

Ernst Bloch et la critique hégélienne du *Sollen*

EMMANUEL CHAPUT, *Université de Montréal*

Introduction

En s'appuyant essentiellement sur le texte « Devoir-être, être, contenu accessible », paru dans *Sujet-Objet* de Ernst Bloch, ce texte vise à mieux comprendre la critique hégélienne du devoir-être (*Sollen*) et le rapport que Bloch entretient à cette critique. L'attitude de Bloch face au devoir-être le situe résolument en continuité avec Marx et les jeunes hégéliens qui, les premiers, ont tenté de joindre à l'édifice dialectique hégélien la possibilité d'un *Sollen*. Cette tentative, autant chez Bloch que chez les jeunes hégéliens, s'alimente d'une nouvelle compréhension du rôle de la philosophie que Marx résume de façon si percutante dans sa célèbre 11^e thèse sur Feuerbach.

Tout en reconnaissant une légitimité à la critique hégélienne du *Sollen*, Bloch en refuse le rejet catégorique de la notion même de devoir-être. Sur la question, sa position est à la fois pour et contre Hegel de sorte que : « Hegel est resté pour Bloch [...] à la fois un carcan et un bélier¹ ». Or, la critique de ce *carcan hégélien* est à saisir à partir de la perspective philosophique marxienne qui comprend essentiellement le travail philosophique comme une contribution à l'élan révolutionnaire et à la transformation du réel. Au cœur du litige se trouve donc un différend sur le rôle de la philosophie.

En effet, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel circonscrit l'entreprise philosophique à une compréhension conceptuelle rétrospective du réel. Le présent est, pour le philosophe, le reflet du passé ou plutôt, n'est s'explicable qu'à la lumière du passé : « [c]onceptualiser ce *qui est*, c'est la tâche de la philosophie, car ce *qui est* est la raison² ». La philosophie doit en ce sens se protéger contre toute tentation à conceptualiser non pas ce qui est, mais ce qui devrait être : « [l]a philosophie, parce qu'elle est l'examen-approfondi du rationnel, est par là même l'appréhension du présent [et] de l'effectif et non pas l'établissement d'un au-delà

qui devrait être Dieu sait où ou dont on sait bien dire où il est, à savoir dans l'erreur d'une pensée ergoteuse, vide, unilatérale³ ». Le réel – ou l'effectif – constitue ainsi, de manière suffisante, le seul objet légitime de l'entreprise philosophique. Dans la perspective hégélienne donc, toute réflexion sur ce qui *devrait* être est rejetée comme étant une pensée aussi plate que vide. Le possible est en effet subordonné au réel, le devoir-être à ce qui est.

En fait, la critique du devoir-être chez Hegel joue un rôle essentiel dans l'élévation de la philosophie au rang de la science. Pour passer de la seule sagesse au savoir véritable, la philosophie doit faire l'expérience d'elle-même comme « l'Idée *qui se pense*⁴ ». Autrement dit, il doit y avoir une parfaite adéquation *dans l'expérience* du sujet et de l'objet de sorte que l'objet de l'enquête n'est plus au-delà du sujet connaissant. C'est au nom de cette entreprise visant à fonder une philosophie systématique et rigoureusement scientifique, c.-à.-d. fondée sur l'effectif, que Hegel entreprendra donc la critique du devoir-être comme catégorie philosophique. En d'autres mots, en fonction de sa définition de la science philosophique, le devoir-être perd toute pertinence épistémique.

Toutefois, avec la redéfinition de la philosophie – opérée initialement par Marx et les jeunes hégéliens – et sa réorientation vers une *praxis* transformatrice, la notion de devoir-être se voit réintroduite dans l'espace de la réflexion philosophique. Mieux encore, on justifie – à tort ou à raison – cette résurgence du *Sollen* par un motif d'inspiration hégélienne : la réalisation dialectique de l'Idée – ou de la Raison – dans l'histoire de manière universelle et concrète. Cette réalisation consciente n'étant pas dans l'actuel-présent adéquate à son objet, elle reste encore à venir, tout en *devant être*. Néanmoins, cette réintroduction du *Sollen* est-elle légitime ? Résiste-t-elle à la critique hégélienne du devoir-être ? Ces questionnements guideront notre réflexion au cours de laquelle nous nous attarderons dans un premier temps à l'actualisme de Hegel et sa critique du devoir-être, pour ensuite exposer la réception blochienne de cette critique et la récupération/transformation du concept de devoir-être par ce dernier. Le but d'un tel exposé est de montrer à quel point la philosophie de Bloch reste tributaire des bouleversements qu'opèrent Marx

et les jeunes hégéliens. On ne peut en effet – c’est ce que nous aimerions souligner – véritablement saisir les possibilités réelles d’émancipations présente au monde et thématiser par Bloch sans tenir compte de la transformation qu’ont opérée les jeunes hégéliens sur la philosophie en général et plus particulièrement celle de Hegel. La fin visée par ce texte n’est donc pas simplement de fournir un résumé de la pensée blochienne sur les modalités du possible, mais d’en saisir à la fois l’actualité – pour réfléchir la transformation du présent – et d’y découvrir les traces d’un héritage jeune hégélien qui avait autrefois voulu faire de la libre pensée un complément à la pratique émancipatrice.

L’actualisme philosophique de Hegel

Comme nous l’avons brièvement esquissé, avec sa définition de l’entreprise philosophique, Hegel met l’emphase sur la compréhension rétrospective du passé et du présent dans ce qu’ils ont de rationnels, plutôt que sur l’anticipation de l’avenir. C’est dans le cadre de cette entreprise philosophique que Hegel adopte et développe une position actualiste héritée d’Aristote. Résumé très brièvement, l’actualisme rejette l’idée qu’une possibilité pourrait exister comme possibilité sans jamais s’actualiser dans le réel. Il n’y aurait plus alors de critère de démarcation sûr entre ces possibilités – qui n’arriveront peut-être jamais – et l’impossible. Ainsi, Aristote écrit dans la *Métaphysique* : « [s]’il est vrai que le possible est, comme nous l’avons dit, dans la mesure où son actualisation est réalisable, il est clair qu’il n’est pas vrai de dire : « telle chose est possible, mais ne sera pas », de sorte que toute notion d’impossibilité disparaîtrait de cette façon⁵ ». La modalité du possible dépend ainsi de son rapport au réel.

Dans le même ordre d’idées, Hegel soulignera dans sa *Science de la Logique* la priorité de la possibilité réelle – « l’être-en-soi riche en contenu⁶ » – sur la possibilité formelle : « dire de cette façon purement formelle : *c’est possible*, c’est énoncer une proposition aussi plate et vide que le principe de contradiction lui-même et chacun des contenus qu’on peut lui assigner⁷ ». Pour saisir l’importance conceptuelle d’une notion comme celle de possibilité, il faut donc la saisir, selon Hegel, non simplement d’un point de vue formel

comme ce qui n'est pas en lui-même contradictoire, mais comme ce qui est véritablement lié à l'effectif : « lorsqu'on recherche les déterminations, les circonstances, les conditions d'une chose, pour en déduire la possibilité, on ne s'en tient plus à la possibilité formelle de la chose, mais à sa possibilité réelle⁸ ».

Or, pour bien comprendre l'actualisme hégélien, il importe de souligner à quel point *la possibilité réelle est en fait déjà réalité*. Hegel écrit en effet que « la possibilité réelle représente le *tout*, *l'ensemble* des conditions » soulignant quelques lignes plus tard que : « [l]orsque toutes les conditions d'une chose sont présentes, elle entre dans la réalité, l'ensemble des conditions [c.-à-d. la possibilité réelle, E.C.] constitue la totalité du contenu, et la chose elle-même est ce contenu, susceptible d'être aussi bien un réel qu'un possible⁹ ». Autrement dit, l'ensemble des conditions est ce qui rend une chose possible, mais ces conditions, pour être véritablement conditions d'une chose réelle, doivent elles-mêmes avoir une existence effective en tant que circonstances. Inversement, les circonstances sont d'emblée conditions dans la mesure où : « [c]e qui est réel (*wirklich* : effectif) peut agir (*wirken* : produire des effets, être efficace) ; elle manifeste sa réalité par ce qu'elle *produit*¹⁰ ». Ainsi, comme l'ensemble des *circonstances*, la possibilité est *réelle*, alors que comme ensemble des *conditions*, elle est *possibilité* réelle d'une autre réalité. La possibilité doit donc déjà être *réelle* pour être une *réelle* possibilité. On retrouve ainsi la thèse fondamentale de l'actualisme : « ce qui est réellement possible, ne peut être autre que ce qu'il est¹¹ ».

La critique hégélienne du devoir-être

C'est au nom de cet actualisme que Hegel entreprend sa critique du devoir-être. Cette critique, faut-il le rappeler, apparaît au travers de l'œuvre de Hegel sous différentes formes. Ainsi, dans la préface des *Principes de la philosophie du Droit*, Hegel s'attaquera à Fries et ses consorts, dont la philosophie politique se réduit à tenter de « construire un *État tel qu'il doit être*¹² » plutôt que « de *conceptualiser* et d'*exposer l'État comme quelque chose de rationnel au-dedans de soi*¹³ » comme entend le faire Hegel. Ce dernier sera sans pitié pour ces soi-disant penseurs qui préfèrent imaginer ce que

l'État devrait être plutôt que d'en comprendre le sens réel¹⁴. Celui qui prétend pouvoir s'élever *au-dessus* de l'être, de l'effectif, pour se situer au niveau du devoir-être, n'aboutit, en définitive, selon Hegel, qu'*en-deçà* de la réalité, dans le règne de l'illusion et de la rêverie : « [s]i sa théorie va vraiment au-delà, s'il s'édifie un monde *tel qu'il doit être*, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion, – élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisse imprimer¹⁵ ».

Ce repli sur l'opinion face à une réalité dont la raison nous échappe est l'attitude typique, pour Hegel du jeune homme encore immature¹⁶. Prisonnier de ses aspirations subjectives, ce dernier, plutôt que d'agir dans et pour le monde ne fait qu'y déverser son fiel : « [i]l oppose idéal et réel, devoir-être et être, parce qu'il croit qu'il y a du possible hors du monde tel qu'il est : il croit à un autre monde possible [...] il pense, en outre, que l'effectif peut être irrationnel et qu'il y a une rationalité de ce qui n'est pas effectif¹⁷ ». En posant le réel comme n'étant pas à la hauteur de la raison (du moins la sienne) et de ses aspirations, le jeune homme ne fait, en réalité, que montrer qu'il n'est *lui-même* pas à la hauteur du réel. Avec le devoir-être, le jeune homme préfère ancrer ses désirs dans l'imagination ou la faculté de représentation – voire dans la plus pure illusion – plutôt que dans la raison et la vérité de l'effectif. Le devoir-être se constitue ainsi comme une pure négation abstraite du réel au nom de l'opinion subjective et égoïste.

Cela pose évidemment un problème du point de vue pratique, puisque le tenant du devoir-être semble n'avoir aucun réel attachement à la forme de vie éthique (*Sittlichkeit*) institutionnalisée dans un État historiquement déterminé¹⁸. C'est ainsi que le « point de vue simplement moral, qui ne passe pas au concept de l'éthicité, rabaisse ce gain [d'un fondement et d'un point de départ solides, E.C.] au rang d'un *formalisme vide* et la science morale au rang d'un bavardage sur *l'obligation pour l'obligation*¹⁹ ».

Ainsi, pour Hegel, le tenant du devoir-être se situe, dans le meilleur – ou le moins pire – des cas, au niveau de l'abstraction morale de Kant où : « [l]'achèvement n'est [...] pas à atteindre effectivement, mais seulement à penser comme une *tâche absolue*,

ce qui veut dire comme une tâche qui demeure purement simplement tâche²⁰ ». Ici, Hegel critique non seulement le caractère subjectif du devoir-être qui refuse toute emprise ou détermination exercée par la réalité empirique objective, mais également la dimension infinie du devoir-être qui, s'il venait à être effectivement, s'abolirait par le fait même comme *devoir-être*. C'est ce que Hegel remarque dans la forme kantienne du *Sollen*. En excluant la possibilité d'une conformité complète de la volonté à la loi morale pour tout être sensible, Kant refuse la priorité de l'effectif sur le devoir-être. Le devoir absolu apparaît ainsi « comme quelque chose d'ineffectif²¹ » qui ne peut prendre la forme que d'un devoir-être infini :

La conformité complète de la volonté à la loi morale est la sainteté, une perfection dont aucun être raisonnable du monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence. Toutefois, comme elle n'en est pourtant pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle ne peut être rencontrée que dans un progrès allant à l'infini vers cette conformité complète²².

Bloch lui-même cite ce passage de la seconde *Critique* dans « Devoir-être, être, contenu accessible », ajoutant que : « [c]ontre cet éternel devoir-être la réaction de Hegel est parfaitement fondée, mais elle aboutit à ne plus rien conserver du tout qui ne soit effectivement réel, par conséquent aucun avenir²³ ». Nous reviendrons, sur cette exclusion de l'avenir dans la pensée hégélienne et sa signification pour Bloch.

Pour le moment, il suffit de noter que Bloch autant que Hegel rejettent l'idée d'un devoir-être de type kantien *a priori* exclu du domaine de l'effectivité définitive. « Le progrès indéfini, tel que Kant, en particulier, l'avait associé au devoir-être, ne ressemble-t-il pas à cette succession des nombres *qui ne mène vers aucun rivage*, à ce que Hegel appelle le « mauvais infini » ? » se demande Bloch à cet effet²⁴. Peu importe ce que l'on fait, la satisfaction du devoir accompli nous échappe, jamais nous n'arriverons à bon port. Or, pour Hegel, cette impossibilité n'est pas due à un quelconque défaut dans la capacité humaine à conceptualiser le réel, mais bien dans l'indétermination de la finalité : « le *but final*, le *Bien*, est une abstraction sans détermination, comme aussi ce qui doit être un

*devoir*²⁵ ».

On retrouve ici la critique de l'antinomie que Hegel souligne au cœur de la morale kantienne. D'une part, comme *pratique*, la morale doit être opérante et prendre la forme d'un agir déterminé, mais d'autre part « l'achèvement de cette même [moralité] est à repousser à l'infini ; car si effectivement il intervenait, la conscience morale se sursumerait²⁶ ». Il faut dès lors qu'elle reste également indéterminée, indéfinie, infinie. Or, cette contradiction entre *la nécessité d'être* (comme action déterminée) et *de devoir-être* (comme projet infini), la moralité reste incapable de la résoudre et n'aboutit à être « immédiatement rien d'autre que la contradiction elle-même perpétuellement posée²⁷ ».

Une critique de la critique : la réappropriation du devoir-être chez Bloch

Bloch – comme Hegel – refuse de penser un devoir-être indéfini, posé d'une manière radicalement transcendante par rapport au réel : « [i]l est important qu'au lieu de ce dualisme le philosophe du concret introduise dans son idéal la médiation du monde, que dans un azur moral par ailleurs infiniment vide il fasse s'arrondir une voûte de déterminités²⁸ ». Autrement dit, si un devoir-être peut être pensé philosophiquement, il doit être pensé non seulement comme un *devoir* à réaliser, mais aussi comme quelque chose qui a à être au plein sens du terme. En effet, quel peut bien être la valeur ontologique d'un devoir-être qui ne sera jamais ? « Si l'intention reste sans finalité, nous dit Bloch, si l'espérance reste dépourvue d'ancre, c'est pure absurdité que d'avoir une intention morale, c'est pure inconsistance que de nourrir une espérance humaine²⁹ ».

On voit ainsi ce que Bloch hérite de la position critique de Hegel. La « vertu hégélienne du concret³⁰ » est ce qui permet à la pensée de se garder contre le *pathos* du mauvais infini manifesté autant dans le sentimentalisme romantique que dans le formalisme scrupuleux d'un Kant³¹. À l'effort du travail infini, Hegel oppose le primat de « l'aptitude à atteindre le but³² » et donc de son accessibilité effective. Ce que Bloch, conformément à la perspective militante qui est la

sienne, ne démentira point : si un devoir-être est possible, c'est avant tout comme devoir-être *destiné* à se nier *comme devoir-être* pour se constituer comme *être*. Le devoir-être qui resterait toujours un *devoir-être* ne serait qu'une absurdité. Comme le rappelle justement Iain Macdonald, pour Hegel : « [l]e devoir-être, tant qu'il ne se réalise pas, n'est que la monstruosité d'une essence à laquelle aucun être ne correspond³³ ».

Cependant, Bloch se sépare de Hegel dans son refus de réduire la notion de devoir-être au progrès infini : « le vouloir se paralyse avec l'entière disparition du devoir-être, considéré comme uniquement et à jamais sans fin. Tel est le prix que Hegel a payé, bien trop élevé et nullement nécessaire ; pour qu'il cesse d'être infini, est-il indispensable de barrer la route à l'avenir ?³⁴ »

Le parti pris actualiste de Hegel l'amène à réduire la notion de devoir-être à l'une ou l'autre de ces alternatives : 1) au mieux, à la figure kantienne de progrès infini qui n'est rien d'autre que le mauvais infini critiqué par Hegel³⁵ ; 2) au pire, à la figure du jeune homme prisonnier de ses propres rêveries et rejetant avec dégoût l'effectif. La critique hégélienne du *Sollen* s'explique ainsi par ce que Bloch appelle « le pathos du *concret*³⁶ ». Nous avons vu que la concrétude pouvait être une vertu face à l'abstraction d'un devoir-être détacher de tout prise sur le réel. Chez Hegel cependant, le concret devient *pathos* dès lors qu'il identifie : « Le contenu du savoir avec celui de l'avoir-été. Ainsi le monde de l'avenir peut briller d'un plus grand éclat aux yeux de ses prophètes exaltés ; en le tenant pour inobjectivable, on lui interdit d'être jamais objet de science, d'une science entendue comme contemplation, — car seul le passé peut être connu par contemplation³⁷ ».

C'est ainsi que Hegel *mutile* le réel *de son propre développement*. Pour Bloch donc, l'erreur de Hegel n'est pas tant dans sa critique du devoir-être tel qu'il le présente dans l'esprit du jeune homme ou dans l'idéalisme moral subjectiviste. Son erreur est de conclure, à partir de cette critique légitime *d'un certain concept abstrait* de devoir-être à la nécessité de *l'abandon catégorique et définitif* de ce concept. Autrement dit, le défaut de la critique hégélienne serait d'aboutir trop rapidement à l'impertinence unilatérale *du concept même de devoir-*

être, alors qu'elle n'a montré que la faillite *de certains concepts déterminés* du devoir-être tout à fait inadéquat pour une pensée concrète. Pour Bloch au contraire : « [l]e périlleux processus [du devoir-être, E.C.] ne comporte pas seulement l'informe bruissement d'une éternelle tendance, d'une tendance, par conséquent sans espoir ; il comporte aussi quelque chose de l'état terminal³⁸ ». Hegel va donc trop loin et manifeste par son rejet du *Sollen*, selon Bloch, non pas tant son attachement à une réflexion fondée sur le concret que son attachement à un certain conservatisme. C'est ce qui le pousserait à rejeter de manière abstraite les développements à venir du réel. S'il y a un devoir-être chez Hegel celui-ci doit être conforme aux normes juridiques et éthiques en places³⁹. En effet, si le devoir-être est une possibilité réelle, il est pour Hegel, comme nous l'avons vu, *déjà réalité, déjà être*. Le monde a à être ce qu'il est et est ce qu'il a à être. Faut-il comprendre cela comme une caution du *statu quo*, des normes et des institutions en place ? Or, pour Bloch, de telles normes ont été par le passé transformées, dépassées, sans que l'on puisse en conclure que ce genre de transformation soit un pur vestige de l'histoire ne pouvant plus se reproduire à l'avenir.

Dès lors que l'on admet le devenir historique comme étant ouvert sur l'avenir, le rejet hégélien du devoir-être semble se constituer comme un obstacle à la prise en considération du rôle joué par la subjectivité des acteurs historiques dans le développement du réel. Bloch se propose ainsi de repenser – à la lumière de la critique hégélienne – les modalités du concept de devoir-être. En cela, il s'inscrit dans ce qu'il nomme « [l']héritage dialectico-matérialiste⁴⁰ » de Hegel, c.-à-d. initialement – et de manière essentielle – la pensée de Marx et des jeunes hégéliens.

Face à un Hegel qui refusait au philosophe toute légitimité à discourir sur l'avenir – « [l]a philosophie ne s'occupe pas de prophéties⁴¹ » disait-il – ces derniers vont chercher à faire éclater les obstacles qui contraignaient le philosophe à se faire l'agent du *statu quo*⁴². Cette tentative peut s'expliquer par leur désillusion face au développement de l'histoire et de l'État prussien : « [i]ls [les jeunes hégéliens, E.C.] attendaient de l'histoire le triomphe de la raison. L'histoire les soumettait à la loi de la déraison⁴³ ». Comment

maintenir l'idée que « *ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel*⁴⁴ » dès lors que l'on comprend le rationnel comme ce qui est justifié – et non plus simplement comme ce qui est explicable – et que l'on ne peut trouver aucune justification définitive à l'effectivement présent. Il devint alors criant de développer « une philosophie qui permît de penser dans l'histoire à la fois la déraison de l'histoire et l'avenir de la raison⁴⁵ ».

Autrement dit, en (ré)intégrant la catégorie de l'avenir à la philosophie, les jeunes hégéliens tentent de renouveler le concept de devoir-être tout en le situant dans les limites de l'horizon du réellement possible. Si la raison n'est pas réellement advenue, mais reste à venir, elle doit néanmoins advenir, i.e. se réaliser dans une présence effective. Cet avenir de la raison ne saurait être repoussé à l'infini. Bloch ne dira pas autre chose : « [à] l'égard de ce qui, dans l'effectivement réel, n'est pas rationnel, cette phrase [« le rationnel est effectivement réel », E.C.] implique, au contraire, l'impulsion vers l'avant d'un devoir-être⁴⁶ ». Devoir-être qui, chez Bloch, comme nous l'avons vu, n'a plus rien à voir avec la notion du progrès infini kantien : « [l]a véritable faim n'est pas en soi infinie, elle réclame une substantielle nourriture, et cette nourriture l'apaise⁴⁷ ». L'aspiration à l'effectivité du rationnel et de la rationalité de l'effectif réclame tout autant une satisfaction qu'elle ne trouve ni dans une raison qui transcenderait éternellement le réel, ni dans un réel foncièrement irrationnel. C'est pourquoi il faut, avec Hegel et contre Kant, prendre ses distances avec l'idée de progrès infini, mais aussi dépasser le carcan du *statu quo*, cette fois contre Hegel et avec Marx (ce dernier reprenant par ailleurs – en les transformant – certains motifs kantien afin de mieux pratiquer ce dépassement⁴⁸).

En effet, comme l'affirme Pierre Quillet, pour Bloch : « le carcan hégélien est la déification de l'accompli, de la positivité de l'histoire, l'histoire universelle comme jugement dernier⁴⁹ ». Or, selon Bloch, ce carcan – sous la forme d'une « *doctrine close*⁵⁰ » – vient se surimposer à l'impulsion du mouvement dialectique dont Hegel lui-même fut l'un des grands initiateurs : « [la] possibilité qu'il appelle réelle est complètement *encerclée* par la réalité *devenue*⁵¹ ». La figure du cercle hégélien est ainsi comprise par Bloch comme un parti pris

réactionnaire posant contre toute possibilité de transformation du monde, le motif de la reproduction comme fondement de l'ordre du réel :

Il parle [...] en penseur ignorant de l'avenir, en dialecticien du cercle, tourné vers le passé, ou, ce qui revient au même, en dialecticien du déroulement éternellement semblable des choses, de l'éternel retour des choses prisonnières de leur cercle, bref, c'est le réactionnaire qui parle ici en Hegel, pour qui la philosophie, quand il s'agit de transformer, arrive de toute façon toujours trop tard⁵².

Par cette critique, Bloch demeure très proche des (ré)interprétations jeunes hégéliennes de Hegel qui, tout aussi surprises par « l'immobilité chez ce penseur du devenir⁵³ », vont mettre l'emphase sur la dynamique de la dialectique contre la dimension totalisante, doctrinaire et contraignante du système clos⁵⁴. Cette emphase sur le devenir va prendre la forme, comme nous l'avons vu, d'une ouverture sur l'avenir permettant la réintroduction d'une réflexion possible sur la notion de devoir-être. Or, cette ouverture vers l'avenir, loin de nier le présent effectif comme ce pouvait être le cas pour le jeune homme décrit par Hegel dans l'*Encyclopédie*, va au contraire fonder l'attachement du sujet au présent et au réel. Ainsi, pour reprendre ce qu'écrivait déjà Georg Lukacs en 1923 : « [c]'est seulement quand l'homme est capable de saisir le présent comme devenir en y reconnaissant les tendances dont l'opposition dialectique lui permet de *créer* le futur, que le présent, le présent comme devenir, devient *son* présent⁵⁵ ».

C'est ainsi que l'on peut (ré)ancrer sur un fond réel non seulement la catégorie temporelle du futur, mais également la notion de devoir-être. Exclus de la science philosophique hégélienne, ces concepts redeviennent un objet de la réflexion philosophique dès lors que l'on abandonne l'idée d'un terme définitif à la pensée : « à la fin de toute œuvre philosophique achevée figure invisiblement l'annonce qui se lit à la fin de chaque feuilleton : la suite au prochain numéro⁵⁶ ». L'erreur de Hegel serait donc de faire de la raison une pensée advenue à travers le développement de son propre système philosophique. Autrement dit, la philosophie serait, avec Hegel,

une discipline définitivement établie dans sa forme et ses pratiques, permettant la saisie conceptuelle la plus adéquate de la rationalité du réel. Le mouvement de la pensée aurait ainsi trouvé son terme dans le système hégélien capable d'accorder la subjectivité de la conscience avec l'ordre du réel. Pour Bloch – comme pour Marx – cette résolution n'a cependant véritablement eu lieu que dans l'ordre intellectuel d'un état particulier (l'Allemagne philosophique du XIX^e siècle), mais non-encore de façon universelle. L'achèvement du système hégélien reste encore en décalage avec l'histoire humaine réelle, de sorte que sa gloire est une « gloire purement idéaliste, nullement gloire réelle⁵⁷ ». La pensée reste ainsi en plein procès de réalisation. Or, comme le rappelle Bloch contre Hegel : « [d]'une pensée qui advient on n'a pas le droit de faire une pensée advenue, comme l'a enseigné Hegel. Comme si toute chose avait fait son temps, reçu son salaire⁵⁸ ! »

Toutefois, cette réappropriation de la catégorie de l'avenir et du devoir-être ne tombe pas, chez Bloch, dans l'écueil du refus de l'effectif. Au contraire, Bloch reste d'accord avec Hegel sur ce point : le possible doit être inscrit dans le réel, le devoir-être n'a de sens qu'à partir de l'être. Si l'on ne peut faire de ce qui *advient* un *advenu* on ne peut tout autant pas nier ce qui advient au nom d'un pur *devrait-être* autre. Le devoir-être légitime devra ainsi prendre la forme d'une possibilité réelle. Cependant la notion de possibilité réelle, du fait de la réinscription de la catégorie de l'avenir dans l'ordre du réel, sera radicalement différente chez Bloch que ce que l'on peut entendre chez Hegel sous ce terme.

Bloch et le devoir-être effectif

Nous avons jusqu'à présent vu pourquoi, en fonction de sa conception de la philosophie comme science ancrée dans l'effectif, Hegel récuse le devoir-être tel qu'il le comprend dans la pensée kantienne, en l'accusant de tomber dans le piège de ce qu'il nomme le mauvais infini. Sur ce point, nous l'avons vu Bloch reste d'accord avec Hegel. Là où le bât blesse, selon Bloch, c'est lorsque Hegel, à partir d'une critique d'un type particulier de *Sollen*, généralise hâtivement la portée de sa critique à toute forme de devoir-être. Hegel se fait

alors le chantre du *statu quo* et de l'état de fait aussi peu rationnel fut-il. C'est du moins la lecture que fait Bloch reprenant ainsi l'un des motifs critiques centraux que les jeunes hégéliens opposèrent à leur maître. Ils opposèrent au philosophe de l'État prussien, la nécessité d'une transformation politique émancipatrice pour réaliser l'idéal philosophique d'une réconciliation des antinomies. Bloch est pour ainsi dire un héritier direct de cette tentative dont il cherchera, comme nous le verrons, à asseoir les fondations sur une conception de la matière comme noyau réel des multiples possibles non nécessairement déjà advenus.

En effet, alors que chez Hegel le possible reste encarcené par une compréhension de l'effectivité comme essentiellement reproductive. Au contraire, chez Bloch, le réel est compris comme fondamentalement créatif, d'une créativité dont on ne peut épuiser le sens en portant uniquement notre regard sur le passé et l'actuel.

En tant que réalité *matérielle*, le réel est déjà possibilité d'un autre réel. Hegel ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit dans la *Science de la Logique* : « [la] réalité, qui correspond à la possibilité d'une chose, représente donc, non sa propre réalité, mais l'être-en-soi d'un autre réel⁵⁹ ». Simplement, pour Hegel, la possibilité réelle est réductible à la réalité même et ce n'est qu'après la réalisation effective d'une possibilité que l'on peut confirmer son caractère réel. Au contraire, pour Bloch, la dimension *matérielle* du réel implique un avenir ouvert à de réelles possibilités jamais encore advenues, mais dont la réalisation existe néanmoins effectivement à l'état latent. On peut bien sûr voir l'origine de cette opposition entre Hegel et Bloch dans une différence d'approche. Hegel pose la modalité dans un ordre logique potentiellement atemporel, alors que Bloch situe sa réflexion sur les modalités dans une perspective résolument historique où la confirmation de la réalité d'une possibilité peut appartenir à un futur appelé à s'effectuer dans un temps plus ou moins long. Dès lors, la réalité la plus authentique, dans une perspective blochienne, est ouverte sur l'avenir. Elle n'est plus le maintien de l'état présent, ni même le développement d'un présent toujours fidèle à lui-même selon la guise de la similitude. Au contraire, la réalité couvre pour Bloch en son sein la possibilité réelle du si peu présent : « [a]insi se

trouve définie cette autre réalité qui est finalement la plus positive de toutes : celle que produit le si peu présent dessaisissement du très présent dessaisissement même⁶⁰ ». On trouve, au cœur de la matière omniprésente une foule de possibilités jamais encore actualisées et c'est pourquoi selon Bloch l'avenir se trouve déjà présent dans le maintenant. La possibilité du dessaisissement, de l'émancipation, bref du tout-autre que notre situation présente et donc déjà là, non comme simple possibilité formelle, mais bien comme possibilité réelle.

Cette possibilité réelle du tout-autre trouve ainsi elle-même son fondement dans la réalité matérielle. En effet, Bloch en reprenant à Aristote son concept de matière pose dans son *Principe Espérance* l'équivalence : « possibilité réelle = matière⁶¹ ». Chez Aristote, la matière constitue le substrat non encore déterminé par une forme spécifique⁶². Il est en ce sens ce qui est susceptible de prendre de multiples formes possibles. Ainsi, une matière comme le bois peut autant prendre la forme d'une table que d'une poutre permettant les fondations d'une maison. On dira que c'est la matière-bois qui rend possible une actualisation sous la forme d'une table ou d'une poutre. La possibilité d'être ou non une chose ou l'autre relève pour Aristote de la matière : « tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière, car chacun d'eux est capable à la fois d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui⁶³ ». En partant de cette conception aristotélicienne de la matière, Bloch développe une ontologie matérialiste selon laquelle la matière constitue un substrat bien réel, mais comprenant néanmoins en son sein des possibilités jamais encore actualisées et pourtant présentes. La matière est donc le substrat à la fois de ce qui est en acte – toute chose est faite d'une matière quelconque – et de ce qui est en puissance – la matière en tant qu'indéterminée est susceptible de revêtir en acte des formes jusqu'à présent encore inconnues. C'est pourquoi chez Bloch, la matière peut à la fois se comprendre comme ce qui est manifeste et concret, mais aussi comme ce qui est en puissance, comme *potentia*⁶⁴.

Il faut ainsi noter que, contrairement à ce qu'en ont dit Kant et Hegel, la modalité du possible n'est pas pour Bloch qu'une simple

expression de la faculté à connaître d'un sujet⁶⁵. Bien au contraire, la possibilité réelle doit être nous dit Bloch, : « considérée à ce point réelle qu'elle comprend tout à la fois le sein et la fécondation, la vie et l'esprit, unis dans la matière⁶⁶ ». Héritier de la philosophie matérialiste et panthéiste de l'époque médiévale, Bloch reprend – sous une forme sécularisée – l'idée selon laquelle l'activité divine de création ne serait elle-même que l'expression de la matière⁶⁷. C'est donc dire que les possibles existent déjà effectivement au cœur de la réalité matérielle et trouvent au sein de la matière – entendue à la fois comme vie et esprit – l'impulsion première de leur création à venir. Or, si la possibilité est au cœur de la matière, il ne faut pas penser que seules les formes actualisées par le passé déterminent l'ensemble des formes à venir. Le réel peut encore avoir des atouts – jamais encore dévoilés – dans sa manche.

D'autre part, si la matière recouvre également la vie et l'esprit, le moment de la subjectivation humaine, tant dans l'action que dans la réflexion, se trouve pleinement intégré au déploiement historique de la matière. Ce moment subjectif devient par là un élément essentiel dans le développement matériel des possibilités réelles.

Évidemment, certains aspects de la réalité matérielle peuvent faire obstacle à la volonté humaine (tout comme la volonté humaine elle-même – en tant qu'il est un aspect de la réalité matérielle – constitue un obstacle à la réalisation de certaines possibilités matérielles) de même que certaines volontés humaines peuvent se faire mutuellement obstacle. Et bien entendu, si l'on s'en tient à une perspective qui se restreint au domaine du présent et du passé, il faut conclure que seule la possibilité qui a surmonté tous les obstacles était effectivement réelle. Toutefois, en fonction du concept même de matière comme *potentia*, la réalité ne comprend plus simplement le passé et le présent, mais également l'avenir dont on ne peut établir le cours avec la certitude d'une nécessité d'airain, mais dont l'anticipation reste possible et même nécessaire : « [s]ans matière l'anticipation (réelle) n'a pas de terrain (Boden) sur lequel se dérouler, sans anticipation (réelle) il n'y a pas d'horizon saisissable pour la matière⁶⁸ ».

La réalité matérielle – entendue au sens blochien – ouvre ainsi

à une dimension nouvelle par rapport à ce que l'on pouvait trouver chez Hegel. En posant l'anticipation réelle comme horizon essentiel au développement de la réalité, Bloch ouvre la voie à l'espérance et à l'optimisme militant pour lequel la *praxis* et l'effort peuvent encore porter fruits. « Tout n'est certes pas encore perdu, mais tout n'est pas encore gagné non plus⁶⁹ » tel est le *credo* de l'optimisme militant. Privilégiant la dimension pratique et subjective comme moteur de l'histoire, Bloch nous invite à rejeter l'idée complaisante d'un devoir-être qui prendrait la forme d'une *loi* historique permettant de prévoir le cours nécessaire de l'avenir. L'anticipation s'appuie non sur des lois – comme ont pu le penser certains marxistes la seconde Internationale⁷⁰ – mais sur de simples tendances, d'où l'importance de l'intention et de la pratique subjective.

Toutefois, cette intention n'est pas bâtie sur du sable, mais sur une tendance réelle qui, s'il est vrai qu'elle peut finir submergée par les obstacles, peut tout aussi bien, dûment appuyée, devenir effective : « [l]e futur authentique, y compris celui dont on recherche les tendances et qu'on cherche à médiatiser dans la pratique, recèle donc toujours un élément de surprise, c'est-à-dire, si l'on se réfère au futur de l'homme, la notion de danger ou encore de salut⁷¹ ». Contre la fatalité, Bloch réaffirme que seule l'action ou l'inaction du sujet humain détermine en définitive le résultat de l'histoire.

Si l'avenir reste ambigu quant à son résultat définitif et n'offre aucune assurance de salut, si le devoir-être ne peut prétendre à la nécessité absolue de sa réalisation de manière positive, il n'en reste pas moins que le devoir-être chez Bloch demeure effectif au double sens où il s'appuie : 1) sur un optimisme militant qui ne reste pas simplement passif face au cours du monde, mais agit effectivement dans le présent sur celui-ci ; 2) sur une réalité matérielle ouverte au changement et dont les circonstances effectives déterminent à l'état de latence les tendances possibles de l'avenir.

Il importe ici d'insister sur ce concept de *latence* chez Bloch : « [l]a latence est la structure dans laquelle s'exprime, pour la tendance, l'étrange préexistence de son orientation et de son anticipation ; en d'autres termes, la latence est le mode selon lequel le contenu d'un but qui n'est pas encore se fait valoir dans une tendance⁷² ». Elle est

ainsi la forme présente qui appelle une tendance future, tendance qui peut elle-même aboutir à l'identification émancipatrice de l'idée et de la réalité ou au contraire être bloquée de telle sorte que la réalité d'un monde réconcilié – où l'injustice n'est plus – demeure encore une fois hors de portée.

Quelle que soit l'issue d'une tendance, la notion de devoir-être garde sa pertinence dans l'ordre de la réalité matérielle tant que demeure incomplète ce que Bloch nomme l'*identification* ; c.-à-d. l'émancipation réelle et définitive rendue possible par la réconciliation pleine et entière de l'objectivité et de la subjectivité, réconciliation que Bloch oppose à cette fausse identification qui consiste à nier idéologiquement toute possibilité d'amélioration ou même de changement en niant l'existence de la distance et du conflit plutôt que de l'abolir⁷³. Du fait de l'incomplétude de l'identification dans la réalité présente, le projet d'émancipation et de transformation sociale demeure la seule possibilité réelle digne de mobiliser l'unité de la pensée et de la pratique chère à la tradition marxienne et dont Bloch dégage les conditions de possibilités par son travail sur le devoir-être.

Conclusion

Le devoir-être – dans sa formulation kantienne de progrès indéfini ou encore dans la figure du jeune idéaliste refusant la réalité au nom de ce qui devrait être – fut, pour Bloch, légitimement critiqué par Hegel. Il n'en reste pas moins que pour Bloch, ce concept de devoir-être garde une pertinence philosophique insoupçonnée par Hegel. En fait, l'erreur de Hegel aura été de voir l'achèvement de la philosophie dans son propre système. Au contraire, en adoptant une compréhension marxienne de la philosophie, Bloch ne peut penser l'achèvement effectif de la philosophie sans une transformation radicale de la réalité dont les contradictions sociales structurelles constituent un maintien à distance de l'adéquation définitive du rationnel et de l'effectif. En reprenant les paroles de Marx : « [l]a philosophie ne peut devenir réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie ne devienne réalité⁷⁴ », Bloch intègre la philosophie dans un processus encore en

cours de réalisation. C'est ce présent comme devenir qui demande le maintien d'un devoir-être. Ce dernier doit certes prendre en compte les tendances réelles du cadre social et historique, mais en se constituant comme guide de l'intention subjective manifestée dans la *praxis*, il contribue à la concrétisation de la tendance transformatrice et révolutionnaire réelle qui reste encore à réaliser.

-
1. Pierre Quillet, « Le Carcan hégélien » dans Gérard Raulet (dir.), *Utopie – marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976, p. 172.
 2. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 106. De même, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel écrira de la philosophie que « son contenu est l'effectivité. » (G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 90, §6).
 3. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 103.
 4. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, *op.cit.*, p. 602, §574.
 5. Aristote, *Métaphysique II*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2004, pp. 47-48, 1047b.
 6. G. W. F. Hegel, *La Science de la Logique III – Logique de l'essence*, trad. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, 1976, p. 205.
 7. *Ibid.*, p. 200. Ainsi, comme le rappelle Hegel dans l'*Encyclopédie*, d'un point de vue formel : « Il est possible que ce soir la lune tombe sur la terre [...] il est possible que le Sultan devienne Pape » (G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I – La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 576, Add.§143). Ces possibilités ne disent toutefois rien sur le cours du monde et le rapport entre une possibilité et les circonstances nécessaires à son actualisation.
 8. G. W. F. Hegel, *La Science de la Logique*, *op.cit.* p. 205.
 9. *Ibid.*, p. 206.
 10. *Ibid.*, p. 205.
 11. *Ibid.*, p. 208.
 12. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 105.
 13. *Id.*
 14. *Cf.* G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, *op.cit.*, p. 92, §6.
 15. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 106.
 16. *Cf.* G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, *op.cit.*, pp. 441-442, §396 ; mais également Claire Pagès, « Hegel ou le possible

réel. La critique hégélienne des idéaux en question », *PhaenEx*, vol.5, no.1 (2010), pp. 93-98.

17. Claire Pagès, « Hegel ou le possible *réel*. La critique hégélienne des idéaux en question », *loc.cit.*, p. 95.

18. Défini de façon sommaire, le concept de *Sittlichkeit* constitue dans la pensée de Hegel l'ensemble des règles de vie légiférant la vie en société. Ce sont les us et coutumes, en un mot les mœurs d'une société qui déterminent ses normes, ce qui y est loisible de faire, ce qui est jugé bien ou mal. La morale et la liberté est ainsi historiquement et socialement déterminée sous la forme de ce que Hegel nomme la *Sittlichkeit*.

19. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 230, §135.

20. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 2006, p. 578. Nous ne nous prononcerons cependant pas ici sur la légitimité ou les problèmes de cette lecture hégélienne de la morale de Kant. À ce sujet, cf. notamment Jean-François Kervégan, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.95, no.1(1990), pp. 40-41.

21. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.* p. 578.

22. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2003, p. 246.

23. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977, p. 418-419.

24. *Ibid.*, p. 417 (nous soulignons).

25. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, *op.cit.*, p. 144, §60.

26. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.*, p. 577. Sursumer (*Aufheben*) et sursomption (*Aufhebung*) constituent une dimension centrale de la dialectique hégélienne. Ces termes signifient à la fois nier et conserver. Dans la sursomption, la réalité prise en défaut est dépassée par un concept plus authentique, plus adéquat de la réalité. Ce nouveau concept ou cette nouvelle réalité maintient néanmoins ce qui dans le concept antérieur conférait tout de même à la réalité fautive un statut de réalité. La sursomption n'est donc pas simplement une négation abstraite et univoque, elle conserve les éléments vraies d'une réalité néanmoins inadéquate.

27. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, p. 145, §60.

28. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 419.

29. *Ibid.*, p. 420.

30. *Ibid.*, p. 417.

31. Cf. *ibid.*, p. 419.

32. *Ibid.*, p. 420.

33. Iain Macdonald, « L'égalité, le possible et ce que les «hommes devraient 'pouvoir être'» : sur *La gauche et l'égalité* de Jean-Michel Salanskis »,

Dialogue dans vol.51, no.2 (2012), p. 250.

34. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 421

35. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, *op.cit.*, pp. 179-180, §93-94.

36. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 417.

37. *Ibid.*, p. 416.

38. *Ibid.*, p. 424.

39. Cf. *ibid.*, p. 422.

40. *Id.*

41. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, UGE 10/18, 1965, p. 242. Bloch affirme à cet effet : « Pour Hegel, en vertu de sa philosophie, devant le monde à venir, l'entendement se tient coi » (Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 415).

42. Cette volonté trouve son expression la plus marquante dans la 11e thèse sur Feuerbach de Marx : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* » (Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Henri Auger et al., Paris, Éditions sociales, 1975, p. 34).

43. Louis Althusser, « Note du traducteur » dans Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1973, p. 8.

44. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 104.

45. Louis Althusser, « Note du traducteur », *op.cit.*, p. 9. On voit ainsi comment le devoir-être, pour les jeunes hégéliens, doit être compris dans l'horizon d'un temps historique. Autrement dit, le devoir-être et l'avenir n'ont une signification philosophique que dans la mesure où l'Idée – ou la Raison – s'incarne dans la réalité temporelle et historique. Dans cette perspective, l'adéquation de l'Idée et de la réalité ne peut pas simplement se manifester dans l'ordre logique de la pensée, mais doit également se réaliser dans l'ordre politique de la *vie* humaine. Encore une fois, nous ne pouvons nous prononcer ici sur la légitimité de cette interprétation de la pensée politique et la philosophie de l'histoire de Hegel par les jeunes hégéliens.

46. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 414.

47. *Ibid.*, p. 419.

48. Par exemple lorsqu'il écrit dans « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel » : « La critique de la religion s'achève par la leçon que *l'homme est pour l'homme l'être suprême*, donc par *l'impératif catégorique de bouleverser toutes les conditions* où l'homme est un être humilié, asservi, abandonné, méprisable » (Karl Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, » dans Karl Marx, *Philosophie*, trad. Maximilien Rubel et al., Paris, Gallimard, 1982, p. 99). L'influence que Kant exercera sur Marx et les jeunes hégéliens dans leur critique du système hégélien dépasse malheureusement le cadre du présent examen.

49. Pierre Quillet, « Le Carcan hégélien », *loc.cit.*, p. 173.

50. Cf. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 421.
51. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, trad. Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, p. 296 (Nous soulignons).
52. *Id.* Bloch pense ici au passage de la *Philosophie du droit* où Hegel écrit : « Pour dire encore un mot de *l'enseignement* qui dit comment le monde doit être, la philosophie, de toute façon, vient toujours trop tard pour cela. En tant que *pensée* du monde, elle n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même » (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., p. 107). Cf. également Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 415.
53. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 414.
54. Bloch lui-même soulignera l'importance d'un système *ouvert* (cf. notamment Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1981, pp. 26-27).
55. Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1976, p. 251. Cet extrait est cité dans Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, op.cit., p. 86.
56. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 423.
57. *Ibid.*, p. 421. Au contraire, dit Bloch : « La vie continue, et elle va mal ; elle-même est loin d'être aussi achevée que dans l'image que s'en donne généreusement le philosophe des fins heureuses » (*ibid.*, p. 423).
58. *Ibid.*, p. 414.
59. G. W. F. Hegel, *La Science de la Logique*, op.cit., p. 206.
60. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 424.
61. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, op.cit., pp. 284-285.
62. Cf. Aristote, *Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 2012, p. 102, 192a32 et Aristote, *Métaphysique I*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 260, 1032a18.
63. Aristote, *Métaphysique I*, op.cit., p. 260, 1032a19-20.
64. Sur les origines et la signification d'une telle conception de la matière comme *potentia*, notamment dans la philosophie grecque, cf. Norbert M. Luyten, « Matter as potency » dans Ernan McMullin (ed.), *The Concept of Matter*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1963, pp. 122-130.
65. Cf. *ibid.*, p. 295. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel reprend à son compte l'analyse kantienne de la modalité du *possible*, tout en la rejetant pour ce qui a trait aux concepts d'*effectivité* et de *nécessité* (cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, op.cit., p. 212, §143).
66. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, op.cit. p. 285.
67. Cf. *id.*
68. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, op.cit. p. 286.
69. *Ibid.*, p. 241. Cf. également Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, op.cit., p. 142.
70. Korsch partage, à ce sujet, le point de vue critique de Bloch à l'endroit du marxisme orthodoxe de la seconde Internationale. Cf. Karl Korsch, *Marxisme*

et philosophie, trad. Claude Orsoni, Paris, Minuit, 1976, p. 164.

71. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, *op.cit.*, p.87. Dans le même sens, Bloch poursuit plus loin : « Le novum n'est pas nécessairement prédisposé à être un Bien ; il peut tout aussi bien susciter la crainte que l'espérance et contenir les deux possibilités de la chute et de l'exaucement » (*ibid.*, p. 135).

72. *Ibid.*, pp. 141-142.

73. Cf. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 423.

74. Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », *op.cit.*, p. 108.