, les éducateurs n'ayant pas une vision suffisamment ample de tous les problèmes que pose le surgissement d'une société industrielle, peuvent s'illusionner quant à la signification de leur contribution par une attitude d'avant-garde qui jamais ne remettra en fait en cause le système actuel.

Peut-être qu'aucune oeuvre contemporaine n'exprime aussi clairement cet utopisme pédagogique ~~ou~~ des provinces pédagogiques que la tentative de l'Américain T.H. Brameld de reconstruire l'enseignement, ^{Elle se fonde} ~~se basant~~ d'une part sur une interprétation culturaliste de la société moderne américaine et de l'autre ~~un~~ sur la distinction entre idéologie et utopie qu'a proposée K. Mannheim.

Dans cette oeuvre, l'école apparaît comme l'expression parfaite de ce front de culture grâce à sa capacité de critique de la culture existante et de ses possibilités de ~~provoquer~~ ^{susciter} une attitude de non conformisme en particulier de la part du corps enseignant.

Ainsi T.H. Brameld définit l'école comme une agence de changement et ~~arrive justement à l'idée d'une école conçue~~ ^{comme une} avant-garde sociale, ~~est à dire~~ ^{Elle se veut} comme une institution qui non seulement peut mais doit s'ouvrir au futur, ~~et qui doit s'appuyer~~ ^{Elle doit s'appuyer sur} sur les ~~conséquences~~ ^{ultimes} conséquences des potentialités que le développement rapide nous propose. ~~C'est pourquoi il suggère une reconstruction de l'enseignement encore que nous devons noter~~ ^{Brameld} que cette reconstruction se présente essentiellement comme une philosophie et non comme une théorie de l'action sociale, ~~qui~~ ^{Mais ne savons} ~~par comment~~ devrait se réaliser ~~dans une~~ ^{cette} complète et radicale transformation aussi bien didactique que du contenu de l'enseignement.

^{Tout au plus} Ainsi, pourrait-on donner à l'enseignement une flexibilité plus grande afin qu'il réponde de façon ~~plus~~ ^{plus} créative aux nouvelles nécessités et aux ~~meilleures~~ ^{meilleures} nécessités du futur.

C'est justement sur ce dernier point que Bloch insiste dans sa critique. L'utopisme pédagogique ne dépasse pas les limites d'une réponse ^{qui est} innovatrice lorsqu'on la mesure à l'intérieur du système éducationnel existant mais purement fonctionnel lorsqu'on la place dans les perspectives du système social global.

Il est vrai, comme le reconnaît Bloch, que la formation humaine est une activité hautement utopique dans la mesure où elle prétend donner une forme à qui naît au monde comme pure potentialité. Cependant, cette forme dans l'éducation, telle qu'elle est formulée dans le système social ^{actuel} global, se réfère toujours à un modèle pré-établi et déterminé a priori.

La critique blochienne à l'utopisme pédagogique répète l'objection que faisait déjà Karl Marx, "après tout qui éduque les éducateurs"? L'illusion de l'utopisme pédagogique s'explique par sa tendance à se constituer en provinces, c'est-à-dire en systèmes que l'on prétend et conçoit comme ^{indépendantes} autonomes du système social global. De là cette attitude caractéristique des éducateurs modernes d'insister sur la spécificité des problèmes éducationnels; sur la nécessité de reformuler les systèmes actuels de l'éducation à partir de leurs prémisses et du point de vue des seuls éducateurs, de toujours penser dans des réformes internes qu'elles soient pédagogiques, didactiques ou de programmes; sans jamais situer cet effort dans un contexte global et affronter la question clé de sa viabilité.

Il serait extrêmement utile, si nous en avons le temps, d'analyser sur ce point la réaction des éducateurs face à la technique de planification. ~~Alors que~~ Cette technique devrait ~~justement~~ permettre aux éducateurs de prendre conscience non seulement de son intégration de fait dans un système social, mais de la possibilité d'agir dialectiquement et de façon critique sur le système social de manière à agir au sein même du développement d'une société. Aujourd'hui, et surtout dans les pays en voie de développement où le système éducationnel est

étroitement lié à la structure du pouvoir qu'appuie le statu quo, la planification de l'éducation tend à se séparer de la planification intégrale de manière à augmenter encore le pouvoir des milieux de l'éducation. En fait, à confirmer l'illusion autonomiste des milieux éducationnels. Cette ~~recommandation~~^{analyse} est pour l'instant ^{simplement} ébauchée afin d'expliquer le pourquoi de la critique radicale que Bloch fait à l'utopisme pédagogique. Cette ébauche sera développée ultérieurement dans un travail que nous sommes en train d'élaborer sur ~~le sujet de~~ L'éducation et la politique.

Ainsi, dans la perspective hautement critique de - Bloch, on ne peut parler d'éducation pour la révolution, et encore moins d'une éducation révolutionnaire. On ne peut pas non plus parler d'une éducation pour le développement. Tout au plus, est-il valable et probablement nécessaire de parler d'une éducation post-révolutionnaire ou dans le développement. ^{En effet} car une révolution, qu'elle soit strictement politique ^{ou} qu'elle soit globale comme dans le cas du développement intégral d'une société, implique, comme conséquence, une énorme tâche de réorganisation sociale. Ce n'est pas par hasard ~~de~~ l'oeuvre ^{pédagogique} la plus notable ^{sur} ce sujet est née ^{en} ~~justement de~~ la Pologne ^{et} qui a surgi de la révolution socialiste dans un pays qui est sorti de la dernière guerre complètement détruit et avec une ancienne structure sociale inadéquate. Je me réfère à l'oeuvre de B. Schuchodolski dont l'effort créateur a suivi une révolution qui a introduit le futur dans le présent polonais.

Dans la perspective blochienne ^{et} en conclusion, la considération et la révalorisation de la pensée utopique n'~~ou~~ ouvrent pas sur une théorie de la formation humaine, mais bien sur une révolution.

Mais avant d'analyser ce point, ~~il~~ nous ^{devons} ~~reste à~~ analyser la situation de violence dans laquelle nous vivons.

I V

DU BON USAGE DE LA VIOLENCE

Afin de situer et de comprendre la position peut-être choquante d'Ernst Bloch quant au phénomène de la violence, est-il nécessaire tout d'abord de nous représenter à larges traits la situation de violence telle qu'elle nous apparaît - maintenant en cette ville de Cuernavaca à travers les nouvelles de nos amis, les informations des journaux et les événements dont les répercussions nous touchent directement ou indirectement.

Nous vivons en effet un véritable été de violences dont nous devons nous attacher à distinguer ^{les} différentes composantes par souci de concret bien sûr, mais aussi parce que souvent nous tendons à dissoudre dans la même abstraction des phénomènes fort différents et dont la signification est souvent divergente. Dans nos entretiens, il est peut-être significatif que les mouvements de violence dont on parla le plus aient été ceux des noirs nord-américains.

Peut-être cette violence-là s'imposa parce qu'elle ébranlait profondément les participants nord-américains de cette rencontre. Peut-être aussi les Latino-américains insistaient-ils sur ce phénomène nord-américain par réflexe de défense ou pour se justifier. Ils pouvaient penser, et dire: "Après tout, c'est bien votre tour d'avoir des ennuis", et Certains, comme on le répéta à la réunion de l'OLAS à La Havane, pouvaient même espérer que ce soit le début de nouveaux fronts de rébellion et même de révolution. Cette position a même trouvé sa forme comique dans un hebdomadaire satirique mexicain de

bandes dessinées "Los Supermachos" qui imagina la Force Internationale d'Intervention de l'OEA allant au secours des "gringos".

C'est oublier que cette violence-là est ancienne. Comme le New York Times le rappelait, dans cette même ville de Detroit, en 1942, donc en pleine Deuxième Guerre Mondiale, il y eut des émeutes qui provoquèrent plus de morts, mais moins de dégâts, que cet été. On peut donc se demander s'il s'agit réellement d'un phénomène nouveau. Peut-être sommes-nous arrivés à la fin d'un processus d'accumulation qui rompt toutes les barrières et toutes les digues aussi bien de la raison que de la légalité. Cette violence-là se manifeste comme un raz-de-marée dont la force brutale et aveugle échappe à tout contrôle et surtout à toute orientation politique. La violence n'est pas une arme dans une telle situation, mais un geste; elle est motivée par un lourd passé, mais elle n'a pas de fin politique; c'est pourquoi elle est ambiguë. La violence noire est le résultat d'une politique nationale nord-américaine qui a conduit les noirs dans l'impasse, en particulier dans les Etats du Nord. Après être montés vers le Nord en quête d'emplois, dans un effort de mobilité géographique et économique, les noirs se trouvent et se découvrent prisonniers d'une situation que socialement et politiquement ils ne peuvent plus dépasser. Ils enragent; les jeunes encore davantage, car leur niveau d'aspirations est plus élevé que celui de leurs parents et ancêtres. Leur situation est horriblement simple: ils sont enfermés et ils s'enferment dans des "ghettos" qui sont manipulés et contrôlés économiquement et politiquement par les blancs qui sont dehors ou qui agissent indirectement, par d'autres minorités comme l'immigration italienne et sa "maffia".

La violence des noirs n'a pas d'issue à long terme. Tout d'abord, ils ne font pas le poids. Malgré leur nombre et leur taux de natalité, ils ne sont qu'une minorité parmi d'autres aux U.S.A.. Leur racisme "sui generis" les isole d'autres

minorités qui en fait se trouvent dans une situation analogue: les Puerto-ricains par exemple. Leur rébellion s'exerce sur leurs propres biens ou tout au plus sur celui des commerçants "pieds-noirs" qui dominent les marchés des "ghettos". Leur violence est confinée, isolée, et les pompiers déjà hésitent à venir éteindre les feux des immeubles "des noirs". La police s'organise et malgré l'habileté des francs-tireurs ("snipers") dominera sans grande difficulté quoi que ce soit qui pourrait devenir une "guerilla". On comprend donc que les chefs politiques noirs - je ne parle pas des intellectuels - n'appuient pas cette violence parce qu'elle est anarchiste et à long terme inutile.

Par contre, cette violence nue a actuellement un effet surprenant sur les intellectuels nord-américains blancs. Ceux-ci découvrent avec stupeur que toute une idéologie ou plus exactement un système idéologique qui justifie "la Grande Société" est complètement liquidé et nié par cette violence. Ce qui inquiète curieusement c'est le langage de cette violence qui défie les intellectuels en leur disant: "pour être un homme, il faut tuer", "l'intégration nationale n'est qu'un truc pour continuer une domination séculaire,", "je te hais". Dans le sirop et la mélasse idéologiques nord-américains, ce langage est nouveau et brise toute une série de tabous. Quelque chose s'est donc cassé cet été, mais personne ne s'aventure à dire ce qui adviendra demain.

On peut donc comprendre que les Latino-américains et l'OLAS en particulier aient salué cette "révolution"; mais il faudra bien qu'ils reconnaissent que ce n'est pas encore et de loin la Révolution aux USA. Au contraire, elle peut tout aussi bien conduire à la violence apparemment révolutionnaire du fascisme, du rascisme antisémite, de la haine gratuite et de la folie.

Dans de nombreux pays latino-américains, on connaît

fort bien cette violence nue qui a ravagé les quartiers noirs de quelques villes américaines. C'est ce qu'on appelle la révolte populaire qui suit la chute de tous les régimes répressifs: la chute de Trujillo à Saint-Domingue, ou de Jimenez au Venezuela en sont les exemples les plus frappants. Mais en général ces rébellions ne durent pas et le pouvoir, lorsqu'il n'est pas brisé, réagit en imposant une terreur. Cette terreur prend de nombreuses formes et il faudrait en montrer les multiples formes dans chaque pays latino-américain. Elle commence par l'abus et la monopolisation du pouvoir qui conduit au massacre collectif comme à Haïti. Elle peut être une lutte entre factions politiques et créer une véritable psychose collective de meurtre et de brutalité insensée comme en Colombie. Elle est tout simplement exploitation et inhumanité dans le nord-est brésilien. Elle prend enfin des formes plus subtiles et efficaces de la main mise de l'appareil de l'Etat par des cliques de militaires, des groupes financiers ou tout simplement l'oligarchie d'élites plus ou moins éduquées. Ce qui est intéressant c'est que toutes ces formes de violence institutionnalisée utilise un pouvoir discrétionnaire pour éviter la violence nue des opprimés. Elles créent un état de violence, un régime de violence qui dissuadent les masses de la révolte ou les obligent à chercher des solutions tortueuses comme le meurtre passionnel ou la délinquance. Quand ce n'est plus possible, alors la terreur officielle s'installe et dévoile le vrai visage du régime. Il faut bien reconnaître que nous sommes actuellement dans toutes les Amériques en train de vivre une période où ces régimes de violence se consolident grâce à une militarisation générale des deux continents. Au nom d'un possible conflit, les militaires, presque partout, ont réussi à durcir le pouvoir laissant peu de chances aux opprimés de même pouvoir se révolter.

Dans beaucoup de pays, l'unique chemin consiste à briser le pouvoir afin qu'il ne puisse plus utiliser la terreur. C'est à cette tâche que les "guérilleros" se consacrent

entièrement. Leur violence se distingue de la violence nue par son organisation, son impact précis, ses objectifs définis, bref par sa dimension militaire. Il s'agit de détruire le potentiel militaire et l'appareil répressif afin que la gangue de la violence institutionnalisée soit brisée. Il ne s'agit certainement pas d'instaurer une terreur, ni d'assassiner pour le plaisir ou systématiquement, mais de liquider ceux qui appuient le pouvoir jugé injuste. Les buts sont choisis avec précision. L'effet doit être puissant.

Mais cela signifie aussi que chaque guérilla pour réussir doit démontrer sa réussite. Elle a besoin d'une caisse de résonance, de groupes à tous les niveaux de la population qui expliquent et indiquent les coups portés au pouvoir par les guérillas. C'est pourquoi la guérilla peut être modeste. Ses effectifs sont réduits, mais ses sympathisants doivent être innombrables. Ainsi, on pourrait dire paradoxalement que ce qui compte dans la violence des guérillas ce n'est pas le groupe armé qui est nécessaire, mais les diffuseurs qui sont eux essentiels. Il est donc légitime d'étendre le terme de guérilla à une forme de lutte qui n'est plus exclusivement armée mais qui, généralisée, attaque tous les supports, y compris intellectuels ou sacrés, du pouvoir.

Il y a donc une autre violence, essentielle, c'est la violence des pauvres qui s'organisent pour imposer d'autres structures. Alors que la violence des noirs aux U.S.A. ou celle qui répond à la terreur et à la violence institutionnalisée n'est que réactive, incontrôlée et incontrôlable; que celle des ^{guérillas} militaires est fonctionnelle, déterminée partiellement par une violence qu'elle veut briser, celle des pauvres est avant tout une violence qu'ils se font à eux-mêmes, dans la prise de conscience ou dans ce que les brésiliens militants de la culture populaire appelaient la "conscientisation". Cette violence-là se contrôle, est dirigée et orientée: elle est créatrice. C'est pourquoi aussi elle prend des formes très diverses

et parfois surprenantes. Elle est occupation de terrains ou d'immeubles; elle est rupture de la propriété non cultivée; elle est manifestation; syndicats ou même mouvements politiques. Son action peut être dans les apparences "pacifistes", car la non-violence est une forme tactique de la violence révolutionnaire; elle peut aussi s'articuler sur la violence armée des guerilleros. Mais elle vise toujours "à éclairer le crâne de quelqu'un au lieu de lui briser". Peut-être tactiquement cette violence-là est-elle lente à venir, lointaine dans ses réussites, mais elle est sans aucun doute l'utopie vers laquelle les autres formes aspirent.

Maintenant que nous nous sommes souvenus dans quel climat de violence nous vivons, nous pouvons confronter cette situation, notre situation, à la réflexion de Bloch. Mais, tout de suite, nous nous heurtons à une difficulté. Non seulement Bloch parle peu de la violence, mais il parle encore moins du mal. Nous pourrions même dire que Bloch n'élabore aucune interprétation philosophique de la violence aussi peu qu'il ne réfléchit et élabore une doctrine du mal.

Il nous rappelle donc, dès le début de notre réflexion, une grave question "peut-on réellement "parler" de la violence? En sa faveur ou contre elle? Y-a-t-il un sens profond à élaborer une théologie ou une philosophie de la violence? ~~alors que peut être~~ Notre tâche est ^{elle pas} (de la décrire, de la comprendre, de soupeser ses conséquences immédiates et lointaines afin d'indiquer les règles d'une pratique qui demande que l'on définisse avant tout le bon usage de la violence, de cette humble servante du bonheur! En effet, parler de la violence comme parler du mal reviendrait à admettre qu'il existe plusieurs principes qui se partagent le réel et que notre tâche serait d'en faire une synthèse. Or, nous l'avons déjà vu, pour Bloch il n'existe qu'un seul principe, le principe d'espérance. La violence, et le mal, et la mort ne sont que des menaces qui surgissent et s'opposent à mesure que ce principe se développe.

Ce que Bloch nous propose de faire, c'est de se référer tou-

jours à la situation dans laquelle naît une forme de violence; de s'interroger sur sa signification concrète en tenant compte de tous les éléments de la situation et alors d'agir avec, contre ou sur elle.

En d'autres termes, nous ne pouvons pas imaginer le destin de l'homme comme un destin partagé entre le bien et le mal; ou comme un destin successif: l'homme étant mauvais et devant devenir bon; mais dans une perspective unique où l'homme est destiné au "sumum bonum".

~~En effet,~~ ^{Car} le principe d'espérance est une bonne nouvelle! La bonne nouvelle s'exprime pour nous et en particulier dans cette époque où nous doutons tellement, par le principe d'espérance. C'est là l'ultime, l'unique vérité. C'est là que se cache le sens de la vie humaine. Bloch note que l'apport de la religion lorsqu'elle est authentique, est justement de rappeler, de façon insistante et absolue, cette destination de l'homme au "sumum bonum", que ce soit dans l'image du "coeur" pascalien, dans le vieux topos germanique du "Gemüt".

L'exigence de pureté de la religion est justement l'expression de cette destination au "sumum bonum".

Pour Bloch, l'apocalypse n'est pas une catastrophe; c'est l'avènement de la nouvelle Jérusalem. Et c'est pourquoi dans le portrait que trace Ernst Bloch de Thomas Münzer, le théologien de la révolution, cet homme qu'on a présenté si souvent comme un fanatique dangereux, un bandit, un illuminé qui risquait de mener la réforme allemande dans des abîmes, Ernst Bloch insiste sur le fait que Thomas Münzer était un doux, qu'en lui "c'était l'amour qui flamboyait".

A cette exigence de pureté de la religion correspond^{ent} dans la pensée utopique selon Bloch; le désir et le possible; le futur et l'imagination; le temps comme quelque chose qui est donné à l'homme; l'utopie comme instrument de transformation.

C'est justement parce que la condition humaine, y compris la violence et le mal dont elle est ~~possédée~~ ^{grosse}, ne s'éclaire qu'à partir ~~de cette exigence des~~ ^{ces} buts de l'espérance, que nous

avons consacré deux exposés à l'analyse de ces dimensions ¹²⁾ avant d'en venir à la violence.

En effet, si le but du cheminement de l'homme est bien cette demeure à construire, à la fois comme maison, comme foyer de vie et comme patrie et nation, cela ne se fait pas facilement. Il ne ~~se~~ fait pas avec un optimisme croissant, mais dans la reconnaissance progressive des erreurs, des obstacles, des échecs qu'il ~~peut~~ ^{il} faut dépasser, vers la demeure, ^{au cours de} dans ce même cheminement.

Nous comprenons dès lors que pour Bloch il est insensé d'en appeler, à la violence ou de s'opposer à la violence en soi. Ce qui importe, ce n'est pas le fait de la violence, c'est le sens que vise la violence comme tout acte humain. Ce qu'il faut déterminer c'est ce qu'elle vise, ce qui est au-delà d'elle et lui donne son sens. Il est donc capital d'éclairer, d'imaginer cet au-delà de la violence. ~~et c'est justement~~ Le rôle de l'imagination créatrice et de son autre servante, l'utopie, ~~est~~ de nous proposer cette vision à partir de laquelle nous pourrions réellement prendre position ¹²⁾ agir en fonction de la violence. ~~C'est pourquoi aussi~~ Le pire n'est pas la violence, mais l'incertitude du lendemain qui conduit à l'indifférence, ou à la passivité, ou bien au désespoir.

Dans son livre qu'il a consacré à Thomas Münzer, Ernst Bloch consacre un bref paragraphe qu'il intitule justement "Du bon usage de la violence" qui est si pénétrant qu'il nous semble nécessaire de le reproduire intégralement et d'en tirer quelques conclusions.

BLOCH Ernst "DU BON USAGE DE LA VIOLENCE"

In: Thomas MUNZER; théologien de la révolution
Tit. Orig. "Thomas Münzer als Theologe der Revolution". Trad. par Candillac, Maurice de. Pref. par Ferenczi, Rosemarie. Paris, Ed. Julliard, 1964. (144 - 150 p.) (~~Dossiers des "Lettres Nouvelles"~~)

[A]

[P 144] C'est justement pourquoi rien ici ne devait plus affaiblir ni tromper. Devant la ruse et la dureté des grands, en

foncés dans le mal, le regard de Münzer fut, à un degré tout particulier, tranchant et aiguë.

Assez longtemps, il avait fait place à la bonne parole, à la coléreuse admonition. Vainement il avait proclamé la justice, prêché l'appel au bon vouloir, vainement il avait accepté de "considérer comme membre de la fraternelle communauté" et de tenir en honneur quiconque viendrait à résipiscence. Car c'est toujours la même histoire: non seulement celui qui reste faible, mais, plus sûrement encore, celui qui domine acceptent la situation telle qu'elle est; ils aiment la tranquillité et ils la prennent pour la paix. Que menace une attaque des petits et que les moyens de défense ne soient pas encore - ou ne soient plus - rassemblés en quantité suffisante, alors on voit croître chez les grands une disposition d'esprit apparemment pacifique, jusqu'au moment où la Terreur Blanche se déchaîne et met au jour ce qui était jusqu'alors paisible, bien ordonné, - où elle rend la monnaie de la pièce et bien au-delà, comme le gibet a toujours renchéri sur un simple vol de bois. C'est ainsi qu'aux timides prières des paysans, à leur chrétienne requête en faveur d'un équitable arrangement, on ne répondit d'abord qu'en faisant la sourde oreille, en continuant à exercer contre eux une inflexible oppression; mais, dès que la tempête éclata et souffla en plein jour, le "quieta non movere" du seigneur, son mauvais vouloir parurent se changer en "pacifisme", et ce pacifisme tenta de jeter le trouble dans le rassemblement chrétien. C'est pourquoi Münzer se tourna sans tarder contre l'apparente humeur paisible des princes, contre la "fausse bonté" de Luther, perçant à jour tout ce que ces attitudes avaient de mystifiant ou l'abus idéologique qu'en firent des pacifistes comme Karlstadt:

Rien ici-bas ne présente plus beau visage et ne porte plus joli masque que la feinte bonté; ainsi se vérifie la prophétie de Paul, II, Tim. 3:
 "Aux derniers jours les amateurs de plaisir auront bien les apparences de la bonté, mais ils en renieront la vertu" ●.

Car justement cette bonté n'est qu'une berceuse des

tinée à endormir le peuple, et la paix qu'elle proclame une simple dictature statique de l'injustice.

Aussi bien Münzer exige qu'on "se débarrasse de ces hommes chaque fois qu'ils barrent la route"; sinon leur impudence sera sans limite et de toute convention conclue avec eux il ne restera que des débris. En écrivant ^{son} "Apologie très bien fondée", le tribun, dans sa clairvoyante amertume, rejette - tout e la responsabilité de la situation sur la classe dominante:

Les seigneurs font tout eux-mêmes pour s'attirer l'inimitié des pauvres gens; ils se refusent à supprimer ce qui provoque la révolte: Comment les choses, à la longue, iraient-elles mieux?

C'en est fini avec les faux-semblants de l'ordre et de la tranquillité, et l'un des problèmes essentiels que pose la révolte se trouve ainsi mis en lumière, dans la mesure où précisément la véritable "révolte" - ou, du moins, le complexe de responsabilité et de faute qu'elle suscite - correspond - moins à la réaction violente contre la violence que bien plutôt à la possession même de ^(p. 146) cette violence et à l'usage qu'on en fait pour protéger la classe dominante. Déjà l'un des tout premiers socialistes, Mo-Tih, l'homme qui découvrit en Chine l'amour des hommes, décelait une révolte, non seulement lorsque le fils ou le citoyen s'aime lui-même et n'aime point son père ou son prince, mais davantage encore dans les autres situations proprement primitives, où le père ou le prince s'

aime lui-même et n'aime point son fils ou ses sujets, où par conséquent l'égoïsme, le principe de violence exercent d'en haut leur oppression, cherchant leur intérêt en dehors de toute communauté. Ainsi le problème de la révolte ne se pose plus au simple niveau de l'"insurrection", c'est-à-dire dans une perspective phénoménale et fonctionnelle à laquelle on s'est beaucoup trop attaché, mais, de façon fondamentale, sur le plan statique du "régime" même de violence. Cette réalité proprement anti-chrétienne - que Münzer combat, avec comme fin l'arc-en-ciel, tandis que Luther la protège, avec comme faux-fuyant la liberté des blasons princiers - est moins le mouvement de violence que la violence elle-même, sa présence et sa possession, son installation codifiée sous le nom de "pouvoir", sa jouissance et la jouissance de ce qu'elle protège et qu'elle seule est en mesure de conserver.

[B]

Aussi bien le problème est tout autre selon que l'on combat pour sa propre cause ou que l'on est acculé à la révolte pour défendre la cause des autres. "Car ce qui juge l'homme", ce qui peut-être fait justement la faiblesse du chrétien, "c'est non seulement l'acte qu'il accomplit, mais ce qu'il accepte que souffrent les autres." La non résistance au mal interdit qu'on augmente la quantité du mal, qu'en résistant on commette soi-même une faute. Mais à certaines époques, le mal prend de telles proportions qu'en le tolérant, précisément parce qu'on le tolère et qu'on invite autrui à le tolérer, on l'accroît, on le renforce, on le confirme, disons plus: on le provoque. Par la non-résistance, on rend les autres coupables ou, tout au moins, on les induit en tentation; il ne s'est jamais trouvé jusqu'ici qu'en "résistant" par les voies de l'amour, au lieu de résister par les voies de la violence, on ait réussi à briser la violence des méchants, ni même à éveiller dans le coeur une honte capable de les désarmer. De même, en tolérant le règne du mal sur un plan purement personnel, et non point de façon universelle, par référence à la so

lidarité naturelle des hommes, on se fait le complice de ce règne, - complice non seulement de la violence qui asservit l'âme des méchants, mais de celle aussi qui asservit l'âme de leurs victimes. Dans des conflits de cette sorte, celui qui tolère le mal est à tout le moins aussi coupable que celui qui réagit effectivement contre lui; si ce dernier court lui-même le danger de perdre son âme en mettant la violence au service de la pitié, au service de l'amour, il peut encore se demander, de façon authentiquement chrétienne: "Qu'importe le salut de mon âme?". C'est au "tat twam asi"¹ des autres âmes, du royaume des âmes, qu'il a pu sacrifier la sienne. L'opposition, par conséquent, n'est pas absolue entre l'amour et le désir de prendre sur soi douleur et même faute, de renoncer soi-même à sa propre délivrance pour que la lumière au moins puisse transpercer aussi la croûte la plus dure. Jusqu'à présent on n'a vu se manifester qu'à l'état de pures et - simples traces une percée moins violente, celle qui permet, lorsqu'un frère se trouve dans une fausse position, de lui - éclairer le crâne pour l'empêcher de se briser, - celle qui permet peut-être aussi de mener à son terme par des voies "pacifiques" et rationnelles le processus de socialisation, mais "après" seulement que, sur un mode nécessairement violent on s'est emparé d'abord des moyens de production. Au XVIIIème siècle, en un temps qui échappe pour une part aux explications économiques, on a pu assister à l'une de ces illuminations intérieures qui sont comme des sauts qualitatifs; en faisant du paradoxe chrétien une relative évidence, ce siècle a rendu partiellement superflu le bouleversement "vulcanique"; -

1.- Littéralement, en sanscrit, "tu es cela" (c'est-à-dire: "dans ton essence intime, tu es identique à l'invisible substance de toute chose"), formule attribuée au brahmane Aruni et devenue le "grand mot d'ordre" (mahavakya) du non-dualisme (advaita) védantique. Cf. H. Zimmer, Les philosophies de l'Inde, trad. fr. Paris 1953, pp. 244, 284, 326 (N. d. T).

c'est de façon "neptunienne" qu'il a voulu s'opposer, par les seuls moyens de la superstructure, à la révolution ^{LP. 143} institutionnelle. Il n'a pu éviter cependant la Révolution française, qui allait mettre en pleine lumière toute la faiblesse politique, - toute l'insuffisance de cette vision plus éclairée des choses au niveau des couches supérieures; plus tard, le wilsonisme devint une fois encore discréditer de la façon la plus pénible ce fabianisme moral¹. Ainsi, entre l'amour et la violence - la plus humble de ses servantes - l'opposition n'est pas telle qu'en souffrant simplement le mal on ait encore jamais réussi à le vaincre, - telle qu'aucun Christ ait jamais possédé l'amulette qui pût se substituer au glaive et, sans combat, annexer l'Enfer au Paradis. N'a-t-il pas fallu que Gédéon lui-même brandît l'épée, que Moïse taillât en pièces l'Égyptien, et Jésus en personne ignore-t-il donc la colère, celle qui manie le fouet et qui maudit, l'unique sentiment qu'il connaisse à côté de l'amour? Aussi bien Münzer, à son tour, ne cesse d'insister sur la force, sur la crainte, sur la rigueur de la Loi mosaïque, qui s'applique, ici-bas, à tous les hommes, prenant ainsi parti contre Luther qui

méprise la Loi du Père et se couvre hypocritement de la bonté de Christ, ce très précieux trésor, et invoque la patience du Fils pour faire honte au Père du caractère sérieux de sa Loi.

Jésus n'a aucunement mitigé la voie, et la loi morale de l'Ancien Testament continue à rayonner bien au-dessus de la sombre et terrible mesure selon laquelle, à en croire Luther, notre vouloir, privé de liberté, gâté jusqu'à son fond, prendrait conscience de son abdication, du jugement porté contre lui, de la colère de Dieu. Pour Münzer, c'est un seul et même

1.- En se référant au général romain Fabius Cunctator (le "temporisateur") la "Fabian Society" tenta en Angleterre, après 1.883, de réaliser progressivement, par voie d'éducation et de persuasion, une sorte de socialisme modéré (N.d.T.).

Dieu qui règne dans les Deux Testaments. La crainte de Dieu demeure, non point abolie, mais accomplie, crainte du Dieu de justice, respect et timide pressentiment du Dieu d'amour, du Dieu de la magnificence omni-rédemptrice; et le devoir demeure aussi pour les natures prophétiques de menacer et de punir au nom de la loi morale.

Dans sa prédication, comme moyen tactique pour instaurer le droit naturel absolu, pour lui assurer une place authentique, exempte de toute illusion, Münzer fait passer l'exigence de violence et de droit qu'enseigne l'Ancien Testament avant l'exigence d'abandon et d'amour, avant le droit naturel absolu que proclame le Nouveau Testament. Car "le Christ lui-même n'a pas supporté avec patience que des chrétiens impies fissent souffrir leurs frères". Il ignore tout accommodement avec Belial et son royaume. Münzer se sent aux côtés du Sauveur disant avec sévérité: "Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive":

C'est avec grand sérieux que le Christ a ordonné, en Luc 19, et qu'il a dit: "Emparez-vous de mes ennemis et égorgez-les devant mes yeux". C'est pourquoi Christ Notre Seigneur dit, en Mathieu 18.: "Si quelqu'un scandalise l'un de ces petits, mieux vaut qu'on lui pendre une meule au cou et qu'on le jette au fond de la mer" (...). Glosez là-dessus tant que vous voudrez, ce sont les paroles du Christ; mais, si nos docteurs viennent m'objecter la bonté du Christ - cette bonté qu'ils accommodent à leur hypocrisie - je tiens qu'ils doivent aussi considérer le zèle du Christ lorsqu'il détruit les racines de l'idolâtrie.

Il est vrai que Jésus ordonna également à Pierre de rengainer son glaive, mais, bien que cette non-résistance se rattache au précepte absolu de souffrir l'injustice, tel que l'enseigne le Sermon sur la Montagne, elle se situe cependant

sur un tout autre plan que les exigences de l'ancienne colère prophétique: il ne s'agit pas de tolérer le mal, mais de se sacrifier soi-même - non d'une résistance ^{Cr. 15e J} inconditionnelle au "mal", mais bien plutôt d'une non-résistance conditionnelle, déterminée, au "don" de sa vie". La non-résistance absolue n'appartient pas d'ailleurs au pur Evangile de Jésus; c'est une doctrine déjà contaminée par l'Evangile de Paul et sa christologie, avec son dogme de la Justification, de la rançon, de la satisfaction substitutive; comme telle, elle n'impose pas absolument l'imitation du Christ dans sa vie même. Assurément, en fin de compte, même la colère de l'Ancienne Loi n'est pas incompatible avec l'amour; malgré la place que le zèle ne peut point ne pas revendiquer, le domaine du pur prophétisme conserve un élément avant-dernier, l'expression d'une faiblesse pré-messianique et de type christique; et Boehme ne considère point sans doute comme la plus authentique manifestation de Dieu le fait qu'il apparaisse aux impies comme Colère et aux seuls justes comme Amour. Même chez Münzer, la théorie de la violence n'est pas en définitive le centre le plus essentiel; pour lui, "le Christ, dans son Evangile, a transfiguré la sévérité du Père"; C'est bien l'amour qui s'impose, comme "prima" et comme "ultima ratio" de la moralité. Mais la coercition de la loi - la "media ratio" - est née du désespoir et de la légitime défense; dénuée en elle-même de puissance créatrice, simple annulation du crime, elle n'a guère d'autre rôle, par conséquent, même dans le sacrifice de soi ou dans la colère prophétique, que de protéger les bons; mais elle a bien ce rôle, et parfaitement justifié tant que le mal est fort, et même tout-puissant.

(A) Le texte se divise en deux parties distinctes. L'une consacrée à la démystification de l'inversion des valeurs que la classe dominante a réalisée en institutionnalisant la violence. L'autre, ^(B) par delà cette démystification, propose le véritable problème de la violence qui est un problème d'ordre

ou, si l'on préfère, de l'exercice du pouvoir. Ce régime, notons-

éthique.

Il s'agit donc tout d'abord de démystifier l'inversion des valeurs qu'a réussie à imposer la classe dominante qui s'est emparée du pouvoir. Celle-ci tout d'abord ne parle plus de violence mais au contraire sans cesse de tranquillité. ^[p. 144] En effet, elle a besoin de tranquillité pour jouir de sa force, pour exploiter le régime de violence qu'elle a réussi à imposer.

Dans cette inversion des valeurs, la paix est confondue avec la tranquillité, c'est-à-dire que l'on réduit la dimension essentiellement dynamique de la notion de paix à un concept statique de tranquillité, d'ordre social, de "consensus".

Remarquons que cette doctrine pacifiste sert le pouvoir puisqu'elle désamorce idéologiquement toute volonté de subversion qui sera considérée désordre, perturbation sans aucune valeur. Cette idéologie tranquillisante se manifeste par un opium qui sera la bonté, l'attitude paternelle et paternaliste que l'on aura pour le peuple et, lorsque ce peuple osera protester ou mettre en question la tranquillité, on n'hésitera pas alors à imposer la terreur. ^[p. 145]

En d'autres termes, tant qu'il n'y a pas de résistance à ce régime de violence institutionnalisé, on maintiendra un climat général de bonté tranquille, tout en laissant entendre qu'à la moindre incartade, on n'hésitera pas à utiliser les pires moyens pour liquider toute velléité de protestation.

Remarquons qu'il ne s'agit plus de violence au sens commun du mot, mais d'un règne, d'un régime dans lequel la violence s'identifie au pouvoir et à son exercice. ^[p. 146]

Dans une telle situation, qui est le modèle vers lequel tend tout régime intelligent d'oppression, il ne suffit plus de se révolter, car ce serait faire le jeu de la propre violence. On ^{se} ~~entre~~ ^{au} dans un cercle vicieux dans laquelle une violence désorganisée, aveugle bien qu'insurrectionnelle, essaierait de s'opposer à un régime qui aura forcément le dernier mot. Dans une telle situation, il n'y a pas d'autre issue que de faire violence à la violence même, c'est-à-dire faire la révolution; ou, si l'on préfère, se saisir du pouvoir. Ce régime, notons-

le, ne peut pas être identifié à un seul Gouvernement. Il s'agit d'une structure établie et confirmée par la classe dominante qui peut s'exprimer éventuellement par différentes formes de gouvernements.

Devant cette situation, il n'existe aucun doute, le pacifisme serait une trahison; prêcher la paix dans une telle situation est aveuglement. L'unique solution est, comme nous l'avons déjà dit, faire la révolution. Dans cette perspective, c'est une violence qui existe déjà, qui s'est déjà installée, qui appelle une violence qui pourra libérer. Il est évident aussi que dans cette perspective, faire violence à la violence ne peut être l'acte d'un petit groupe ou d'un individu, mais doit être une oeuvre collective que réalise justement la révolution. Après avoir ainsi démystifié le pacifisme des classes dominantes et montrer comment la violence dans ce contexte est avant tout un problème politique auquel l'homme répond par la révolution, Bloch, dans la seconde partie de son texte, rappelle néanmoins qu'il y a une autre dimension à considérer qui est proprement le problème moral de la violence. [p. 146]

En effet, dans ce régime de violence, l'homme n'est pas atteint seulement comme individu, ~~Il est atteint aussi~~ ^{chaque fois que} dans la mesure où l'on fait violence aux autres, à autrui. Si, dans le premier pas de l'analyse, le pacifisme apparaissait comme une erreur politique, il apparaît maintenant comme une véritable trahison à l'égard d'autrui, Il est non seulement un aveuglement au pouvoir du mal, il est maintenant une participation au mal. En effet, tolérer que l'on puisse faire violence à autrui, c'est devenir le complice de la violence. [p. 147] C'est adhérer à un régime de violence; c'est perdre proprement sa personnalité; c'est s'aliéner au sens propre du mot. Cette attitude de complicité est grave dans la mesure où par mon isolement et mon indifférence, j'empêche qu'autrui puisse prendre conscience de son état. La responsabilité éthique à l'égard d'autrui s'exprime dans cette phrase fort pittoresque

mais très significative de Bloch: "lorsqu'un frère se trouve dans une fausse position, il faut éclairer son crâne pour l'empêcher de se briser". ~~Mais~~ là aussi, nous ne devons pas oublier la perspective politique dans laquelle nous nous étions placés dans le premier mouvement de l'analyse. Ce témoignage, cette prise de conscience, n'est pas le ~~premier~~ ^{seul} pas vers une attitude révolutionnaire, ou pis encore, une manière subtile d'éviter une révolution sanglante. Elle ne se réalisera pleinement que si l'on s'empare simultanément du pouvoir. [p. 148]

En d'autres termes, on échappe en aucun cas à la tâche concrète de briser le carcan du règne de la violence ~~pour~~. Pour que la prise de conscience soit possible, il faut en créer les conditions nécessaires. L'analyse du problème moral de la violence est importante dans la mesure où elle nous rappelle que la violence n'est jamais un but, mais qu'elle n'est, comme le dit Ernst Bloch, que "l'humble servante du bonheur".

Par-delà la violence qui libère, c'est l'amour que nous cherchons, c'est un règne de bonheur que nous désirons, ~~c'est pour~~ ~~quoi~~. Nous ne pouvons pas rester au niveau seul de la solution politique de la violence. Nous devons encore la dépasser par l'affirmation de l'amour qui construit le bonheur. La tâche essentielle n'est pas de faire violence à la violence, mais d'accomplir l'amour en toute exigence et en toute rigueur. [p. 15]

C'est dans cette synthèse de l'amour par-delà la violence qu'il est possible de comprendre la tension entre le Dieu de justice et de colère, le Jéhovah de l'Ancien Testament, et le Dieu d'amour et de rédemption du Nouveau Testament qui sont néanmoins le même Dieu. [p. 149]

C'est pourquoi, dans le cas de Thomas Münzer, il n'y a aucune dissociation possible entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ~~comme~~ ~~mais~~ il n'y a pas d'incompatibilité entre l'amour qu'il recherche et la révolution qu'il prêche. [p. 149]

Dans cette analyse subtile des relations de la violence et de l'amour, Bloch reconnaît que dans certaines circonstances exceptionnelles, la non-violence peut parfaitement se justifier

en particulier à un niveau tactique. Dans certaines circonstances, l'homme ne peut connaître d'autre moyen pour affirmer la puissance de l'amour et de la justice contre le régime de violence, qu'en risquant de se sacrifier par une attitude de non-violence. En réalité, il ne s'agit pas là de pacifisme, il s'agit là d'un geste unique, audacieux, qui, évidemment, ne peut être une règle politique. [p. 149-150]

Le sacrifice, en particulier dans le martyr, est parfaitement valable encore qu'il soit partiel et qu'il ne puisse servir de règle à l'humanité. C'est réellement le témoignage dans son essence.

Ainsi, depuis quelques années on voit surtout les chrétiens, et en particulier quelques théologiens protestants d'Allemagne occidentale, qui ont attiré la plus d'attention à la philosophie de l'espérance, donnant peut-être ainsi l'impression que Bloch était avant tout préoccupé par le problème religieux.

L'idée de ces conférences, qui en explique le plan, a été justement d'opposer à cette vision partielle et unilatérale une interprétation plus sage. Elle appelle votre attention sur la contribution blochienne ~~à~~ une réflexion en profondeur sur les événements politiques les plus marquants de notre époque (voir notre premier exposé). En particulier, Bloch s'est interrogé sur la signification de l'échec politique; sur la valeur actuelle d'une figure tragique; sur l'absence d'une progression linéaire et triomphante de l'histoire; des raisons qui expliquent que si souvent l'opposition s'engouffre dans les formes sans espérance de l'insurrection, et pourquoi elle est le rebelle, et même le révolutionnaire est considéré comme un bandit, sur la valeur et le danger d'une sagesse révolutionnaire subjective.

V

POLITIQUE ET RELIGION

L'oeuvre d'Ernst Bloch est suffisamment complexe et riche pour permettre de nombreuses lectures; pour susciter des intérêts bien différents; pour devenir un instrument de rénovation de la pensée contemporaine dans de nombreux champs d'action différents.

Ainsi, depuis quelques années ce sont surtout les chrétiens, et en particulier quelques théologiens protestants d'Allemagne occidentale, qui ont ~~donné~~^{accusé} le plus d'attention à la philosophie de l'espérance, donnant peut-être ainsi l'impression que Bloch était avant tout préoccupé par le problème religieux.

L'idée de nos conférences, quit en explique le plan, a été justement d'opposer à cette vision partielle et unilatérale une interprétation plus ample. Elle ~~appelle~~^{attire} votre attention sur la contribution blochienne ~~pour~~^à une réflexion en profondeur sur les événements politiques les plus marquants de notre époque. (voir notre premier exposé). En particulier, Bloch s'est interrogé sur la signification de l'échec politique; sur la valeur actuelle d'une figure tragique; sur l'absence d'une progression linéaire et triomphante de l'histoire; des raisons qui expliquent que si souvent l'opposition s'engloutit dans les formes sans espérance de l'insurrection, et pourquoi ~~si souvent~~ le rebelle, et même le révolutionnaire ~~était~~ considéré comme un bandit; sur la valeur et le danger d'une magie révolutionnaire subjective.

Dans le deuxième exposé, nous avons essayé de montrer l'importance de la réflexion blochienne, à propos de sa théorie de l'imagination, pour une anthropologie et une esthétique contemporaine.

A partir de ce deuxième exposé, nous ~~pourrions~~^{devrions}, si nous en avons le temps, ~~se~~^{nous} demander quelles sont les conditions minimales pour que le pouvoir de l'imagination puisse s'exercer, et même que peut signifier créer dans un pays sous développé? D'autres questions surgissent encore: peut-on non seulement se tromper? ~~Est~~ tromper imaginativement? Ou, un détail, mais qui a ~~peut-être~~ son importance, la spirale, cette forme si caractéristique de la pensée, du style, et pour finir de l'esthétique de Bloch, est-elle justifiée pour un penseur qui est marxiste, puisque dans les années vingt on condamna officiellement la spirale comme forme marxiste?

Le troisième ~~chapitre~~^{exposé} de l'analyse des fonctions de l'utopie, nous a permis de pénétrer plus profondément dans la théorie de la connaissance et de la formation humaine. A la lumière des idées de Bloch, nous nous sommes demandés si la pensée utopique est réellement une constante historique. ~~La~~ Peut-être devons-nous creuser encore davantage et nous demander s'il est possible de toujours distinguer entre l'utopisme et une pensée utopique? Si oui, quels sont les critères de cette distinction? D'autre part, est-il certain que les fonctions que nous avons déterminées puissent être encore valables dans une société industrielle, dominée par la technique? Plus profondément encore, nous nous sommes demandés s'il vaut encore la peine d'être dans cette société un philosophe; et, ~~quant au marxisme~~, s'il est possible, comme Bloch, d'admettre l'idée d'une cosmologie ~~marxiste~~^{marxiste}? Pour finir, lorsque nous avons essayé d'interpréter la proposition apparemment paradoxale d'Ernst Bloch d'Un bon usage de la violence, maintes questions surgissent à notre esprit. Pour

quoi, après tout, l'occident a-t-elle si peur de la violence? Quelles sont les formes cachées de la violence que nous ignorons ou que nous feignons d'ignorer? Quelle est la différence entre " ad bellum" et " in bello" ; signifie-t-elle quelque chose dans une guerre de guérilla; dans une situation insurrectionnelle?

Comme vous le voyez, nous avons peut-être soulevé plus de questions que nous ^{en} avons répondu en méditant ^{sur} cette ^{notre} œuvre qui n'est ~~après tout~~ qu'une contribution à ~~une énorme~~ réflexion nécessaire sur cette époque si fascinante que nous vivons.

Mais, il nous semble nécessaire de prolonger encore notre réflexion sur un sujet qui préoccupe beaucoup Ernst Bloch; la relation entre l'action humaine dans la société et le comportement religieux. Cet exposé-ci

Ceci n'est pas ~~seulement~~ un appendice, ou ne s'explique pas parce que nous nous trouvons dans une maison de chrétiens. ~~Mais parce que cette préoccupation~~ correspond ^{il} profondément à la préoccupation de Bloch ^{pour} ~~selon laquelle~~ les faits religieux ne découvrent leur vérité qu'à la lumière d'une conception marxiste de l'homme et du monde. Ce qui ne s'explique pas seulement au niveau de la réflexion, mais ~~qui~~ se confirme jusque dans les rares allusions que Bloch fait à son attitude intime, dans ce que nous pourrions appeler son itinéraire spirituel.

Si le philosophe se souvient (SP, page 82) que ~~lorsqu'il~~ lorsqu'il était enfant, au lieu de confirmer sa participation à la communauté des saints, il a préféré répéter/trois fois à haute voix "je suis un athée", il note plus tard que cet athéisme infantile était davantage la conséquence de lectures ^{quelques années} que le résultat d'une crise existentielle. C'était beaucoup plus une incapacité de comprendre la signification de la foi que le résultat d'une révolte.

Cette attitude ironique ~~et tranquille~~ caractérise ~~non seulement~~ la jeunesse de Bloch et transparait dans la première version de l'esprit de l'utopie (GU) quand, par exemple, il admet "l'athéisme comme une hypothèse de travail". Notons ce pendant que plus tard, dans la révision de ce texte, le philosophe adulte et nourri par l'expérience biffera cette mention et écrira "l'athéisme est une évidence".

Plus tard, sous l'influence de sa première femme, influence à laquelle il se réfère souvent avec beaucoup d'émotions, Bloch commence à prendre conscience que dans le phénomène religieux se cache une question fondamentale qui mérite une réponse, comme toutes les questions et les réponses authentiques (GU, page 242).

Son travail sur Thomas Münzer (TM) sera justement la première ébauche d'une analyse qui se veut maintenant systématique et qui s'approfondira toujours davantage.

L'objectif de la critique blochienne de la religion est donc de comprendre radicalement le phénomène religieux et en particulier d'analyser cette première radicalisation de la religion qui est la foi chrétienne.

Il ne s'agit donc pas pour Bloch d'éliminer le phénomène religieux, ~~c'est pourquoi~~. Il n'y a pas la moindre trace d'agressivité dans son oeuvre ~~en relation aux~~ religions; ce qui d'ailleurs irrite profondément les communistes orthodoxes qui estiment que la pensée blochienne n'est rien d'autre "qu'une théorie du salut".

Bloch refuse tout autant une attitude qui le conduirait aux synthèses faciles entre, par exemple, le socialisme marxiste, et une religion communisante; confusion qui se baserait sur l'usage ambigu du mot "commun", "communisme", "bien commun". Ce mélange lui ^{est} toujours ^{de} paru inauthentique ^{et} superficiel. Sa position vise un radicalisme par lequel il prétend dépasser la religion en lui donnant sa signification réelle, authentique et profonde, en lui indiquant la vérité à laquelle elle tend (T, I, I, pages 44 et suivantes).

Il ne s'agit ni de liquider la religion, ni de ^{accepter} faire des compromis humanistes; mais de poser de façon complètement nouvelle le problème. Il propose donc que l'athéisme soit la vérité d'une foi qui se radicalise. L'athéisme est donc une métareligion (PH, page 1.521), dans laquelle se révèle la vérité de la foi. Ainsi l'athéisme de Bloch n'atteint ni l'existence de Dieu ; ni l'existence de la foi chrétienne; ~~mais~~ discute l'interprétation que les chrétiens ont donnée de leur foi, et à travers elle, l'image qu'ils se firent de Dieu et qu'ils tentèrent de diffuser.]

Cette attitude, provocante et certainement positive à l'égard du christianisme a peut-être été comprise seulement par F.

Heer, qui citant expressément E. Bloch à un colloque parisien qui discutait justement de l'athéisme, estima que les chrétiens devant la critique de Bloch étaient obligés de confesser quatre grandes trahisons de la tradition chrétienne:

- 1) L'émasculatation de la foi qui la réduit à une attitude privée;
- 2) Une attitude ^{de scepticisme} ~~agnosticisme~~ en relation au futur du monde;
- 3) Leur tendance à fuir du monde en se cachant dans un ghetto spirituel;
- 4) Leur orgueil et suffisance intellectuels qui s'exprime en particulier dans le dogmatisme clérical et théologique.

~~Aussi~~ La critique blochienne n'hésite pas à réinterpréter la Bible afin que celle-ci apparaisse encore plus originale et unique (PH, page 1.453). La lutte de Bloch s'oriente ~~donc~~ contre les mystifications que les chrétiens surtout, ~~mais~~ non exclusivement, ont admis pendant de nombreux siècles et contre les concessions politiques que les institutions religieuses et surtout les Eglises ont bénies (EZ, pages 405 et suivantes).]

A travers cette lutte, pense Bloch, surgira une foi enfin sans mensonge (PH, page 1.382 et T,I,I, page 1.077).

Dans cette foi sans mensonge, il deviendra évident que le vrai

chrétien c'est l'athée, étant entendu^{que} que Dieu aime plus un seul athée honnête qui sait ce que signifie être athée, que des milliers de ces grenouilles de bénitiers" (EZ, page 408). Cette lutte contre les bien-pensants, les pharisiens^{et} les grenouilles de bénitiers nous paraît tout particulièrement révé^{lante} dans la mesure où elle permet de démasquer la réalité immédiate d'un continent comme le latino-américain qui continue aujourd'hui encore à croire qu'il est l'expression d'une civilisation chrétienne, ou d'une société chrétienne, ~~alors qu'en~~ En réalité ces illusions permettent surtout aux maîtres et manipulateurs des religions de protéger leurs pouvoirs tout en faisant, une fois ou l'autre, des petites concessions sociales, mais jamais économiques; ~~vœux~~^{de} protéger un clergé qui s'illusionne quand il pense qu'il est possible d'humaniser un chaos ou de baptiser des révolutions dans un "aggiornamieto" superficiel; ~~qui permet~~ aux chrétiens de façon générale, d'éviter d'aller au fond des problèmes^{et} de se radicaliser. Dans cette perspective, nous verrons en particulier à la lumière de l'expérience de Thomas Münzer, comment une foi qui se pense jusqu'à ses dernières conséquences se radicalise forcément. Parce qu'^{la} une foi désire réellement participer aux tâches de rénovation d'une société injuste, elle devient par nécessité révolutionnaire. Elle ne trouve sa véritable dimension prophétique que dans un athéisme comme expression d'une fraternité totale envers tous les hommes quels qu'ils soient.

Toute autre position, de temporisation ou de prudence ne fait que manifester un pharisanisme et un conformisme qui ~~beratio-~~nalisent et se justifient par une fausse conscience de la réalité.

Par exemple, comment pourrait-on aujourd'hui encore devant la réalité concrète de l'Amérique latine se satisfaire des affirmations d'un **Jean** Maritain qui écrivait en 1.949: "Le christiannisme et l'Église n'ont pas reçu comme mission de faire le bonheur des hommes mais de leur dire la vérité; ni de réaliser la justice et la liberté dans la société politique, mais

d'apporter à l'humanité le salut et la vie éternelle." Cette position défaitiste dont l'influence a été si néfaste à une génération catholique antérieure, par exemple dans le mouvement de L'Ordem au Brésil, conduit de façon conséquente Hige J. Maritain à proposer aux chrétiens la tâche suivante: "la foi réelle pratique et vivante propose des signes". Or, que peut signifier proposer des signes à une infra ou sous-humanité qui n'a même pas les conditions matérielles de lire, de voir, ou encore moins de les comprendre?

N'est-il pas plus courageux de penser comme le théologien protestant tchèque Hige L. Komatka, "l'athéisme socialisme n'est pas dans son origine et son essence une révolte contre Dieu, mais une lutte pour l'homme avec toutes ses exigences personnelles et ses relations sociales."

~~Peut-être~~ La position de Bloch peut-elle s'éclairer en étudiant sa position face à l'espérance messianique. En effet, il est fréquent de faire converger le marxisme et le christianisme ^{dans la} ~~en une~~ même espérance messianique d'une situation parfaite où les hommes enfin jouiront de toutes les promesses millénaristes.

Peut-être la meilleure définition de l'espérance messianique ^{a été} ~~fut~~ proposée par M.I. de Pereira ^{Queiroz} ~~Queiroche~~, dans son étude du Messianisme au Brésil et dans le monde: "C'est une communauté qui est défiée par un Messie et qui vise à atteindre ou à construire un Paradis terrestre qui signifiera la solution et le bonheur dans ce monde pour les adeptes." C'est-à-dire, l'espérance messianique ^{se} ~~est~~ caractérisée par:

- 1/ le défi d'un Messie. C'est-à-dire que l'espoir est antérieur au "leader" qui, dans la pensée de M.I. de ^{Queiroz} ~~Queiroche~~ n'est qu'un médiateur;
- 2/ construire ou atteindre un Paradis. L'espérance est une tentative de solution et ne peut être réduite à un phénomène

de pathologie sociale. De même le messianisme implique une dimension éthique de responsabilité personnelle et politique d'effort collectif;

3/ par conséquent, comme insiste la sociologue de São Paulo, l'espérance messianique exprime et réalise un pouvoir créateur collectif et ne peut être simplement un refus d'une situation historique ou le refus de conditions inhumaines d'existence qui prépare un espoir ^{dont} un "leader" saura ouvrir les portes;

4/ Le Paradis Terrestre est de ce monde. L'espérance n'est pas seulement historique, mais elle exprime la confiance dans l'histoire; la certitude que l'histoire chemine vers un but.

← L'élément dynamique de l'espoir messianique, correspondent les promesses millénaristes, qui constituent une vision de l'évolution du monde selon laquelle l'état actuel des choses est ^{sur le} ~~au~~ point de s'achever. ~~et sera substituée en bref~~ ^{lui succédera} ~~tu quo~~ ^à l'état actuel un état parfait appelé le "millénium".

Le millénarisme se caractérise par:

- 1) la conviction de l'imminence de la fin du monde, Ce qui peut parfois induire à une espérance passive des évènements;
- 2) ~~par~~ sa négation de la situation actuelle, qui ~~conduit~~ ^{est} souvent ~~à~~ de la peine à aller au-delà des limites de l'immédiat. ^{est davantage} Le millénarisme ~~étant souvent plus~~ (pré-révolutionnaire que révolutionnaire);
- 3) une conception progressiste, mais linéaire, du développement historique; dont la forme sécularisée serait l'idée de progrès.

Le lecture blochienne ^{du messianisme biblique} ~~de la Bible~~ suit un tout autre chemin. Bloch ne rapproche pas la foi chrétienne et la praxis marxiste par une convergence dans l'espoir messianique de la réalisation des promesses millénaristes. Pour lui, la foi chrétienne et la praxis marxiste s'enracinent dans une négation com mune de l'inhumanité. La foi, comme la praxis n'aspirent pas au même Paradis, ~~et en particulier~~ ^{car} la praxis ne vise aucun Paradis. Mais, toutes les deux nient la même infâmie.

Cette identité dans le fondamental, au niveau insur-
rectionnel (les militaires d'aujourd'hui diraient subversif) peut être révélée par une lecture attentive des Saintes Ecritures. Il est sans doute significatif de la méthode de Bloch, que sa démonstration passe davantage par une relecture de la Bible que par une analyse de la littérature, aujourd'hui abondante, qui existe sur la signification sociale du rapport des hérésies et des révoltes religieuses. Le philosophe fait du mythe de l'Exode la clé de son interprétation de la Bonne Nouvelle biblique. C'est l'Exode comme rébellion du peuple de Dieu sous l'orientation de Moïse contre l'esclavage de l'Egypte qui est le paradigme, selon Bloch, de la Bonne Nouvelle biblique. C'est par l'esprit de l'Exode qu'on ^{peut} comprendre la Genèse comme l'interprétation de la création, ~~comme~~ une création continue; le surgissement d'un peuple par la promesse faite à Abraham; la diaspora judaïque; l'expansion de christianisme et son universalisme; comme, plus tard, toutes les hérésies qui peu à peu s'accumuleront au cours des siècles pour éclater dans les révolutions modernes.

Quels sont les points fondamentaux que Bloch met en relief dans son interprétation de l'Exode (PH, pages 1.450-1.464)? Tout d'abord, c'est un avènement dont l'historicité est doublement soulignée par les narrateurs bibliques. D'un côté, cet avènement est possible parce qu'un homme, Moïse (PH, p. 1.450), oblige le peuple à prendre conscience de sa passivité devant l'oppression égyptienne, et à refuser sa condition d'esclave. C'est une initiative historique qui pousse le peuple choisi à se risquer dans une aventure dans laquelle il va créer son histoire. C'est un avènement historique dans la mesure où le fondateur et responsable de ce départ est un homme, comme plus tard le sera Jésus-Christ qui, selon Bloch, "a fondé une foi qui plus que toute autre vit de la réalité historique de son fondateur" (PH, p. 1.402 et 1.486). L'avènement mosaïque est pourtant à l'origine d'une histoire dont les conséquences concrètes sont encore sensibles par la

présence incommode d'un peuple qui aujourd'hui encore vit dans l'exode malgré la tentation de l'Etat moderne d'Israël.]
 Nous pouvons donc comprendre pourquoi Bloch, malgré son évidente sympathie à l'égard du peuple auquel il appartient par sa naissance et par sa constante opposition contre toute tentative de liquidation des Juifs, ne manifeste cependant aucune sympathie pour le sionisme. Il distingue rigoureusement entre le droit de vivre des Juifs et les revendications d'un état militariste, capitaliste et fanatique qu'il appelle même de manière un peu agressive de fasciste (PH, page 708). Et l'on doit bien avouer qu'Israël est probablement fort loin, même et y compris dans les petites communautés des kibboutz, de réaliser la terre de justice que l'esprit de l'exode annonçait.]

Selon Bloch, l'Etat d'Israël appartient à une falsification qui se trouve déjà ^{son} à l'origine ^{dans le} du propre mouvement sioniste (PH, pages 998-713) qui n'a pas été capable de dépasser une vision d'un "pays nouvellement ancien" (alt neues Land) qui se rait la manière juive de revendiquer aussi un état national et bourgeois.]

~~Pour Bloch,~~ La grandeur de Karl Marx, ce juif qui a vu de façon si claire, a été justement d'être ce qu'il était et de faire ce qu'il a fait parce qu'il n'était pas sioniste (PH, p. 708).]

~~Pour Bloch,~~ Pourquoi Bloch exige davantage du peuple d'Israël que la réussite apparente de l'Etat d'Israël. Le problème n'est pas de se constituer ^{le} une nation agressive et fermée dans laquelle le peuple choisi va pouvoir survivre; mais d'être dans le contexte géopolitique de chaque moment de l'histoire, cet élément dynamique et fertile qui aide l'humanité entière à participer de la promesse faite à Abraham. La trahison actuelle d'Israël ~~selon Bloch~~ est son nationalisme capitaliste qui vide ce qui était promis dans les expériences socialistes des kibboutzim.]

L'historicité de l'Exode provient aussi a posteriori de la négation par Israël d'une des oppressions les plus anciennes du monde; l'état théocratique des Pharaons. L'Exode n'est pas seu

lement historique dans la mesure où il institue l'histoire d'un peuple à travers ses tribulations séculaires dans les déserts, mais par la rébellion d'Israël contre une histoire qui empêchait qu'il eût sa propre histoire.

Dans l'esclavage d'Égypte on pouvait "vivre" comme dans les camps de concentration. ~~Mais~~ on ne pouvait pas "exister", car il n'y avait pas d'histoire. L'Exode est donc doublement historique: en créant une histoire nationale et en niant une falsification de l'histoire. ^{Un} autre aspect fondamental de l'Exode ^{est de être une rébellion. Et non} ~~n'est pas souvent~~ comme on l'interprète ^{souvent} dans le catéchisme populaire une fuite de l'Égypte pour entrer et s'installer commodément et de façon bourgeoise dans les illusions tentatrices de Canaan. C'est une rébellion qui se déchaîne par une radicalisation progressive d'une protestation qui par-delà la Terre Promise, le Paradis, ~~se~~ prétend à la Terre de Justice. L'Exode d'avènement historique unique qui s'épuiserait dans ~~les passions impérialistes~~ ^{la conquête} de Canaan, s'est transformé et a trouvé sa véritable dimension dans un état d'esprit qui empêchait dorénavant le peuple de s'installer. C'est dans cet esprit de l'Exode que se révèle pour la première fois le principe de l'espérance. ~~On~~ ~~pourrait~~ arriver à cette vérité éclatante, il a été nécessaire une éducation continue, constante et féroce dont témoigne justement l'histoire biblique.

De là la narration vétero-testamentaire si minutieuse de ces ténébreux errements et des luttes des fidèles contre les infidèles, contre les collaborateurs, contre les idôlâtres, contre les faibles qui admettaient des compromis avec les Dieux que l'ambiance proposait pour calmer leur soif d'absolu. Bloch voit dans l'histoire biblique le processus continu de radicalisation d'une exigence toujours plus profonde dont les étapes passent par les revendications intempestives des prophètes et qui atteint son absolu dans la protestation radicale de Job dans son désert d'immondices (PH, page 1.456).

C'est cette progressive radicalisation qui explique que l'espérance d'un Paradis où il serait bon s'installer, se substitue peu à peu l'espérance d'un Messie qui s'incarnera dans le Christ comme rebelle et martyr (PH, page 1.490).

~~Mais~~ Nous ne devons pas comprendre cette radicalisation seulement de manière tragique, même si cette radicalisation conduit parfois à de dramatiques conséquences, comme aux assassinats de ~~puis~~ Thomas Münzer jusqu'à Camilo Torrès, même si cette radicalisation s'exprime souvent par la violence, elle est avant tout une bonne nouvelle. Le radicalisme des exigences absolues de l'Exode ne doit pas effacer le troisième aspect fondamental de l'Exode, son pouvoir libérateur.

L'Exode ne s'épuise pas dans une rébellion ou dans une série de rébellions, Sa vérité ~~souvent~~ cachée ^{est une} ~~son~~ affirmation, fantastique dans son audace, de l'existence possible d'une collectivité qui n'existait pas encore dans le contexte international du moment: Israël. C'est une preuve de vitalité et de créativité. L'Exode manifeste la foi comme possibilité de vivre et de se répandre. L'Exode réalise la promesse faite à Abraham d'une expansion spatiale (qui n'a rien de spirituel!) par la lutte, par l'acharnement, par la sagesse, par l'espérance d'un peuple qui ne s'est jamais laissé écraser. De là sa dimension prospective, c'est-à-dire en même temps active et alerte vers le futur (PH, page 1.514).

La subversion de l'Exode ne s'achève pas dans le silence mystique, ni dans le cri de désespoir, mais se réalise dans la promesse: "eretis sicut deus" (PH, page 1.497).

Ainsi l'esprit de l'Exode réanime un des mythes les plus subversifs de l'Antiquité grecque; le mythe de Prométhée dont ^{l'hybris} ~~Lubrioch~~ (PH, page 1.407) ne se dirigeait pas tellement contre Dieu, mais était une affirmation des tâches que l'homme peut assumer lorsqu'il prend au sérieux les promesses qui lui sont faites. Alors que la révolte de Prométhée se dirigeait contre un Dieu qui détestait l'homme jusqu'à vouloir sa destruction,

comme Moïse s'opposait à la théocratie égyptienne et son esclavage, dans l'esprit de l'Exode ~~est hébraïsme~~ ^{l'hybris} réalise le ~~le~~ "Dieu comme idéal hypostatique de l'homme inconnu" (PH, pages 1.515 et suivantes).

Peut-être aucun texte de Bloch n'exprime aussi clairement la vérité de cet hybris que la prière séculière qui termine l'Esprit de l'utopie: "Oui, c'est vrai nous sommes puissants. Oui, les hommes méchants peuvent subsister ^{grâce} à leur Dieu, Quant aux justes, c'est Dieu qui se maintient grâce à eux. - C'est dans les mains des justes que se trouve la sanctification de son nom, la glorification de son nom, qui nous atteint et agit en nous, qui nous exhorte à espérer, question secrète, in tériorité généreuse mais qui n'est pas factuelle mais problématique; dans les mains de notre philosophie dédiée au Dieu de vérité comme prière" (GU, page 346). ┘

Or, cette vérité ne peut exister sans qu'elle répercute sur toutes les dimensions de notre existence personnelle et publique, individuelle et collective. ┘

~~Non seulement~~ La Bonne Nouvelle biblique est une vérité radicale qui nous oblige à éliminer tous nos mensonges grâce auxquels nous prétendons fuir et échapper aux exigences de l'authenticité, ~~mais~~ ^{donc} Nous devons dénoncer et nous opposer à toutes les falsifications idéologiques par lesquelles se justifient les abus et les injustices, ~~Ainsi que~~ ^{la Bible} dans l'interprétation du messianisme, le Messie comme Roi des Rois est en même temps une critique radicale de toute monarchie; donc, d'une nouvelle falsification de l'exigence divine.

Quand Bloch exige par conséquent de la foi sa vérité (T.I.I, pages 44 à 52), nous devons comprendre cette exigence de deux façons. Tout d'abord comme exigence personnelle de recherche de l'authenticité afin que "la Bonne Nouvelle agisse de façon démocratique et mystique comme la réalisation du Dieu-Exode dans le Royaume de Dieu, ~~Comme~~ l'actualisation de "Iahvé" dans notre sanctification" (PH, page 1.493).

← Vivre totalement la vérité de la Bonne Nouvelle, c'est être un saint.]

D'autre part, comme exigence d'une dénonciation collective radicale, concrète et immédiate des falsifications spirituelles, par exemple dans l'opium religieux (PH, pages 1.416 à 1.417); des théocraties basées sur une religion institutionnalisée, dans le Dieu maître du statu quo (PH, page 1.456); les mythes qui obscurcissent les revendications concrètes de la foi (PH, page 1.452); la tolérance par une partie de la caste cléricale de superstitions populaires pour mieux maintenir son prestige (PH, p. 1.457); du légalisme enfin (PH, page 1.456).

Ainsi, nous arrivons à la dernière caractéristique de l'Exode: sa discontinuité ("der Sprung"). Etant un avènement historique, une rébellion radicalisée, une quête libératrice et une exigence d'authenticité absolue, l'Exode est un saut (PH, pages 1.544 à 1.547). →

L'Exode ne peut pas s'expliquer par une évolution naturelle, automatique ou mécanique. Sans l'initiative mosaïque, c'est-à-dire sans un homme responsable et sans la décision israélite, c'est-à-dire l'adhésion collective, il n'y aurait jamais eu d'Exode. Mais aussi sans l'espérance d'instituer quelque chose qui corresponde aux promesses, sans donc un royaume promis et visé, la décision n'aurait pas été aussi radicale. Dans l'Esprit d'Exode, il y a par conséquent implicitement contenu une prétention à obtenir tout totalement et en une seule fois, qui constitue justement son élément explosif.

La notion biblique de miracle exprimerait symboliquement la violence de cette explosion et l'étonnement qu'elle provoque. Ainsi, l'Exode innove: ce qui s'exprime par la nouveauté, dans les catégories temporelles, et par l'impatience, dans les catégories morales.

Il est intéressant de voir que H. Goldwitzer, quand

il critique Ernst Bloch, interprète cette exigence d'impatience, implicite dans le saut, comme une manière d'éliminer l'histoire. "Le vivre ^{d'}aujourd'hui de demain" (PH, page 1.627) serait la négation de l'histoire.

Il nous semble que Goldwitzer se trompe. ~~car~~ L'exigence blochienne augmente la tension temporelle qui oblige à une activité immédiate, à un engagement et à un refus de toute contemporisat[i]on qui donne justement le rythme et son dynamisme à l'histoire, ~~tout~~ ^{en visant toujours} ~~mais qui bien sûr vise~~ le futur et un but transcendant. Cet élément ^{explosif} ~~selon Bloch~~ peut exister dans toutes les religions et dépend de la tension qu'introduit la dimension utopique dans les promesses annoncées. C'est cependant dans le christia[nisme] que son caractère est le plus violent.

Le but de toutes les grandes religions était un pays où le lait et le miel affluent de façon aussi réelle que symbolique.

Le but de l'athéisme qui surgit après la religion est, quant à son contenu, toujours le même, sans Dieu, mais avec une vision patente de notre "absconditum" et la salvation latente dans cette terre difficile (PH, page 1.550).

Le présence de cet élément explosif empêche que l'esprit d'Exode se dilue dans la contemporisat[i]on et dans la passivité. Il oblige à un geste qui brise le statu quo, Il exige de nous un engagement pour que le Royaume de la liberté puisse arriver; afin que nous puissions entrer au lieu de sortir.

Si cette interprétation nous paraît valable historiquement pour le cas singulier d'Israël, il est encore nécessaire de démontrer sa validité universelle et actuelle.

Selon Bloch, ce passage est possible parce que l'histoire biblique revendique déjà cette perspective universaliste. Tout d'abord, il y eut un approfondissement progressiste de la signification de l'Exode par les propres Hébreux qui, en interprétant constamment leur histoire, découvrirent que leur Dieu est le Dieu qui agit dans le temps de tous les hommes (PH, page 1.458).

Mieux encore, l'histoire biblique coïncide, malgré les tribulations que le peuple choisi a dû affronter, avec la marche histo

rique du progrès de l'humanité. Enfin, cette universalisation s'est réalisée par l'élaboration judaïque et chrétienne du concept de messianisme, c'est-à-dire d'un Exode infini, cette fois-ci placé non dans l'espace mais dans le temps et défini par l'espoir d'un Messie qui instituera le Paradis dans cette terre même. Le Messianisme apparaît par conséquent comme l'universalisation de l'Exode conçu comme le point de départ d'une ascension terrestre vers le bonheur de l'humanité.

Il est vrai que le Messianisme ^{comme} ~~conforme~~ historique de l'esprit de l'exode a une valeur assez limitée dans l'oeuvre de Bloch. Bloch valorise infiniment ~~plus le fait de~~ l'espoir collectif comme mouvement social animé par une croyance que ~~son~~ contenu messianique spécifique, c'est-à-dire l'arrivée d'un Messie. Ce qui compte, c'est la certitude de cette possibilité, la conviction que la construction d'un monde parfait est possible. Il est significatif que Bloch conçoit le Christ comme un Messie martyr (PH, pages 1.482 et suivantes), dont le sacrifice a radicalisé le messianisme traditionnel.

Le Christ blochien est un rebelle vaincu dont la résurrection éveille la foi. Le Christ n'est pas donc un exemple ou un modèle de l'homme parfait mais un moment de crise qui a été nécessaire pour que soient brisées définitivement les limites nationales, raciales, et par conséquent nationalistes du Messianisme judaïque.

Une autre limite du Messianisme ^{découle} ~~provient~~ de la méfiance que Bloch manifeste à l'égard du millénarisme ou ce qu'il appelle le "Goliathisme" (PH, page 1.504). En effet, pour lui, il ne s'agit là que d'une forme idéologique dont Saint Augustin serait le responsable, qui ~~sa~~ ~~transformation~~ de la dimension révolutionnaire de l'espoir messianique ~~en~~ une croyance vague et illusoire dans les promesses de l'arrivée dans un Paradis (EZ, page 143) ~~Selon Bloch,~~ Saint Augustin en introduisant le dualisme des deux cités maintient la tension du messianisme auquel il était

s'opposer vigoureusement à cette passivité en indiquant la dimension politique du mouvement des paysans. Au sujet.../...

particulièrement sensible dans sa jeunesse, mais la vidée de ses significations politiques et sociales.

Cette méfiance ~~se manifeste~~ ^{apparaît} clairement quand Ernst Bloch analyse deux situations historiques: d'une part le millénarisme ^{national-}socialiste patent dans le mythe du troisième Reich qui devait, rappelons-le, durer mille ans (EZ, pages 126 et suivantes); d'autre part et surtout, dans le cas de la révolte des paysans de la Réforme allemande (T M, pages 56 et suivantes).

Dans ce dernier exemple, Bloch arrive aux conclusions suivantes:

- 1) La substitution du ~~M~~essianisme par le ~~M~~illénarisme favorise une conception subjective de la révolution ^{à la} suite de la confiance absolue placée dans l'intervention individualiste d'un leader dont l'initiative exclusive confirme en réalité la passivité collective au lieu de la provoquer. Ainsi l'espoir vide ^{de} ~~dans~~ la réapparition de Frédéric II que Thomas Münzer justement combat (TM page 56); ou de Hitler (EZ, page 128) pour les nazis;
- 2) Le ~~M~~illénarisme tend à se confondre avec une conception ingénue du millénium (TM, page 237) où les tendances rétrogrades y compris réactionnaires peuvent se développer. Souvent le millénarisme, au moins idéologiquement, prétend réinstaurer une ancienne félicité ou ce qui ~~en~~ suppose avoir été une ancienne félicité;
- 3) Enfin le ~~M~~illénarisme parce qu'il s'appuie sur la certitude de l'arrivée fatale et immédiate du millénium, c'est-à-dire parce qu'il croit à la fin abrupte des choses (TM, page 60 et EZ, pages 132 et suivantes), conduit à la passivité.

Ainsi, le subjectivisme du leader, les représentations illusives du royaume et la croyance dans le surgissement magique du millénium ^{et éloignent des} trompent ~~quant aux~~ ^{quant} ~~aux~~ ^{aux} ~~nécessités de l'ac-~~ ^{tion} ~~tion~~ concrète qui devraient être déployées.

Le ~~M~~illénarisme cache la réalité: ~~le fait de~~ la passivité collective. Justement, le rôle de Thomas Münzer fut de s'opposer vigoureusement à cette passivité en indiquant la dimension politique du mouvement des paysans. Au subjectivisme

d'une révolution romantique, s'oppose une subjectivité radicalisée par le sens de la responsabilité personnelle, la nécessité de réaliser concrètement la vérité et la valeur de l'autorité (TM, page 234).

Enfin, le millénarisme est ambigu **dans** la manière de s'exprimer socialement par des sectes fermées dans un fanatisme religieux excessif. Le sectarisme millénariste peut cependant être interprété dans la perspective de Bloch selon deux points de vue divergents. **D'un côté, selon la** tradition marxiste orthodoxe, ce serait l'expression de la maladie infantile de l'extrême-gauche anarchiste **dont** le fanatisme perd entièrement le sens universel propre à la révolution. **De l'autre** Mais, la secte et son fanatisme peut être dans une situation donnée la seule solution pour manifester l'exigence radicale de la foi chrétienne contre les structures figées d'une Eglise installée au pouvoir. Bloch propose donc la dichotomie suivante (TH, pages 217 et suivantes):

- 1) On entre dans la secte par choix; Dans l'Eglise, on ³naît;
- 2) Dans la secte, on ⁴entre et par conséquent la secte se renouvelle sans cesse; En elle, on s'installe et tout a déjà été dit par la tradition;
- 3) La secte est orientée vers le futur; L'Eglise regarde en arrière, vers un dépôt divin qui doit être exploité;
- 4) La secte est ~~une~~ exigeante en fonction de l'absolu qu'elle vise et elle exclut ^{celui} qui n'accepte pas cet absolu; Elle est synchrétique; ~~elle~~ se base sur la corruption et le compromis;
- 5) La secte est universelle dans son exigence et demande une participation totale de ses membres. Elle relativise la vérité et n'exige pas la participation totale de l'homme.

La secte demeure donc un phénomène ambigu qui nécessite une critique constante, politique et pour finir séculière afin de se défaire de son fanatisme ou plus exactement de dépasser son exclusivisme. Pour Bloch, seul l'athéisme est capable de lever l'impulsion sectaire à sa pleine vérité.

Dans ce sens, propose-t-il, l'homme moderne, qui est neutre quant à toute organisation, peut justement transformer en révolution la rébellion implicite dans les mouvements sectaires. Sa révolte ^{est} devient l'éthique professionnelle des chrétiens millénaristes.

L'exemple du Messianisme illustre le fait que la foi ne peut être réduite simplement à une aliénation religieuse et que dans certaines circonstances historiques, correctement orientée, elle peut être un des motifs de la libération de l'humanité (TM, page 61).

Mais pour que la foi réussisse à développer toutes ses potentialités, il est nécessaire que les circonstances rendent objectivement la révolution possible (PH, page 125).

Nous devons donc nous demander quelles sont les conditions qui doivent exister pour que ^{insurrection} les surgissements religieux puissent ^{réaliser tout son potentiel} réaliser. Sur ce point, Bloch, une fois encore, plus, pose le problème et laisse aux historiens, aux sociologues aux politologues la responsabilité de répondre par l'analyse de chaque cas concret.

Mais il existe dans l'oeuvre de Bloch une monographie qu'il a longuement élaborée et qui est consacrée justement à un cas intéressant, celui de Thomas Münzer, le théologien de la révolution que Luther a froidement et honteusement sacrifié pour la plus grande gloire de sa Réforme.

Déjà, lors de sa première édition, 1.918-1.923, ce travail était déjà remarquable pour être la première monographie publiée sur Thomas Münzer depuis 1.842. Mais, par-delà ce détail

bibliographique, l'interprétation que Bloch donne de la figure centrale de la rébellion des paysans allemands durant la Réforme garde encore aujourd'hui toute son actualité.

Quels sont les faits?

Dans les années 1.513, surgit ^{des} ténèbres une figure inquiétante à Magdebourg. Un prédicateur appelé Thomas Mûnzer, s'impose rapidement par le dynamisme et l'audace de sa prédication de l'Évangile. Malgré ses succès de prédicateur, qui lui vaudront même la jalousie de Luther, Thomas Mûnzer, sur qui dès l'origine les malheurs s'accumulèrent, son père a été pendu et il appartient à de petites gens, mène une vie errante de prophète. ^{il se} A la suite d'une première rencontre avec Luther en 1.519, ^{il se} radicalise toujours davantage, car il est persuadé que le Royaume est là (pages 71 et suivantes). ^{en} Il arrive au point de clouer à la porte de la cathédrale un matin de l'année 1.521, à Prague, un manifeste qui appelle à la révolution politique au nom de la fidélité ~~au message de~~ l'Évangile. Expulsé, poursuivi, Thomas Mûnzer va de ville en ville, approfondissant non seulement le contenu de ses prédications mais améliorant son contenu. Notons qu'il fût le premier à écrire une messe en allemand. Il rompt définitivement avec Luther, car celui-ci ne peut admettre une identification avec les paysans révoltés et préfère se replier sur les puissants afin de sauver sa Réforme. Au contraire, Thomas Mûnzer voit dans son identification ~~politique~~ avec les misérables une valorisation de la religion populaire contre le traditionalisme luthérien et une manifestation concrète de la fraternité évangélique (TM, pages 130 et suivantes). En 1.523, il devient ouvertement un adversaire du luthéranisme. Il commence à organiser la rébellion. En particulier dès 1.524, ~~il~~ prend part à l'organisation d'une ligue de paysans qui se préparent à résister par les armes à la haute aristocratie catholique et évangélique appuyée par ~~les~~ Luther. ~~Encore qu'~~ Il semble qu'il ait pensé à une ^{solution} ~~forme~~ non violente et pacifiste ~~de position~~. Mais il est dépassé par les événements, ^{et il est plus dans} ~~par les~~ ^{l'alliance de} des paysans à la petite noblesse. ~~et~~ Les paysans,

conduits par Thomas Münzer, se découvrent ~~brutalement~~ ^{pour fuir} isolés et trahis, et, dans la bataille de Frankhausen, en 1.525, ils sont écrasés, malgré la promesse de Münzer d'une intervention miraculeuse. Lui-même sera sauvagement exécuté au mois de mai de 1.525.

Cette figure inquiétante a suscité de nombreuses interprétations des plus contradictoires. Pour un critique qui se situe dans une vision libérale de l'histoire, comme H. **Cohn**, Thomas est un instable qui entre dans la catégorie des psychopathes dangereux où se trouvent aussi bien un Hitler qu'un Staline. Pour d'autres, c'est simplement un déséquilibré, un bandit, un hors-la-loi. Au contraire, pour un F. **Juliano**, qui répète fidèlement la leçon orthodoxe, il est au contraire le type même du révolutionnaire martyr, détruit par la réaction.

Bloch refute toutes ces opinions en analysant soigneusement les caractéristiques psychiques de son héros (TM, p. 103 et suivantes). Il démontre qu'il n'a pas été un "Führer", mais ^{que son action a été} une étincelle qui provoqua l'explosion. Pour Bloch, T. Münzer est avant tout une figure tragique, car il s'est trouvé dans une situation insoluble. D'un côté, il était le seul dans le milieu des paysans révoltés à comprendre que la foi ne pouvait se dissocier d'une action concrète et collective, mais ~~de l'autre~~ que la société n'avait pas ~~les~~ conditions objectives de réaliser la justesse de sa vision.

L'analyse de Bloch montre qu'il peut exister une dissociation tragique entre une anticipation subjective correcte ^{et la situation} d'une société ~~présente~~ qui n'a pas encore les conditions objectives de sa réalisation. Pour Bloch, cet échec de Thomas Münzer ne démontre pas l'absurdité de l'histoire, mais rappelle que l'histoire ne décrit pas une courbe linéaire de progrès. Il y a en elle des contradictions ~~des contradictions~~ qui semblent à première vue destructrices. **Celles-ci** ~~qui~~ peuvent devenir fertiles ^{si}, comme il l'a écrit ~~en exemple~~ "les morts réapparaissent". Par exemple par

(qu'il a défendues,
 les idées ~~que~~ ~~laisse~~ Thomas Münzer ~~qui~~ n'est pas seulement un exemple historique, mais un auteur qui a ^{de sa vie} ~~pensé~~ sa condition tragique ~~par~~ une véritable théologie de la révolution.

Il est intéressant de voir que ~~cette~~ ^{proposée} l'interprétation que Bloch de la signification tragique de l'exemple de Thomas Münzer avait déjà été pressentie par Frédéric Engels qui écrivait: "c'est le pire qui puisse arriver à un chef de parti extrême que d'être obligé de prendre le pouvoir en main à ~~une~~ époque où le mouvement n'est pas encore mûr pour la domination de la classe qu'il représente et pour l'application des mesures qu'exige la domination de cette classe. Ce qu'il peut faire ne dépend pas de sa volonté, mais du stade où est arrivé l'antagonisme des différentes classes et du degré de développement des conditions d'existence matérielles et des rapports de production et d'échanges qui déterminent à chaque moment donné le degré de développement des oppositions de classe. Ce qu'il ~~doit~~ doit faire, ce que son propre parti exige de lui ne dépend pas non plus de lui, pas plus ^{que} du degré de développement de la lutte des classes et de ses conditions. Il est lié aux doctrines qu'il a enseignées et aux revendications qu'il a pesées jusque là. Doctrines et revendications qui ne sont pas issues des rapports momentanés des classes sociales en présence et de l'état momentanément plus ou moins contingent des rapports de productions et d'échanges, mais de sa compréhension plus ou moins grande des résultats généraux du développement social et économique. Elles se trouvent ainsi placées devant un dilemme insoluble. Ce qu'il peut faire contredit toute son action passée, ses principes et les intérêts immédiats de son parti, et ce qu'il doit faire est irréalisable."

~~Frédéric Engels, la guerre des paysans, La théologie de~~
 la révolution de T. Münzer s'organisent autour d'une réflexion sur la foi. La foi, selon Thomas Münzer, (TM, pages 204 et suivantes) est une foi totale qui englobe l'homme entier dans une action en faveur de l'irruption du Royaume dans ce monde-ci.

Il s'oppose donc à Luther à qui Bloch reproche une attitude de théologien tranquille (TM, pages 121 et suivantes, et 143 et suivantes) qui ^{le} conduit à une vision passive et pessimiste de l'action humaine. A quoi H. Birbaum ajouterait que l'individualisme de Luther l'empêchait de comprendre quoi que ce soit au ~~Messianisme~~ comme mouvement religieux. La foi ~~donc~~, *pour Münzer* est une totalité, c'est-à-dire un ensemble dialectique d'amour et d'action qui ne peut que s'exprimer que dans une seule éthique.]

Ainsi Thomas Münzer s'oppose à Luther qui distinguait justement deux éthiques; une valable pour le Royaume de Dieu dans lequel l'Etat est ^{le} mal et l'homme est bon; et une éthique valable pour l'état actuel des choses où l'homme apparaît comme un être totalement amoral, incapable de toute bonne action. L'unique espérance de l'homme selon Luther est de se sauver par la foi dans un Royaume qui doit arriver. C'est pourquoi la vision de Luther ne pouvait se développer que dans une fuite hors de ce monde, abandonné au mal; dans une espérance aveugle et irrationnelle ~~donc~~ d'un futur paradis.]

Contre cette position individualiste et pessimiste, Thomas Münzer affirme la possibilité de l'incarnation, la possibilité de manifester dans ce monde le Royaume de Dieu, et par conséquent le pouvoir de transformation que l'homme converti découvre en Christ.]

S'il en est ainsi la foi ne peut qu'avoir une dimension communautaire. **Au lieu d'insister, comme le fait Luther, sur la transcendance absolue de Dieu, Thomas insiste sur la fraternité que la grâce de Dieu permet à l'homme. Avant d'être la soumission aveugle au Tout-Puissant, la foi s'exprime par une louange au Créateur dans la Communauté des Saints.** Sur ce point, Thomas Münzer ne s'oppose pas seulement à Luther, il rejette aussi la conception petite-bourgeoise d'un Zwingle pour qui l'action de l'homme s'exprime par l'épargne et la thésaurisation (TM, pages 35 et suivantes); ~~comme~~ celle de Calvin, plus proche cependant de lui (TM, pages 137 et suivantes) parce que celui-ci ré-

duit l'action humaine à une capitalisation et succombe au fétichisme de l'argent. Ni l'épargne, ni le succès des affaires ne peuvent le satisfaire. Ce que Thomas Münzer prêche, c'est une relation solide entre la foi et l'action sociale où le travail apparaît comme l'instrument de libération de l'homme (TM, pages 210 et suivantes).

La troisième caractéristique de la théologie de la révolution de Thomas Münzer est de penser la foi dans une perspective temporelle. ^{Le temps} ~~Donc~~ est donné à l'homme pour qu'il s'y perfectionne en se reprenant sans cesse contre le désespoir (TM, pages 213 et suivantes). "Diminuit ut crescat", C'est pour quoi la foi n'est pas un état, ni une étape, mais une attitude concrète qui se vit dans la situation actuelle historique où nous sommes placés. La foi ne doit ni s'intérioriser comme dans ce qui sera le piétisme; ni s'idéaliser comme dans ce qui fut le mysticisme; mais oeuvrer en faveur du Troisième Royaume qui après ceux du Père et du Fils sera celui du Saint-Esprit; le Royaume de Dieu sur la terre (TM, page 238).

La foi est donc liée à l'action. Elle se développe tout naturellement dans la révolution qui est un surgissement ("Durchbruch") du Royaume de Dieu dans le temps présent.

^{insiste} ~~insistant~~ sur la dimension temporelle de la foi, Thomas Münzer la définit comme une ascèse, une persévérance de l'homme dans le travail en commun qui toujours se renouvelle par la confiance que le Saint-Esprit éveille en nous et que l'imitation du Christ nous indique. ~~D'ailleurs~~, Il est significatif que Thomas Münzer définit l'Esprit Saint comme "ce qui enthousiasme la raison". C'est pourquoi la foi, et ce sera la dernière caractéristique, doit s'objectiver dans un engagement en faveur de la réalisation d'une société juste, humaine, où chaque être humain peut se réaliser selon les possibilités que Dieu lui donne. ^{Ainsi surgit} ~~est à dire~~ dans ce monde de la foi qui aspire vers l'aurore de l'apocalypse et qui justement, par l'apocalypse, gagne son ultime mesure, le principe métapolitique, métareligieux de toute révolution,

l'irruption de la liberté des enfants de Dieu (TM, page 215).

Certes, les temps ont changé. Ce qui, au temps de Thomas Münzer, apparaissait une illusion et qui s'est achevé dans l'échec du martyr horrible de Thomas Münzer, aujourd'hui est vécu et se réalise chaque jour dans les révolutions que péniblement notre monde réussit à réaliser.

Il serait vain de chercher dans l'exemple de Thomas Münzer des règles politiques; tout au plus y trouvenons ~~nous~~ des indications de son rôle prophétique ~~et~~ ^{mais} précurseur, ~~mais~~ nous y ~~re~~trouvons ce que toute foi vécue de façon authentique affirme à jamais; la ~~cosette~~ apocalyptique, l'exigence de pureté, la dimension de transcendance qui nous donne la mesure de notre action. Thomas Münzer vit encore, renaît dans la mesure où son exigence nous donne l'échelle à laquelle nous devons mesurer nos réalisations, nos projets, nos espérances concrètes.

dre à cette question qui m'a été posée par les revues chrétiennes: "Quel peut être dans le futur du christianisme (des églises, de la foi) en Amérique Latine?"

Cette question, qui m'a été posée par la direction de la revue "L'Asie Latine", est tout d'abord assez difficile pour que nous réfléchissions si elle a un sens, et même si elle en a un, quelle est la meilleure méthode pour y répondre. Mais, lorsque nous songeons aux tensions, aux incertitudes, et surtout aux véritables persécutions des chrétiens, nos confusions avec le statu-quo dans le douloureux moment que nous vivons tous, de Québec à Buenos-Aires sur ces deux continents que l'histoire a fait complémentaires, cette question correspond à un doute si profond de notre futur qu'elle se transforme en un défi auquel il faut répondre jusqu'à ses conséquences les plus radicales.

Si l'Amérique Latine a déjà une fois existé ~~une~~ ^{...} une unité continentale, c'est probablement au niveau de l'œuvre de christianisation par l'Église catholique qu'il faut

V I

PERSPECTIVES

Comme nous sommes réunis pour dialoguer, à partir de différents points de vue, non seulement sur la situation en Amérique Latine, mais afin de déterminer quelles peuvent être les orientations d'une action qui maintiennent les exigences de la pureté de la foi et le réalisme nécessaire à toute action, et en particulier à toute action politique, en guise de conclusion, ~~peut être~~ ^{vous} devons ~~vous~~ essayer de répondre à cette question qui m'a été posée par une revue brésilienne: "Quel peut être donc le futur du christiannisme (des églises, de la foi) en Amérique Latine?"

Cette question, qui m'a été posée par la direction de la revue "Paz e Terra", est tout d'abord assez difficile pour que nous réfléchissions si elle a un sens, et même si elle en a un, quelle est la meilleure méthode pour y répondre. Ensuite, lorsque nous songeons aux tensions, aux incertitudes, et surtout aux véritables persécutions des chrétiens non conformés avec le statu-quo dans le douloureux moment que nous vivons tous, de Québec à Buenos-Aires sur ces deux continents que l'histoire a fait complémentaires, cette question correspond à un doute si profond de notre futur qu'elle se transforme en un défi auquel il faut répondre jusqu'à ses conséquences les plus radicales.

Si l'Amérique Latine a déjà une fois existé comme une unité continentale, c'est probablement au niveau de l'oeuvre de christianisation par l'Eglise catholique qu'il faut

drait l'imaginer. Et cependant, même dans ce projet et dès l'origine, il existait deux versants, l'un portugais, l'autre espagnol qui répondait chacun par exemple à une conception différente des relations de la hiérarchie catholique. Ce qui apparaît clairement dans la manière avec laquelle s'est imposée l'Inquisition dans ces deux Etats coloniaux, qui reposait chacun sur une tradition ecclésiastique et théologique distincte. Différence que l'on peut sentir clairement dans les réactions divergentes des deux royaumes catholiques au défi de la Réforme: indifférence et ignorance au Portugal; panique et violence en Espagne. Il est évident qu'aujourd'hui cette unité religieuse supposée existe moins que jamais malgré les évidents efforts de la part de l'Eglise Catholique surtout, de créer des institutions continentales. Et ce n'est pas par hasard si l'esprit oecuménique a si difficilement et si superficiellement marqué la mentalité des "fidèles". Nous pouvons donc sèchement répondre à la première question: IL N'Y A PAS DE FUTUR POUR LE CHRISTIANNISME EN AMERIQUE LATINE, car le "christianisme" est un projet continental qui n'a jamais réussi à s'implanter sinon, peut-être, dans l'esprit^{de} quelque infime élite. A ce niveau de réflexion, qu'Ernst Bloch appellerait le possible purement formel, nous pouvons bien sûr laisser galoper notre imagination afin de suggérer une infinité de projets farfelus ou sérieux selon les règles d'une futurologie dont le seul intérêt serait d'exercer notre activité mentale dans le libre jeu de notre irresponsabilité et pour finir, de notre impuissance devant la dure réalité.

Si cette réponse est décevante, n'est-ce pas de notre faute? Ne nous sommes-nous pas arrêtés devant une question superficielle et "Paz e terra" ne voulait-elle pas soulever une autre question (entre parenthèses d'ailleurs!): quel est le futur des institutions - les églises des différentes confessions - dans le développement actuel qui rapprocherait toujours davantage les pays de l'Amérique Latine? A cette question, concrète dans la mesure où elle se réfère à des faits

et non seulement à des idées ou des mythes, il existe deux types de réponses. L'une, qui valorise subjectivement le probable, ^{Elle} part d'une réaction contre l'inertie et l'inefficacité des institutions qui existent et cherche à les dépasser par la violence d'une protestation au nom de l'authenticité de la foi. C'est une véritable révolte. L'autre, à partir d'une analyse minutieuse et scientifique par conséquent, établit un diagnostic de la dynamique des institutions actuelles et suppute leurs possibilités objectives de développement, éventuellement accompagné des réformes et des ajustements indispensables, bref des "aggiornamentos". ~~Elle~~ se préoccupe moins d'authenticité que d'efficacité et de réalisme. Elle propose une réforme.

Rien n'exprime peut-être mieux la fertilité et l'inquiétude que nous vivons en Amérique Latine que la multitude des mouvements qui, nés au sein des églises aussi bien catholiques que protestantes, ont évolué vers des positions originales, souvent extrémistes, emportés qu'ils étaient par l'enthousiasme subjectif de leur jeune foi. Ce sont aussi ces mouvements-là qui ont le plus souffert de la situation de répression généralisée que nous connaissons actuellement dans presque tous les pays latino-américains. Emmanuel de Kadt, à la suite d'une étude systématique de ces mouvements au Brésil surtout, mais non exclusivement, a su mieux que quiconque analyser avec autant de sympathie que de lucidité les raisons qui ont motivé, les facteurs qui ont conditionné le développement et les conséquences de l'échec temporaire de ces mouvements. Il les caractérise donc de la manière suivante. Ce sont des mouvements qui souvent, notons-le, n'ont pas réussi ou n'ont pas voulu se fixer dans une forme institutionnelle déterminée, risquant ainsi sans cesse l'anarchie, de jeunes intellectuels des classes moyennes qui non seulement se sont impatientés devant l'attitude de prudence et de tergiversation de la hiérarchie, mais qui se sont violemment opposés aux compromis des partis, syndicats et organisations "chrétiens" ou "para-chrétiens". En effet, la hiérarchie n'a pas su comprendre les rai

sous profondes qui animaient ces mouvements parce qu'elle continuait à se manifester objectivement avec une autorité d'autant plus discutable que le clergé n'admettait pas qu'on la discutât et indirectement par un paternalisme abusif. Dans de nombreux cas, c'est la hiérarchie qui a provoqué sciemment la réaction de rébellion, encore qu'il y eût de nombreuses exceptions. Mais par-delà ce problème d'autorité, il y avait une question infiniment plus grave. Ces mouvements opposaient surtout et avant tout une attitude populiste que les laïcs chrétiens adoptaient dans les organisations "chrétiennes" d'action politique et sociale. L'opposition devenait donc politique. Soulignons que de Kadt utilise ici le texte générique de "populisme" dans sa signification historique qui n'est pas celui qu'ont utilisé, surtout au Brésil, C.D. Soares, C.F. Weffort, ou H. Jaguaribe pour caractériser un certain type de mouvement politique. Selon de Kadt, il s'agit :

"a social movement led by elements from the intelligentsia whose main preoccupation is the life-situation of the downtrodden groups in society" the people", caught in the mill of social change. The wisdom and purity of the people are set against the evil and corruption of the elites. The political manipulation of the people must be avoided at all costs - the populist leadership considers that it may have something to offer to the people, but it also has much to learn from them". (Paternalism and Populism: Catholicism in Latin America, p. 89).

Le drame de cette "révolution de l'authenticité" ou plus exactement de cette révolte populiste, c'est de n'avoir pas eu les instruments d'analyse qui auraient permis de distinguer entre une attitude utopiste optimiste et un comportement utopique de militant. En effet, se situant pour finir dans le contexte chrétien, ces mouvements vivaient, même sans le savoir, d'une confiance implicite dans la foi sécularisée de l'avènement de la "Révolution". Ils étaient certains qu'ils étaient

déjà dans une situation révolutionnaire dont ils cherchaient les signes sans comprendre que ceux-ci n'étaient ni des faits et encore moins des projets qu'il fallait encore réaliser. Leur optimisme se référait tellement à un déterminisme historique qu'ils ne scrutèrent pas suffisamment la situation dans laquelle ils se trouvaient et qu'ils sous-estimèrent aussi bien la puissance et la détermination de "los que mandan" que la prise de conscience aiguë par les groupes de pression au pouvoir, des dangers que ces mouvements représentaient. C'est pourquoi lorsqu'ils se trouvèrent, soit "manu militari" ou par d'autres formes plus discrètes mais tout aussi efficaces, en but à des persécutions, malgré leur résistance acharnée et souvent remarquable, le résultat a toujours été le même: marginalisation et frustration, impuissance politique à agir sur les structures. Si les églises ont commis une grave erreur en marginalisant ces groupes qui réunissaient les éléments absolument nécessaires à son futur renouvellement, peut-être devons-nous aussi nous demander si ces rebelles ont été suffisamment loin dans leur révolte et s'ils n'ont pas été les victimes d'une attitude de conciliation impossible, entre par exemple un "humanisme" d'inspiration chrétienne et l'exigence marxiste de la praxis.

Mais, nous disions qu'au niveau du probable, une autre attitude est possible, celle de l'analyse scientifique des tendances qui existent au sein d'une réalité objectivement en mouvement. Nous aimerions citer rapidement deux recherches sociologiques en cours. L'une sur les relations entre les protestantismes latino-américains et le développement global des sociétés dans lesquelles ils s'insèrent, de Christian Lalive d'Epinay. L'autre sur le rôle des élites religieuses dans le catholicisme romain d'Amérique Latine d'Ivan Vallier. Ceci afin de souligner la fertilité, mais les limites aussi, de cette approche du réel.

Les recherches de d'Epinay partent de son étonnement devant le fossé croissant entre "les protestantismes historiques"

qui ne se développent que de façon végétative - donc qui stagnent en réalité - et qui se ferment toujours davantage sur eux-mêmes en une espèce de ghetto social et culturel, et

"un protestantisme populaire et sectaire - le pentecôtisme - qui se développe à un rythme rapide, principalement en Mexique, en Amérique du Nord, en Amérique du Sud et au Chili. En ce dernier pays, officiellement catholique à 85%, la proportion (liée à la population totale) de protestants pratiquants équivaut presque à celle des catholiques pratiquants (environ 7% de la population dans chaque cas).

Ce protestantisme se développe de manière remarquable depuis les années 1930 (la Grande Crise) ou depuis que les populations latino-américaines prennent conscience de leur misère et de la problématique du développement. Ce parallélisme est-il une coïncidence, ou y a-t-il une corrélation, voire une relation causale? (Religion et développement, document n° 1 de l'ESCEAL, p.3)."

Or, dans une première analyse structurelle du pentecôtisme chilien - analyse qui bien sûr devra être généralisée puisque ce phénomène est continental - Lalive d'Épinay note que ce pentecôtisme s'inspire davantage d'un modèle traditionnel de la société, qu'il ne propose un modèle qui contribue de façon positive et critique à la transformation nécessaire d'une société en devenir. Le pentecôtisme pourrait donc devenir une idéologie traditionaliste, c'est-à-dire une interprétation de la société à partir de l'ordre et de la conservation, essentiellement apolitique, qui pour finir empêcherait ses "pratiquants" de réellement participer du futur de leur société, sinon par un processus douloureux de rupture. ^{Celle-ci} ~~qui~~ (dans le cas chilien est parfois totale) puisqu'il aurait signifié l'abandon de sa foi et l'adhésion au marxisme pour des raisons politiques. Nous verrons comment à travers la réflexion d'un R. Shaull sur le surgissement d'un athéisme politique s'élabore une nouvelle théologie qui essaie de dépasser l'antinomie que l'étude de Lalive d'Épinay

semble indiquer.

Ivan Vallier dans son remarquable rapport arrive à d'autres conclusions :

"Drawing on familiar contrasts, we can say that the church in Latin America is both old and new, national and international, local and cosmopolitan, bureaucratic and communal, differentiated yet corporate" (Religious Elites: differentiations and developments in Roman Catholicism, p. 223).

C'est que non seulement il applique une méthode partielle qui éclaire surtout le rôle des élites et laisse dans l'ombre aussi bien le problème de la pratique de la religion - qui intéresse à juste titre Lalive d'Épinay - que celui du catholicisme populaire - qui préoccupe Emmanuel de Kadt -, malgré la remarque méthodologique de son introduction :

"My defining criterion for religious elites, especially in the context of social change, is the capacity of either individuals or small nuclei to exert a decisive influence on the development of the Catholic system or the wider social order, whether this influence is resistive, innovative or neutralizing" (op.cit. p. 190).

Quoi qu'il en soit, la typologie qu'Ivan Vallier met en oeuvre afin de démontrer les différentiations et la diversité des tendances au sein du catholicisme romain en Amérique Latine est extrêmement suggestive dans la mesure où elle permet de classer (en politiciens-papistes-pasteurs et pluralistes) ces tendances, mais aussi de ~~les~~ mesurer leurs possibilités de développement et par-delà de prévoir le développement de cette église. Ce qui nous intéresse dans les limites de notre sujet, c'est que la description de Vallier permet de saisir dans leur dynamisme même l'affrontement des différentes tendances au sein d'une église que l'on ne peut plus admettre comme une institution monolithique ou même totalitaire.

Mais pour engagés qu'ils se sentent, ces deux sociologues ne peuvent dépasser les limites mêmes de leur méthode strictement scientifique; qui les empêche d'aller par-delà une analyse aussi pénétrante du réel afin de contribuer directement à l'affirmation des tendances les plus valables.

Pour finir: ce que seront ces institutions et ce que sera ce christianisme dans notre futur ne dépend pas seulement de la puissance de nos idées-forces, ni du degré de notre connaissance de la dynamique des institutions, mais de la foi militante des croyants. Le futur du christianisme, des églises, sera ce que la foi des chrétiens saura, ou non, modeler. Peut-être ~~est-ce~~ est dans l'analyse du fait religieux en tant que tel, de la religion comme comportement fondamental de l'homme, que nous pourrons le mieux saisir ce possible dialectique entre l'avènement de la foi - qui est son élément utopique - et l'institution de la croyance - qui en est sa matière nécessaire. En d'autres termes, et en particulier dans le domaine religieux, par-delà la révolte de l'authenticité et l'analyse scientifique de la réalité, il faut encore et surtout la détermination utopique de la militance.

Il nous semble qu'il est possible de poursuivre notre analyse en nous basant sur des faits, même à ce niveau, car deux tentatives au moins à notre connaissance, indiquent déjà ce que peuvent les chrétiens quand ils pensent réellement leur foi avec cette exigence et cette profondeur. Nous pensons du côté protestant à Richard Shaull qui développe avec audace l'idée de Thomas Münzer d'une théologie de la révolution; du côté catholique à Ivan Illich qui scrute avec ironie l'envers de la charité et s'interroge sur les possibilités de ~~cette~~ cette métamorphose de cette gente particulièrement réticente aux changements: le clergé. Certes, ces deux attitudes militantes restent distinctes dans la mesure où justement chacune cherche à répondre aux problèmes spécifiques de l'institution qu'elle désire modifier et dont elle souhaite la transformation. Cette distinction se révèle jusque dans le style de la pensée et de

l'action de chacun d'eux. Shaull est frappé par l'inopérance de la réflexion théologique contemporaine et par l'isolement des communautés chrétiennes par rapport au fantastique renouvellement qui se réalise aujourd'hui dans tous les domaines de la condition humaine. Il est d'autant plus choqué qu'il pense qu'une réinterprétation de la tradition chrétienne, qu'une relecture plus attentive de la Parole de Dieu, qu'une compréhension plus profonde de la foi pourrait au contraire amener les chrétiens d'arrière-garde traditionnaliste à devenir l'avant-garde de ce renouvellement. Son effort consiste donc d'une part à briser certains tabous, certaines barrières de la pensée théologique afin que l'activité intellectuelle des chrétiens soit enfin à la hauteur de la même réflexion sécularisée du XXème siècle. Pédagogue, plus que pasteur, Shaull cherche de nouvelles formes d'enseignement et de formation qui donneraient à la nouvelle génération de chrétiens les instruments et les méthodes pour être comme chrétiens aussi scientifiques, rigoureux, critiques et créateurs que ceux qui ne nécessitent pas de foi pour créer et innover. Mais préoccupé qu'il est par son expérience latino-américaine de militant, et en particulier par la tendance des mouvements de rébellion, qu'il analysa de Kadt, à se situer en marge des institutions, Shaull se garde de proposer de remplacer un système par un autre. ~~Il~~ ~~mais~~ élabore une stratégie qui doit ouvrir les institutions de façon permanente. D'autre part, son amère expérience actuelle dans son pays avec les mêmes groupes idéologiques qui n'arrivent pas à influencer suffisamment les groupes de pression au pouvoir afin d'intervenir directement au niveau des décisions-toujours davantage prises par une petite élite- conduit Shaull à proposer en outre une tactique, qui s'inspire de la guerre de guérillas, par laquelle on s'infiltré dans les institutions afin de les pressioneer par le dedans. Shaull nous propose donc un futur très concret qui se présente comme une tâche.

Au style tendu et souvent très dramatique, du théologien nord-américain, s'oppose l'agilité ironique de Monsei-

gneur Ivan Illich, rompu aux techniques de la diplomatie du Vatican. Celui-ci, tout en ne négligeant nullement la réflexion et la création théologique par sa formation d'expert, par sa connaissance prodigieuse des techniques modernes, cherche moins une nouvelle interprétation de la foi et des hommes qu'une action où à la violence de l'impact correspond l'habileté des propositions concrètes d'innovation. Illich se situe lui aussi à l'intérieur de l'Institution par excellence, l'Eglise catholique, qu'il veut avant tout servir, mais dont il connaît tous les obstacles, tous les rouages, et les hommes surtout. Il en connaît si bien les préoccupations les plus intimes, les doutes les plus profonds, qu'il peut à coup sûr les atteindre de plein fouet. Sa lutte est formidable en ce sens qu'il s'attaque justement aux points les plus sensibles de la structure de l'Eglise. Tout d'abord, il démontre l'incapacité de l'éducation catholique à former des militants et en particulier sa crise aiguë dans la formation du clergé:

"je me permettrai enfin de suggérer que le séminaire est une institution inéluctable si l'on veut former des "curés" pour leur métier et une institution anachronique et irréformable si elle devait servir - pour préparer des laïcs au diaconat ou au sacerdoce dans sa plénitude" (Métamorphose du clergé, texte de CIDOC, p. 2).

Puis l'inefficacité et l'échec de l'énorme effort de l'oeuvre de charité que les catholiques nord-américains (mais pas d'eux seulement; on pourrait y ajouter les catholiques allemands par exemple!) déploient hélas en Amérique latine. Enfin, la médiocrité et la basse rentabilité de l'appareil clérical - "la plus grande administration non gouvernementale du monde", dont il écrit:

"1) il est fort possible que 90% des employés qui travaillent actuellement dans la structure fonctionnelle de l'Eglise, qui vivent d'Elle, et auxquels on devrait réserver le nom de "clercs" lui soient inutiles;

- 2) en Amérique latine au moins, selon toutes probabilités, le "ministère" sera surtout et bientôt exercé par des non-clerics;
- 3) la sécularisation radicale de la plupart des ministres sacrés trouve un parallèle dans la sécularisation de la vie religieuse qui a débuté avec les instituts séculiers. Cette sécularisation doit être considérée comme un gage de la gratuité et croissante vitalité du renoncement du "moine moderne" pour lequel l'"appellation adéquate nous manque comme elle nous manque pour le prêtre laïc" (Op.cit.p.2)".

Ici aussi, peut-être même davantage encore qu'avec Shaull, nous nous trouvons non seulement devant une tâche, mais aussi devant un programme d'action. Notre enquête pourrait donc s'achever sur une note joyeuse quant au futur de ~~christianisme~~ ^{la fi} en Amérique Latine pour autant que les chrétiens puissent et veulent assumer l'ensemble de leurs responsabilités.

Mais, dès l'introduction, nous avons noté que la question posée est aussi un défi dont nous devons accepter toutes les conséquences y compris les plus inattendues. Or, toutes ces analyses pâtissent du même défaut: elles se situent à l'intérieur de la foi qui n'est, elle, jamais mise en question. Une fois de plus nous nous retrouvons dans le contexte chrétien, peut-être élargi, mais qui n'absorbe du "monde" que ce qu'il peut en digérer, ou ce qu'il croit pouvoir ^{en} digérer. Toutes ces analyses ignorent ou passent fort vite sur un autre fait qui compte aus si dans la détermination du futur du christianisme en Amérique Latine: le développement galopant et la multiplicité de ses ~~athéismes~~ athéismes. Ce n'est pas sans "crainte et tremblement" que nous nous permettons de soulever enfin, cette question où il existe probablement une profonde confusion dans la manière comme elle est posée en Amérique Latine.

C'est pourquoi déblayons tout d'abord le terrain. Il y a bien sûr l'"athéisme" anticlérical qui est fort

ancien ~~d'ailleurs~~ puisqu'il remonte directement à des comportements ibériques, en particulier dans la tradition portugaise (pensons à l'oeuvre du dramaturge Gil Vicente par exemple). Ce comportement ne mérite même pas le nom d'athéisme (que probablement les anticléricaux rejetteraient), car il vise une forme pervertie de l'Église afin de la rétablir dans son authenticité. Et, comme nous pouvons le constater par exemple dans ce qu'on appelle généralement "les guerres d'indépendance", cet anticléricisme a été une véritable libération pour le catholicisme qui confondait sa foi en Dieu avec sa foi dans un roi. Qu'Illich nous pardonne, mais après tout, son attitude de lutte contre un clergé inepte à comprendre ce qui se passe actuellement en Amérique Latine, reprend l'essentiel de cet anti-cléricisme tout en lui donnant, il est vrai, de nouvelles dimensions. Une autre forme d'athéisme accompagne cet anti-cléricisme, c'est le mépris pour la pensée théologique qui exprime l'exigence d'une foi qui ne peut se contenter des formes abâtardies que lui offre une tradition scolastique exangue qui a suscité fort peu ou peut-être aucune oeuvre créatrice et originale. La préoccupation de Shaull pourrait être réinterprétée dans cette perspective, puisque la théologie protestante en Amérique Latine souffre encore plus que la catholique de cette stérilité.

Infiniment plus dangereux - au moins selon le Général des Jésuites - serait l'athéisme militant qui, s'inspirant soit d'une tradition scientifique positiviste ou d'une tradition marxiste orthodoxe, nierait l'existence de Dieu et interdirait de façon péremptoire l'existence même de la pratique religieuse. Si cette forme d'athéisme existe dans certains pays d'Amérique Latine - probablement c'est au Mexique qu'elle est la plus apparente - néanmoins nous sommes frappés par son aspect traditionnel et peu agressif, par la faiblesse de sa résonance dans la génération actuelle et, comme le note F.H.Lepargneur par sa totale absence au Brésil par exemple. Cette absence d'un athéisme agressif et militant, ou sa relative faiblesse, est peut-être due au manque d'intérêt pour la réflexion systématique de la part des

intellectuels latino-américains. Nous nous méfions de cette opinion qui est une manière élégante de penser que les Latino-américains ne seraient même pas capables d'être athées! Nous croyons que Lepargneur a vu plus juste lorsqu'il lie cette absence d'athéisme à la vitalité d'une religiosité "qu'aucun Dieu vivant n'habite mais qui rentre dans les cadres sociaux préfixés" (p.86)⁽¹⁾ qui s'appuie sur les fêtes et les cérémonies para-religieuses, ~~et~~ sur l'utilisation nationaliste ou patriotique de l'appartenance catholique.

Toutes ces formes d'athéisme et l'absence d'athéisme militant ne devraient cependant pas nous cacher le fait, lui inquiétant, de l'étalement progressif d'une attitude athée de fait dans l'indifférence aussi bien aux conflits ecclésiastiques (on n'est même plus anticlérical), qu'à la question religieuse (on ignore même le problème, ou on lui donne des solutions masquées comme dans le spiritisme), qu'à la négation de Dieu. En effet dans cette perspective, Dieu n'existe même plus. On comprend dès lors pourquoi l'idée que Dieu pourrait être mort commence à pénétrer en Amérique Latine. Elle simplifie toute la question. Si Dieu est mort, cela ne me concerne plus. J'ai un souci ~~en~~ moins. C'est peut-être triste, car ainsi la fête est finie. Mais nous pouvons penser à autre chose. Ce qui est inquiétant dans cette attitude, c'est qu'elle n'offre aucun point d'accrochage pour un dialogue quel qu'il soit. Les chrétiens peuvent parler, témoigner, dire ce qu'ils veulent; leur parole n'est que bavardage et s'ajoutera aux bruits du réel. Nous croyons que nous devons prendre très au sérieux, avec ce sérieux de l'ironie dont parle Illich, cette situation-là. Pour nous, elle oblige les chrétiens à apprendre à se taire, c'est-à-dire à faire un sacrifice volontaire - personne ne leur demande rien - qui serait une nouvelle forme d'athéisme, l'athéisme comme offrande, comme don intégral à autrui.

Ce choix devant lequel nous sommes placés n'est pas un geste de désespoir, une "ultima ratio" avant la débâcle, mais peut-être le premier pas d'un long cheminement par lequel nous pourrions retrouver certaines vérités de la foi qui ont été

l'expression utopique - c'est-à-dire comme tâche possible, de ce cheminement fraternel

omises ou ignorées. Nous comprendrons alors ce que signifie cette tranquille affirmation d'Ernst Bloch: "l'athéisme comme la vérité d'une foi radicalisée".

Nous y apprendrons peut-être que ce qu'on nomme "la mort de Dieu" n'est en réalité que le silence de Dieu. Dieu se tait parce que dans cette pédagogie divine qu'est la Révélation, il est peut-être venu le moment douloureux où, au moins en Amérique Latine, les élèves doivent quitter le Maître, le quitter avec émotion, mais sans espoir de retour. En effet, ils sont arrivés à un moment où pour qu'ils croissent il faut que le grain meure. Peut-être que Dieu se tait afin que les hommes de ce continent apprennent l'art, la manière et la justesse de dire réellement son nom dans leurs oeuvres et qu'ils cessent d'annoncer ce qu'on leur a enseigné.

Puis, nous pouvons y découvrir le pouvoir créateur de ce silence. Devenant athées, les hommes ne peuvent plus invoquer au moment difficile un "Deus ex machina", une providence qui les sauvera "in extremis". Ils doivent assumer jusqu'au bout leur destin, ce destin qu'ils ont choisi. En effet, bien trop souvent les chrétiens poussés dans leur dernier retranchement rétorquent, par exemple au marxiste Ernst Bloch qui leur propose une espérance sans fondement divin, sans Bonne Nouvelle préétablie, qu'il lui manque l'appui (sic) de la grâce divine. La grâce divine ne serait-elle pas justement de nous laisser cheminer, de nous apprendre à espérer malgré le silence de Dieu?

Dans ce cheminement à la taille de l'homme (C.R. Ramuz) nous y découvrirons enfin, non seulement notre dignité et notre grandeur, mais surtout la vraie fraternité. Bloch rappelle souvent que des trois objectifs de la Révolution française, deux ont été ou sont en train de se concrétiser. Seule la fraternité est de plus en plus reléguée dans le monde utopiste, parmi les illusions de la boîte de Pandore. Du credo chrétien, c'est sans doute la foi dans la communauté des saints qui embrasserait toute l'humanité qui éveille le plus de doute. Si en Amérique Latine on se préoccupe tellement de la formation de la conscience nationale, mieux encore d'une conscience latino-américaine, n'est-ce pas là l'expression utopique -c'est-à-dire comme tâche possible- de ce cheminement fraternel?

V I I

COMMENT INTERPRETER ERNST BLOCH : UNE ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Ernst Bloch est né en 1.885 dans la grande ville industrielle de Ludwigshafen. Convaincu de la nécessité d'une révolution radicale en Allemagne, il adhère très tôt au socialisme et fait campagne contre le militarisme prussien. En 1.915, avec ses amis dadaïstes, il s'enfuit en Suisse où il travaille pendant toute la guerre à la rédaction du journal anti-impérialiste allemand "Die Freie Zeitung". Il publie en 1.919 un pamphlet "Schadet oder nützt Deutschland ein Niederlage seiner Militäre" (Berne, 1.919, p. 23) où il conclut à la nécessité et aux bienfaits d'une défaite totale. Il retourne après la guerre en Allemagne où il publie "Geist der Utopie" (L'édition prémarxiste à Leipzig en 1.918, 2^{ème} version à Berlin en 1.923) puis sa thèse "Thomas Münzer als Theolog der Revolution" (1^{ère} édition à Munich en 1.922, 2^{ème}, revue à Frankfurt a.M. en 1.962). Il continue sa lutte politique qu'il oriente peu à peu vers une dénonciation violente du nazisme. Ces articles ont été recueillis dans "Erbschaft unser Zeit" (1^{ère} édition à Zurich en 1.935, 2^{ème} édition augmentée d'une postface à Frankfurt a.M. en 1.962) où il mesure la distance entre ses espoirs de 1.934 et son espérance ironique de 1.962). Ernst Bloch, à la suite de ces attitudes, est déchu de la nationalité allemande. Il cherche refuge, comme son ami W. Benjamin, en Suisse; puis, comme T. W. Adorno, il gagne les USA. Dès 1.938, il commence à ébaucher ce qui sera un jour son Principe d'Espérance. Dans ce second exil, il ne reste pas politiquement inactif puisqu'il crée avec ses amis Th. Mann et B. Brecht une maison d'édition à New-York "l'Aurora Verlag" - au nom bien significatif!

Après la deuxième guerre mondiale, Ernst Bloch refuse avec éclat une chaire à l'Université W.Goethe à Frankfort pour une chaire de philosophie à l'Université K. Marx de Leipzig - choix aussi

symbolique, mais malheureux. Si Ernst Bloch connaît un énorme succès, il est à peu près noyauté et isolé par l'orthodoxie stalinienne. Ses élèves, ses meilleurs disciples doivent s'exiler ou sont condamnés. S'il peut publier la première édition du Principe d'Espérance en 1954/56 à Berlin Est (2^{ème} édition définitive à Frankfurt a.M. en 1.959), s'il obtient l'estime par son interprétation de Hegel (Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel, édition mexicaine en 1.49, 1^{ère} édition à Berlin-Est en 1.951, 2^{ème} édition à Frankfurt a.M. en 1.62), ou pour sa défense de la gauche aristotélitienne (Avicenna und die aristotelische Linke, 1^{ère} édition à Berlin-Est en 1.952, 2^{ème} à Frankfurt a.M. en 1.963) ou enfin son histoire du droit (Abfiss der sozial en Utopien, 1^{ère} édition à New-York en 1.946, 2^{ème} édition à Berlin-Est, 3^{ème} édition sous le titre Naturrecht und menschliche Würde, à Frankfurt A.M. en 1.961), les hommages font place aux douches froides. Après l'avoir encensé en 1.955 (Festschrift Ernst Bloch's zum 70 Geburtsjahre, Berlin-Est, ses collègues, les philosophes fonctionnaires de la très stalinienne DDR le liquident dans une publication officielle: Ernst Bloch's Revisionismus des Marxismus (Berlin-Est 1.957). En 1.959, l'Université de Leipzig l'accuse d'être un "corrupteur de la jeunesse". En 1.961, enfin, il refuse de revenir en Allemagne de l'Est, après une tournée de conférences (cf. Philosophische Grundfragen I: Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt a.M. 1961). Il est depuis lors chargé de cours à l'Université de Tubingue (Tübinger Einleitung in die Philosophie I und II, Frankfurt a. M. 1.963 et 1.964).

Ses essais littéraires ont été depuis toujours son violon d'Ingres. Ce sont des textes aussi précieux par leur qualité stylistique que profonds par leur ironie paradoxale. Le premier volume a été publié en 1.923 à Berlin sous le titre de Durch die Wüste.

D'autres ont été réunis dans un volume intitulé Spuren (1^{ère} édition en 1.930, 2^{ème} édition à Frankfurt a.M. en 1.962). D'autres enfin sous le titre de Verfremdungen I (Frankfurt a.M. en 1.962) et en 1.964 Verfremdungen II: Geografica.

Depuis son exil en Allemagne de l'Ouest, Ernst Bloch met au point une monumentale édition chez son éditeur de Frankfurt "la Suhrkamp Verlag", le même éditeur que pour B. Brecht et qui joue le même rôle pour Bloch et Brecht que Lüchtherhand pour G. Lukacs. Cette édition comprendra 15 volumes de 400 à 700 pages environ dont jusqu'ici (été 1.967) ont été publiés:

- | | | |
|---------|---|---|
| Volumes | 4 | Erbschaft unserer Zeit, 1.962, 416 p. |
| | 5 | Prinzip Hoffnung I und II, 1.959, 1640 p. |
| | 6 | Naturrecht und menschliche Würde, 1.961, 368 p. |
| | 8 | Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel, 1.962, 525 p. |
| | 9 | Literarische Aufsätze, 1.965, 581 p. |

Les textes que Suhrkamp V. a réédités provisoirement sont dispersés dans les collections "Suhrkamp Bibliothek (No. 54, 77, 85, 120) ou "Edition Suhrkamp (22, 74, 11, 58).

Une bibliographie complète (jusqu'en 1.62) a été publiée en appendice par H.G. Bütow dans son travail "Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Bloch's" (Öst Institut Publikationen nr.3, Berlin-Ouest, 1.963, 160 p.). E.G. Bütow est un professionnel de l'anticommunisme et déteste Ernst Bloch parce qu'il pervertirait la jeunesse de l'Allemagne de l'Ouest! Néanmoins cet ouvrage est sérieux et souvent décisif sur certains points délicats de l'exégèse difficile de l'oeuvre d'Ernst Bloch. On ne peut en dire autant de l'article de J. Rhüle "Ernst Bloch, the philosopher of hope in Revisionism, history of marxist ideas" (Allen and Unwin, Londres, 1.962, pp.116-176) qui est non seulement superficiel, mais encore d'un anticommunisme larvé qui n'a pas le courage de s'affirmer. T.W. Adorno a fait quelques allusions à son ancien ami dans "Noten zur Literatur II" (Suhrkamp V. Frankfurt a.M. 1.961, pp.131-151) mais le nihilisme génial et musical de T.W. Adorno s'accorde mal à l'espérance militante de Bloch. H. Desroches cite de façon sympathique le "Th. Münzer" dans son "Marxisme et religion" (PUF, Paris, 1962, p.145). O.F. Bollnow cite aussi E. Bloch dans "Neue Geborgenheit, das problem einer Überwindung des Existentialismus" (Kohlhammer V. Stuttgart, 1.955, p.247) tout en feignant d'ignorer les sévères accusations que son actuel collègue de Tubingue fait peser sur son passé nazi.

Si l'on désire situer Ernst Bloch par rapport à des positions déterminées, il peut être utile de consulter:

- a. "Festschrift zur 70 Geburtstag" Berlin-Ost 1.955, et surtout "Ernst Bloch's Revisionismus der Marxismus" Berlin Ost, 1.957, 352 p. où se trouvent recueillies les meilleures études contre Bloch, écrites par les philosophes officiels orthodoxes de la DDR.
- b. P. Ludz, dans "Religionskritik und utopische Revolution" publié dans Probleme der Religionssoziologie, Koln, 1.962, pp. 86-111 et J. Habermas dans "Ein marxistischer Schelling - Zu Ernst Bloch spekulativem Materialismus" publié dans Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied, 1.963 pp. 336-351 ont, sans doute, écrit les analyses les plus pénétrantes (et les plus critiques) d'un point de vue sociologique.
- c. Pour connaître les possibles répercussions de la réflexion blochienne sur la pensée pédagogique contemporaine, il est nécessaire de lire la thèse de K. Sauer "Der utopische Zug in der Pädagogik, Weinheim, 1.964, 128 p. et l'on peut consulter les chapitres: "utopia e educação" publié dans notre "Educacão e Reflexão, Rio, 1.966, pp.33-48 et "a esperança na educação" dans notre "Educacão e Vida", Rio, 1.966, p. 97-112.
- d. Enfin la position protestante pourrait être caractérisée à partir des études de H. Gollwitzer "Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube" in Marxismus Studien, Tübingue, 1.962, pp.1-144, et de J. Moltmann "Ernst Bloch's Prinzip der Hoffnung" publiée en appendice à sa Theologie der Hoffnung, Munchen, 1.965, pp. 313-334. H. Cox, de son côté, utilise (sic) certaines idées d'Ernst Bloch dans la conclusion qu'il apporte au The secular debate (édité par D. Callahan), New-York, 1.966, pp.179-203.
- e. Cependant, l'ensemble le plus significatif est le recueil d'articles que Suhrkamp Verlag à Frankfurt A.M. a publié en 1.966 à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Bloch: Ernst Bloch zu Ehren, 400 p.

En Amérique Latine, les commentaires sont rares. Citons cependant quelques pages de V. Chacon qui a inclus Bloch dans les hétérodoxes modernes qu'il énumère dans Galileus Modernos, elógió da heterodoxia Rio, 1.965, 142 p.. Par contre, signalons que son commentaire de Hegel a été traduit en espagnol alors qu'Ernst Bloch se trouvait encore aux U.S.A.: El pensamiento de Hegel, Mexico, 1.949. Et puisque nous en sommes au chapitre des traductions, le premier chapitre du Prinzip Hoffnung a été traduit en français dans la Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, 1.958, I, et M. de Gandillac a traduit de façon exemplaire le Thomas Münzer: théologien de la révolution, Paris, 1.964, 268 p.. Nous savons par ailleurs que M. de Gandillac prépare actuellement un ouvrage sur Bloch qui marquera sans doute l'interprétation si difficile de cette oeuvre. Ernst Bloch a participé aux entretiens sur les notions de Genèse et de structure; sa communication intitulée "Processus et structure" (Paris, 1.965, pp. 181-186) et ses interventions ont été traduites par M. de Gandillac. Nous savons qu'une maison d'édition vient de publier à Madrid la traduction espagnole de Avicena y la izquierda aristotélica, mais nous n'avons pas réussi jusqu'ici à la localiser.



Caracas, Janvier 1968 .-

PF/jb.