Hermann Cohen dans la formation de la pensée d'Ernst Bloch

LUCIEN PELLETIER *Université de Sudbury*

RÉSUMÉ : Bien que le système criticiste de Hermann Cohen soit opposé à toute métaphysique et toute ontologie et, en cela, diverge radicalement de la philosophie réaliste d'Ernst Bloch, il a tout de même joué un rôle considérable dans la formation de celle-ci. L'appropriation par le jeune Bloch de la pensée de Cohen s'est opérée par l'intermédiaire de la lecture ontologisante qu'en avait faite Oswald Weidenbach. Bloch doit à Cohen les thèmes de l'origine comme question et problème, de l'avenir comme dimension première du temps, et de l'Idée comme hypothèse et destination pratique de la connaissance.

ABSTRACT: Although Hermann Cohen's criticist system is opposed to metaphysics or ontology of any kind, and therefore differs radically from Ernst Bloch's realistic philosophy, it was nonetheless instrumental in the forming of Bloch's philosophy. The young Bloch took up Cohen's thought through the ontologizing reading made of it by Oswald Weidenbach. Bloch owes to Cohen the themes of the origin as question and problem, the future as primary dimension of time, and the Idea as hypothesis and practical aim of knowledge.

Le seul contact attesté entre Hermann Cohen (1842-1918) et Ernst Bloch (1885-1977) nous est connu par une déclaration que fit ce dernier vers la fin de sa vie : «La première fois que j'ai été à Marbourg, j'ai assisté, non sans reconnaissance, à un cours de Hermann Cohen» (cité dans Markun, 1977, p. 115-116). Cette rencontre eut lieu durant les dernières années marbourgeoises de Cohen, donc au plus tard en 1912. La visite de Bloch n'était pas fortuite : elle indique l'importance que le philosophe, récemment élevé au grade de

***Dialogue* 52 (2013), 305–340.**
© Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie 2013
doi:10.1017/S0012217313000784

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

docteur à l'Université de Wurtzbourg, accordait déjà au maître de Marbourg, importance que jusque dans sa vieillesse il reconnaîtra volontiers (Bloch, 1978, p. 372)[1]. Bien que demeurée jusqu'à présent presque inaperçue[2], l'influence exercée par Cohen sur le jeune Bloch est considérable et apparaît dès sa thèse de doctorat : l'auteur y consacre à Cohen plusieurs pages qui manifestent une connaissance de première main de son œuvre et laissent deviner le rôle crucial qu'elle a joué dans la cristallisation de sa propre pensée, survenue à l'été 1907 (voir Bloch, 1959a, p. 2), et qui dès ce moment a acquis la plupart de ses principaux traits. Les pages qui suivent entendent décrire cette influence de l'œuvre de Cohen dans la formation de la pensée de Bloch et en montrer les principaux prolongements dans son œuvre ultérieure.

Précisons d'emblée que le Cohen qui a exercé une influence déterminante sur le jeune Bloch est non pas tant le commentateur de Kant que l'auteur du *Système de la philosophie*, plus précisément avec ses ouvrages *Logique de la connaissance pure* (1902; 2e éd. 1914) et *Éthique de la volonté pure* (1904; 2e éd. 1907), les deux seuls volumes de ce système disponibles au moment de la gestation de la pensée de Bloch (*Esthétique du sentiment pur* ne paraîtra qu'en 1912); par la suite, Bloch se référera certes aussi à d'autres textes cohéniens mais, comme on va le voir, il le fera depuis un point de vue qu'il n'aurait pu conquérir sans une explication préalable avec ces deux livres.

1. Deux pensées diamétralement opposées

Comprendre les raisons pour lesquelles Bloch s'est intéressé à Cohen et l'influence qu'il en a reçue requiert que l'on ait d'abord une idée au moins approximative de la recherche philosophique dans laquelle il était engagé au moment de prendre connaissance de l'œuvre de cet auteur[3]. Le jeune Bloch souhaitait élaborer une vision globale du monde inspirée de Schopenhauer et de Nietzsche, une métaphysique susceptible de prendre la relève des religions et des systèmes idéalistes du passé et de se proposer comme une religion nouvelle, sans Dieu mais néanmoins exaltante. Ces thèmes étaient à la mode au tournant du siècle, principalement au sein de la pensée conservatrice allemande mais aussi auprès de jeunes radicaux qui en nourrissaient leurs aspirations utopiques[4]. L'enfance et l'adolescence de Bloch avaient été profondément marquées par le malheur personnel, auquel Schopenhauer procurait une expression philosophique. Mais le philosophe en herbe s'efforçait de surmonter ce malheur grâce à la camaraderie et à ses discussions, et il paraît évident que son projet métaphysique et son aspiration à la communauté donnaient une expression renouvelée à son courage de vivre, d'autant mieux que le recours à Nietzsche permettait de retourner en célébration de la vie le pessimisme schopenhauerien. Toutefois, pas plus que Schopenhauer, Nietzsche ne donnait directement les moyens d'élaborer une métaphysique nouvelle. Schopenhauer ne le permettait pas à cause de l'abîme qu'il avait placé entre la volonté et l'entendement : le monde comme simple représentation ou phénomène propose des motifs illusoires à la volonté; le réel véritable, ou la «chose en soi»,

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

est la tendance dont le vécu corporel nous donne l'expérience, une volonté aveugle et irrationnelle qui engendre sans cesse de nouveaux besoins et avec eux de nouvelles douleurs. Pour sa part, pensait Bloch, la philosophie de la vie de Nietzsche, dans sa recherche d'une nouveauté radicale, offrait de véritables amorces d'une philosophie de la culture, d'une réconciliation de la volonté schopenhauerienne avec la raison, d'une «naissance de l'apollinien à partir du dionysiaque»[5]. Mais il s'agissait seulement d'amorces. Par tempérament, Nietzsche avait été réfractaire au système et à sa rationalité : «toujours il n'a fait que préluder et, au moment où il voulait passer au thème, la corde s'est cassée» (Bloch, 1983 [1906], p. 78).

La lecture d'Eduard von Hartmann convainquit le jeune Bloch qu'était possible un système métaphysique faisant droit à l'idée schopenhauerienne de volonté. Hartmann avait tenté de réconcilier Schopenhauer et Hegel en érigeant un édifice métaphysique où le monde et l'histoire étaient conçus comme un processus dans lequel une volonté irrationnelle se réalise peu à peu dans des formes logiques. Cette synthèse du «thélique» (du grec *thelein* : vouloir) et du «logique», Hartmann la retrouvait aussi dans la dernière philosophie de Schelling, avec sa conception de l'être comme fondement alogique (*quodditas* : Que) tendu vers sa détermination rationnelle (*quidditas* : Quoi). Bloch est resté toute sa vie fidèle à l'idée d'une synthèse du thélique et du logique, comme en fait foi encore son ultime ouvrage de 1975, *Experimentum Mundi*, qui recourt abondamment à cette terminologie hartmannienne. Toutefois, dès sa thèse de doctorat et tout au long de son œuvre, il s'est soucié de se démarquer de la fantasmagorie métaphysique érigée par Hartmann sur cette base, et, notamment, de sa reprise du pessimisme schopenhauerien. Déjà dans sa première publication, Bloch considérait le pessimisme métaphysique comme chose révolue et il en appelait à «un nouvel optimisme indiqué par Nietzsche»[6]. En ce sens, son œuvre ultérieure concevra le thélique à nouveaux frais, non pas comme un principe irrationnel ou inconscient mais comme un non-encore-être, comme une impulsion vers le logique, une logicité *in statu nascendi*. Sur la voie menant à ces résultats, Bloch, avant même d'accéder à l'université, se mit à chercher la jonction de la volonté et du rationnel notamment du côté de la mystique : lisant chez Maître Eckhart que Dieu naît dans l'âme à partir d'une petite étincelle manifestée dans un instant extérieur au temps, Bloch s'efforçait de concevoir la subjectivité comme identité inchoative entre le soi et le monde. Les lectures et rencontres dont seraient l'occasion ses études universitaires, de 1905 à 1908, allaient lui permettre de préciser et d'étoffer ces intuitions, principalement au moyen de certains aperçus sur la pensée et l'expérience subjective procurés par la phénoménologie alors naissante, mais aussi grâce à la pensée de Cohen.

Dans les pages de sa thèse de doctorat consacrées à Cohen, Bloch discute directement la *Logique de la connaissance pure* (explicitement citée) et l'*Éthique de la volonté pure*. Or, le moins qu'on puisse dire est que le contenu de ces livres ne donnait aucune occasion au jeune lecteur de s'illusionner

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

sur leur possible complicité avec ses propres velléités métaphysiques. Dans l'introduction à l'*Éthique de la volonté pure*, Cohen exprime ouvertement son dédain pour Schopenhauer et ses émules, pour ce genre de métaphysique qui, dit-il, «pendant des décennies a presque liquidé l'intérêt pour la philosophie en général» (Cohen, 2008 [1907], p. 19)[7]. Au lieu de maintenir dans une égale dignité volonté et pensée, explique-t-il, cette métaphysique humilie la pensée en la soumettant à la volonté réduite à une pulsion naturaliste et aboutit, ce faisant, à un agnosticisme vainement compensé par le recours à des révélations venues de l'art ou des affects du génie :

> Le séduisant danger présenté de tout temps par ce genre de métaphysique tient à sa conspiration avec toutes les formes dégénérées de *religion*, qui ont pour vie propre et intime l'hostilité envers la raison humaine autonome (Cohen, 2008 [1907], p. 20).

Prolongeant le travail de consolidation conceptuelle mené dans ses commentaires de l'œuvre de Kant, Cohen cherche à établir dans son système l'absolue souveraineté de la pensée, non seulement en éthique mais aussi pour la connaissance théorique. Sa démarche n'est pas psychologique : il s'intéresse non pas au processus subjectif de représentation mais bien à la logique *a priori* de la connaissance. L'ouvrage où il la déploie, *Logique de la connaissance pure*, part du fait de la science mathématique de la nature et s'enquiert de ses conditions transcendantales de possibilité. Ce projet foncièrement kantien se démarque pourtant de Kant sur un point crucial : la connaissance pure, dit Cohen, est de part en part logique, c'est-à-dire qu'elle n'associe pas l'intuition à l'entendement, elle renonce à l'intuition sensible pour engendrer à partir de la seule pensée tous ses contenus. Il ne s'agit certes pas de nier que les sciences de la nature portent sur des objectivités : mais précisément, en tant qu'elles sont connues, les choses mêmes, dans leur dimension temporelle et spatiale et jusque dans leur singularité, sont entièrement produites par l'activité de connaissance *a priori*. Au regard de la science, ce que manifeste la sensation est non pas un donné hétérogène à la pensée et qui s'imposerait d'emblée en tant que réalité, mais un problème, un x qu'il revient à la pensée de déterminer de manière critique à partir de sa logique propre, en une approximation infinie (c'est en ce sens que Cohen réinterprète la chose en soi kantienne) : «La sensation est questionnée [*gehört*], mais en tant que soumise à un interrogatoire [*verhört*]; car sa prétention est insuffisante et trompeuse» (Cohen, 2005 [1914], p. 497)[8]. Comme ici la pensée ne peut pour entreprendre sa démarche prendre appui sur les «impertinences de la sensation» (Cohen, 2008 [1907], p. 437) ou sur les formes kantiennes *a priori* de la sensibilité (temps et espace), elle doit s'engendrer elle-même en tant qu'activité de connaissance. À cette fin, il lui faut d'abord reconnaître l'absence en elle d'une origine préétablie et laisser peser le caractère problématique de cette absence sur toute son activité productrice, qui dès lors ne peut se clore. La logique de la connaissance pure est «logique de l'origine», elle vise l'élucidation de sa propre activité *a priori* :

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

> *C'est la production même qui est le produit.* Par l'acte de penser il s'agit non pas tant de créer une pensée que l'on pourrait tenir pour achevée, pour une chose extraite de l'acte de penser; plutôt l'acte de penser est lui-même le but et l'objet de son activité. Cette activité ne se mue pas en une chose, elle ne sort pas d'elle-même (Cohen, 2005 [1914], p. 29; trad., p. 70, modifiée).

La connaissance se saisit dans son caractère problématique et s'explicite à partir de là. Pour la première fois avec Cohen est reconnu et pensé à un tel degré le rôle constitutif du problème dans la production de la connaissance, exprimé par la question socratique «qu'est-ce que?» (voir Holzhey, 1990, p. 37-42). «Même au sein des configurations les plus hautes, écrit-il, le concept doit toujours être et demeurer une question» (Cohen, 2005 [1914], p. 30; trad., p. 71). Et puisque problème et question sont toujours orientés, chaque acte de connaissance prend ainsi la forme d'une anticipation de solution ou, plus précisément, d'une hypothèse. La synthèse de Platon et de Kant chère à Cohen s'exprime ici, lorsqu'il pose une équivalence entre «hypothèse» et «Idée». Dans plusieurs passages des textes platoniciens, et principalement dans le «paradigme de la ligne» au livre VI de *La République*, l'Idée est présentée comme une méthode de connaissance «qui consiste à supposer découvert ce qui est cherché afin de le retrouver grâce à la série des conséquences et à leur articulation» (Cohen, 1928 [1878], p. 361; trad., p. 43); pour sa part, dans la *Critique de la raison pure*, Kant s'inspire de Platon pour élaborer une théorie des Idées transcendantales en tant que concepts qui, dans un usage régulateur ou hypothétique, permettent de penser les connaissances d'expérience dans la totalité absolue de leurs conditions. Pour Cohen, certes, la connaissance pure vise à produire des concepts théoriques; mais saisis dans le rapport à leur origine problématique, ces concepts trouvent leur destination dans l'Idée : de même que dans la dialectique platonicienne les Idées hypothétiques convergent dans l'*anhypotheton* qu'est l'Idée du bien et en reçoivent l'éclairage, de même encore que chez Kant les Idées dialectiques organisent en une totalité les connaissances d'entendement et, reformulées en des postulats, assignent à la connaissance théorique une fin éthique, de même chez Cohen l'Idée éthique apporte une réponse au problème que constitue à ses propres yeux la connaissance : conçue comme hypothèse, l'Idée saisit les connaissances pures dans leur tension entre le problème de leur origine et la destination éthique *a priori* qui lève leur contingence factuelle et leur confère sens et cohérence. L'Idée de Dieu assure comme chez Kant l'unité systématique de la pensée théorique pure et du vouloir éthique pur, en se portant garante de l'harmonie entre nature et liberté. Dans *Logique de la connaissance pure*, la connaissance, partant de la donation de l'objet intuitionné dans les sciences de la nature, pose celui-ci comme problème et le reconstruit dans ses conditions *a priori* de possibilité, d'abord par la méthode infinitésimale qui permet de penser l'origine logique et mathématique de quelque chose à partir de rien, puis dans la succession de ses autres déterminations *a priori*. Plusieurs de celles-ci se retrouvent aussi dans *Éthique de la volonté pure*, bien que l'on passe ici au

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

plan du devoir-être, de la volonté pure : l'éthique trouve à son tour un point de départ dans un fait qu'il s'agit de reconstruire *a priori*, l'existence du droit; elle a pour origine la notion de tendance ou d'aspiration, à partir de laquelle se détermine le concept normatif d'être humain et toute la logique des sciences de l'esprit. Nous reviendrons plus en détail sur certaines de ces conceptions, dans la mesure où Bloch les a discutées ou s'en est inspiré.

D'ores et déjà il paraît clair, en tout cas, qu'au moment où le jeune Bloch prit connaissance de la «logique de l'origine» de Cohen, ses propres recherches métaphysiques s'en trouvaient à des lieues. L'idéalisme cohénien renonce à toutes les garanties sensibles : celles-ci ressortissent à l'*existence*, mais leur connaissance repose sur la réalité hypothétique, sur la valeur d'*être* de l'Idée (Cohen, 1928 [1878], p. 348; trad., p. 33). En posant de manière platonicienne une sphère d'être distincte de l'existence et en reformulant, à partir d'elle, la méthode transcendantale kantienne, Cohen rejetait tout ontologisme et toute métaphysique. Aussi Bloch, inspiré par la notion schopenhauerienne et hartmannienne d'un donné alogique ou volitif, ne pouvait-il pas s'approprier directement la philosophie de Cohen. Nous allons d'abord exposer son opposition de principe, avant de nous demander par quelles voies Bloch s'est tout de même intéressé à cette logique de l'être idéel, quels thèmes il en a repris et en quoi a consisté son travail d'appropriation.

2. Réalisme contre criticisme

Dans sa thèse de doctorat, qui est le premier texte témoignant de sa philosophie naissante, les pages que Bloch consacre pour la première fois à Cohen sont presque entièrement négatives et donnent le ton des nombreuses critiques à l'égard de ce dernier dont son œuvre ultérieure sera émaillée. Il ne faut pourtant pas s'y tromper : mis à part Rickert qui constitue l'objet principal de la thèse, c'est à Cohen qu'est consacré le plus grand nombre de pages de cet écrit, et celles-ci se trouvent dans la partie finale, celle où Bloch esquisse sa future métaphysique au gré d'une explication avec les principales œuvres philosophiques contemporaines au contact desquelles elle a pris forme, ce qui déjà manifeste sa haute considération pour le maître.

Le principal grief formulé par Bloch à l'endroit de Cohen est qu'il s'en tient à un criticisme. Qui aspire à une métaphysique doit dépasser de quelque manière la critique de la connaissance et accéder à la réalité même. Sa vie durant, Bloch défendra ce réalisme épistémologique. Il trouvait cette position exprimée déjà par Eduard von Hartmann, lui qui, à partir d'une réflexion sur les apories de la notion kantienne de chose en soi, en était arrivé à un «réalisme transcendantal» où la chose en soi «alogique» passait à la logicité. Dès sa thèse[9] et sa vie durant, c'est cette version métaphysique du réalisme qui, *mutatis mutandis*, a inspiré Bloch. Mais il a aussi beaucoup profité du «réalisme critique» d'Oswald Külpe, qui était son directeur de thèse, parce qu'il offrait l'avantage de tenir compte des débats épistémologiques les plus récents en langue allemande, notamment des phénoménologies de Theodor Lipps et de Edmund Husserl (tous deux promoteurs d'une conception du jugement comme

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

acte de visée[10]). L'enseignement de Külpe à Wurtzbourg, de 1901 à 1908, portait principalement sur la théorie de la connaissance : inspiré par le réalisme d'Alois Riehl, il affirmait que nous parvenons à poser le réel et à le déterminer tel qu'en lui-même. Ce mouvement de *Realisierung* (terme qu'on pourrait traduire par «réellisation») lui paraissait distinct du réalisme naïf en ce que le réel est non seulement vécu ou représenté par nous, mais aussi pensé, et que les exigences de la pensée sont d'ordre logique plutôt que psychologique. Cette pensée du réel, Külpe la voyait à l'œuvre dans les sciences et il s'attachait à en dégager les divers critères. Un aspect fondamental de sa théorie est la distinction entre deux sortes d'objets (*Gegenstand*) du jugement : le concept et l'objet réel (*Objekt*). On définit un concept mais on décrit un objet réel, un concept est cohérent mais un objet a une cohésion, un concept est fondé mais un objet est dépendant d'un autre objet, un concept est abstrait mais un objet est concret, etc. En pensant à l'objet réel «Vésuve», par exemple, et non pas simplement à son concept, «je vise en fait quelque chose qui *ne s'épuise pas dans le concept* et, plus encore, qui en est distinct» (Külpe, 1923, p. 19)[11]. Soigneusement établie par Külpe, cette distinction entre l'ordre purement logique du jugement et le jugement comme visée d'une réalité lui permettait de révoquer des phénoménismes tel celui d'Ernst Mach (qui ne «pose» pas la réalité), ou le kantisme (avec sa chose en soi posée mais réputée indéterminable). Or, grâce à cette distinction rendue possible par le recours à la notion phénoménologique de visée, Külpe se démarquait aussi de Cohen. Il s'est expliqué sur ce point au premier tome de *Die Realisierung* (Külpe, 1912, chap. 2, p. 220-251)[12], de manière d'autant plus détaillée que, reconnaît-il, sa propre théorie fondée sur la *pensée* de la réalité n'est pas très éloignée de celle de Cohen et appelle une délimitation précise. Si, comme Cohen, il admet le caractère spontané et producteur de la pensée, il précise toutefois que son produit est non pas l'objet réel mais seulement la recherche qui y donne accès. S'il admet comme Cohen que le donné de l'expérience représente un x, une tâche pour la pensée, cette expérience n'est pas qu'une occasion de départ : elle sert à la pensée de fondement, d'instance de contrôle de ses productions, et doit être constamment prise en compte. Cela est peut-être moins perceptible dans le cas de la production d'objets idéels comme ceux des mathématiques, mais dans le cas des sciences de la nature et de celles de l'esprit, dont Cohen s'occupe aussi, la logique de la connaissance doit prendre en considération l'observation et la découverte, de manière à poser véritablement l'objet réel à l'extérieur du concept. La théorie de Cohen, conclut Külpe, reconnaît certes l'autonomie et le caractère originaire de la pensée, elle lui accorde à bon droit le statut d'organe principal de toute connaissance, mais elle hypertrophie ce point de vue :

> On ne conçoit pas, même en retournant à l'infinitésimal, comment la pensée *pure* peut tirer d'elle-même une telle multiplicité de concepts, d'objets réels, d'états de choses extrêmement divers. La force créatrice de la fonction de pensée a été ici surestimée et exagérée (Külpe, 1912, p. 251).

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Dans sa thèse, Bloch fait sienne la distinction établie par Külpe entre concept et objet réel et il la reconduira dans toute son œuvre ultérieure[13]. Il soutiendra, lui aussi à la suite de Lipps et de Husserl, que l'objet réel s'atteint par un acte de visée et, en ce sens, il déclarera que la phénoménologie rend caduc le procédé de pensée de Cohen[14]. Sa thèse affirme qu'il faut douter de la force réaliste d'un apriorisme tel celui de Cohen, qui accepte pour seule réalité celle que la pensée pure a elle-même construite (Bloch, 1909, p. 75; Bloch, 1978, p. 101; trad., p. 158). Par la suite, Bloch répétera souvent ce grief, déplorant la méfiance entretenue par Cohen envers le donné sensible au point de n'y voir qu'«impertinence» au regard de la connaissance pure et de requérir qu'il soit non seulement questionné mais «passé à l'interrogatoire» (deux expressions qu'en admirateur du «style extrêmement fleuri et acéré» (Bloch, 1989 [1956], p. 22) de Cohen, il cite fréquemment). Surtout, il s'en prendra inlassablement à la prétention selon laquelle la raison produit et tire entièrement d'elle-même son objet, de manière purement formelle : chez Cohen, dira-t-il,

> [l]'objet de la *connaissance* est... la connaissance même. C'est un *idéalisme transcendantal de la pensée pure* [...]. Le filet de la conscience mathématique n'attrape rien d'autre que lui-même (Bloch, 2000 [1923-1949], p. 113-114)[15].

Dans sa thèse, Bloch s'en prend à un point particulier de la *Logique de la connaissance pure* : celui précisément où, dans le déploiement des catégories, intervient le moment de la sensation. Cela arrive très avant dans l'ouvrage de Cohen, alors que toutes les catégories propres aux mathématiques, puis aux sciences de la nature ont déjà été déduites en un développement se voulant strictement *a priori* et propre à dissiper le nimbe d'absoluité sensible qui entoure d'habitude les notions de substance et de matière, de force et d'unité organique. Passant alors au «jugement de la réalité effective», qui doit épingler le réel dans sa singularité, Cohen remarque soudain que le facteur de la sensation elle-même risque de rompre l'immanence du développement, mais il conjure ce danger en ramenant la sensation à sa «grandeur», c'est-à-dire à sa dimension quantitative mise en lumière dans sa genèse infinitésimale par la psychophysique (Cohen, 2005 [1914], p. 400-401 et p. 454-494)[16]. La critique de Bloch porte sur le fait que l'énoncé de ce problème de la sensation ne s'inscrit pas dans la déduction logique des catégories mais, quoi que prétende Cohen, fait irruption comme un présupposé extrinsèque à la stricte logicité. C'est du reste le cas à toutes les étapes de la *Logique*, poursuit-il, bien que cela devienne davantage apparent à cet endroit : «les occasions de la réceptivité sensible étaient déjà présupposées dans tout le système» (Bloch, 1909, p. 73; Bloch, 1978, p. 99; trad., p. 156). Ce jugement de Bloch vient de ce que, s'inspirant de la psychologie descriptive pure des vécus de conscience chère aux premiers phénoménologues et notamment à Theodor Lipps, il considère que tout jugement, dans sa logicité même, suppose le vécu à la fois d'une résistance et d'une

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

visée d'objet, vécu dans lequel il perçoit un moment volitif alogique, une part d'extériorité au concept.

Sous l'influence de l'École de Bade (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert et surtout Emil Lask), Bloch conçoit la connaissance du réel en termes toujours historiques : le réel est le singulier, véritable en ce qu'il a d'unique, en ce qu'il introduit de nouveau au sein du temps[17]. C'est dans cette perspective que, dans sa thèse, il aborde l'œuvre de Cohen : son formalisme outrancier, dit-il, empêche cet auteur de saisir adéquatement la réalité historique dans son mouvement. Cohen recherche la vérité des actions historiques et la situe sur le terrain de l'Idée *a priori*; les seuls mobiles à partir desquels il souhaite l'appréhender sont ceux non pas du besoin matériel mais de la volonté pure. Dès sa thèse, Bloch voit là un idéalisme moral tout à fait abstrait (Bloch, 1909, p. 74-75; Bloch, 1978, p. 100-101; trad., p. 157-158)[18]. Dans le même sens, après que Lukács, dans *Histoire et conscience de classe*, ait fait de Cohen un représentant typique de la pensée bourgeoise à cause de son attitude contemplative qui empêche de pénétrer le réel en prenant une part active à ses tendances (Lukács, 1977 [1923], p. 298 ; trad., p. 154), Bloch réitérera invariablement ce grief et, notamment, en dépit de sa sympathie pour la défense par Cohen du socialisme comme idéal moral, il y verra un utopisme abstrait. Dans sa thèse, il s'en prend aux théories normatives du droit et de la politique de Rudolf Stammler et de Ferdinand Tönnies, «où le donné est anéanti et reçoit ses diverses figures de la seule Idée» (Bloch, 1909, p. 71; Bloch, 1978, p. 96; trad., p. 152); cette critique englobe aussi Cohen : faute de vraiment saisir le singulier historique, la destination politique et éthique que ce dernier lui assigne dans l'Idée n'est que «spéculation plus ou moins heureuse». L'histoire n'est pas prise au sérieux en tant que scène d'«innombrables initiatives de la vie éthique ou artistique» (Bloch, 1909, p. 74; Bloch, 1978, p. 100, trad., p. 157). Inspiré par la critique de l'apriorisme par Georg Simmel et Max Scheler, Bloch est d'avis que des individus peuvent véritablement faire naître de nouveaux *a priori* dans l'histoire (voir sur ce point Pelletier, 2011, p. 147-148), et, à cet égard, l'Idée cohénienne comme destination *a priori* de la volonté et du sentiment esthétique ferme à l'avance l'horizon des possibles historiques. En fait, l'Idée n'est chez Cohen que la forme démythologisée de l'ancien Dieu et

> la pensée de l'être historique est tout entière transformée en une pensée de l'origine identique [...]. C'est ainsi que l'apriorisme périt ici, victime de la stagnation de son absoluité prématurée et par trop rationnelle (Bloch, 1909, p. 74-75; Bloch, 1978, p. 100; trad., p. 157-158).

Après une critique aussi résolue, qui prend presque les traits d'une fin de non-recevoir, l'étonnant est que Bloch trouve encore chez Cohen des pensées dignes d'intérêt. C'est pourtant ce qu'il affirme clairement dans sa thèse : chez Cohen, «la genèse infinitésimale du quelque-chose fini à partir du rien et, d'autre part, la reconduction de tous les énoncés à l'identité de la raison pure,

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

semblent tout à fait intactes malgré le fait que le développement intermédiaire se soit fort étrangement fissuré» (Bloch, 1909, p. 73; Bloch, 1978, p. 98; trad., p. 155). En d'autres termes, Bloch retient du système cohénien le *terminus a quo* de l'origine infinitésimale et le *terminus ad quem* de l'Idée, mais rejette la construction par laquelle Cohen les relie. Voilà ce qu'il s'agit maintenant de comprendre.

3. Oswald Weidenbach

Une information précieuse nous est livrée dans un autre passage de la section de la thèse consacrée à Cohen. Bloch y parle d'un certain Weidenbach, selon qui l'individu historique serait porteur d'une «qualité cachée, dont la déterminabilité sous le signe de l'identité apparaît exclue», c'est-à-dire (comme on verra plus loin) qu'il ne pourrait être subsumé sous l'Idée telle que la pense Cohen; pourtant, dit Bloch, cet auteur maintient quand même l'Idée au sens où l'individualité devient chez lui «un problème qui reçoit de l'Idée la structure de sa forme d'existence» (Bloch, 1909, p. 71; Bloch, 1978, p. 96-97; trad., p. 153). Essayant d'interpréter ces lignes, il nous est apparu que l'auteur dont il est question a avec le jeune Bloch d'évidentes affinités et que, notamment, c'est par son intermédiaire que ce dernier a perçu le profit qu'il pouvait tirer malgré tout de la pensée de Cohen.

Oswald Weidenbach (1876-1957) a obtenu l'habilitation à l'Université de Giessen en 1907 avec une thèse intitulée *Homme et réalité*, et a par la suite mené à cet endroit sa carrière de professeur. Auparavant, entre sa thèse doctorale (soutenue à Iéna en 1900 sous la direction d'Otto Liebmann) et sa thèse d'habilitation, Weidenbach a poursuivi ses études à plusieurs endroits, dont Wurtzbourg où il fit la connaissance de Külpe[19]. Sans doute, à Berlin, s'est-il aussi lié d'amitié avec Georg Simmel — à la mémoire duquel est dédié son deuxième livre (Weidenbach, 1923) —, un penseur qui comptait aussi beaucoup pour Bloch, comme on sait. Bloch estimait Weidenbach au point de le mentionner favorablement dans son premier livre, *Esprit de l'utopie* (Bloch, 1971 [1918], p. 244). Il déclarera encore en 1965 :

> Comme sont nombreux les talents ignorés! [...] Par exemple encore le bohémien Weidenbach, une synthèse de Külpe et de Cohen [...]. Je me suis toujours intéressé à ces natures géniales tombées dans l'oubli[20].

Bloch a probablement connu personnellement Weidenbach dès 1906 ou 1907 par l'intermédiaire de Külpe : en tout cas, il semble que l'adjectif «bohémien» employé pour le caractériser convienne tout à fait au style de vie adopté durant sa jeunesse[21] et ce fait suggère fortement qu'une rencontre avec Bloch eut lieu à cette époque.

Il faut savoir par ailleurs qu'à Giessen œuvraient deux philosophes disciples et amis de Cohen, Robert Arnold Fritzsche et Walter Kinkel, qui, peu de temps après leur publication, s'efforcèrent de faire connaître les ouvrages systématiques

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

de Cohen, en particulier la *Logique de la connaissance pure* dont la réception était difficile durant les premières années[22]. Or, Walter Kinkel était intellectuellement et personnellement très lié à Weidenbach[23]. C'est par lui que ce dernier a pris connaissance de la pensée de Cohen (Leiss, 1950, p. 3). Weidenbach a consacré une partie des années 1900 à 1907 à une étude critique approfondie des théories de la connaissance de Kant et de Cohen (Leiss, 1956, p. 3).

On comprend donc que ce philosophe se soit approprié rapidement certaines conceptions de la *Logique de la connaissance pure*. En effet, dans la première partie de *Homme et réalité*, qui remonte à 1903 ou 1904, il qualifie déjà Cohen de «meilleur interprète de ce qui fait la vraie grandeur de Kant — il est celui qui a clarifié l'*a priori* transcendantal»[24]. Mais comme on va le voir, cette lecture de Cohen se veut très originale.

Kant, dit-il, nous libère de toute forme de donné et, par suite, de tout ce qui pourrait servir de caution à une attitude dogmatique; l'attitude critique a pour tâche «de rompre l'envoûtement de l'autonomie des choses et objets, de sorte qu'ils soient rendus au travail de la raison» (Weidenbach, 1907, 2ème partie, p. 70)[25]. Avant ce travail, «il n'y a ni essentialités ni déterminités quelconques, il n'y a que des questions, qu'une pure et simple tâche. [...] Le monde doit donc être produit directement à partir du problème» (Weidenbach, 1907, 2ème partie, p. 77). En idéaliste, Cohen justifiait cette production de l'être par la pensée en invoquant leur identité : «L'être est l'être de la pensée. Par conséquent, la pensée, en tant que pensée de l'être, est pensée de la connaissance» (Cohen, 2005 [1914], p. 15; trad., p. 60). Weidenbach soutient à son tour ce point de vue, mais en lui donnant des accents fort différents : «La pensée est l'être : elle est identique avec la réalité», «elle veut rendre possible la vérité en la produisant» (1907, 1ère partie, p. 37-38). Cependant, remarque-t-il, en vertu de cette identité, le mot «réalisme» conviendrait tout aussi bien ici et peut-être davantage qu'«idéalisme», car ce dernier terme suggère à tort que le sujet est distinct de l'être et son législateur. Weidenbach est d'avis que dans la *Logique de la connaissance pure*, les étapes postérieures à la connaissance mathématique en restent à un idéalisme subjectif et que Cohen s'y intéresse souvent davantage à la pure logique ou au besoin subjectif de systématicité qu'à la réalité même et à ses manifestations singulières (*ibid.*, p. 39)[26]. Dans une certaine mesure, il faut penser l'identité de la pensée et de l'être en termes davantage hégéliens : car Hegel fait véritablement descendre de son trône le sujet supranaturel, il le comprend intégralement comme partie du réel et le coordonne avec l'objet, avec la réalité saisie grâce à lui jusque dans sa singularité, donc avec la réalité comme «absolu». Si Cohen est celui qui a clarifié l'*a priori*, «[à] cause de cette thèse de l'absolu on pourrait dire de Hegel qu'il est celui qui a accompli l'idée kantienne de l'*a priori* transcendantal» (Weidenbach, 1907, 1ère partie, p. 46; voir aussi *ibid.*, p. 51-56).

Nous avons dit plus haut que Bloch percevait Weidenbach comme «une synthèse de Külpe et de Cohen». Or, rien dans les écrits de Weidenbach ne permet de le rattacher directement à Külpe[27]. Il faut plutôt entendre par là qu'il se veut

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

un réaliste, mais cela en un sens proche de Hegel : «la subjectivité et l'objectivité se complètent pour former un tout où nulle partie ne serait possible sans l'autre; ce tout est la réalité» (Weidenbach, 1907, 1ère partie, p. 18). La réalité ne peut donc être saisie abstraction faite de son devenir historique, qui inclut les méprises des sujets et leur dépassement dans la connaissance. Cela peut se faire sans être dupe du panlogisme de Hegel (*ibid.*, p. 53). Dans le but d'y faire pièce, Weidenbach a cherché à intégrer au cadre réaliste hégélien certaines avancées de la *Logique de la connaissance pure*. Telle est sa grande originalité, celle dont Bloch lui est directement redevable. Ce programme est ébauché dans la deuxième partie d'*Homme et réalité*, dont le jeune Bloch fut un lecteur attentif, et, sous une forme plus achevée, dans les écrits ultérieurs de cet auteur.

De façon générale, Weidenbach retient deux aspects du criticisme tel que repensé par Cohen : l'origine en tant que problème et sa destination dans l'Idée. Pour évoquer sa conception du réel, il utilise déjà dans *Homme et réalité* le mot *Problematik* (Weidenbach, 1907, 2ème partie, p. 31, 32, et 34), qui deviendra central dans un autre ouvrage de 1923 : la «problématique» est le monde, non pas seulement pour nous mais en lui-même, dans son caractère de question ou de problème requérant une réponse rien moins que disponible ou garantie (Weidenbach, 1923, chap. 5 et *passim*). Qu'il n'y ait pas de donné absolu, comme l'a perçu Cohen, signifie que ni le sujet, ni l'objet ne sont d'ores et déjà achevés : les êtres singuliers sont en bonne partie contingents, ils n'ont de sens que partiel et constituent des énigmes (Weidenbach , 1907, 2ème partie, p. 6). Même les êtres naturels, dont la détermination est certes plus grande que celle des êtres historiques, comportent une part de hasard qui croît en proportion de leur complexité; de ce point de vue, la causalité naturelle n'autorise pas l'énoncé de lois rigides. Elle est, «comme tous les autres concepts, une hypothèse» que nous produisons depuis cette forme subjective de l'indétermination que nous appelons liberté :

> la liberté est la production de ces hypothèses (qui constituent le concept de notre réalité). La liberté est le fondement et la condition de la possibilité qu'il y ait en général des problèmes et des hypothèses (*ibid.*, p. 15)[28].

Tout être constitue à chaque fois une question :

> Ce que nous avons originellement n'est rien d'autre que l'énigme, rien d'autre que la tâche ou le stimulus pour engendrer, grâce à notre pensée et notre agir rationnels, une réalité à partir de ces énigmes [...]. Il ne nous reste au départ, cernés que nous sommes de problèmes, que l'espérance qu'une solution soit possible (*ibid.*, p. 17).

Avant son éventuelle réalisation, cette solution existe sous la forme «de postulats, de projets, de maximes» (Weidenbach, 1907, note intermédiaire, p. V) de la raison, c'est-à-dire sous la forme d'Idées, dont ultimement l'Idée de Dieu en tant qu'objet de l'espérance. Le commencement «n'est ni l'Idée, ni le rien, il

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

est les deux, il est l'énigme dont la solution est l'Idée» (Weidenbach, 1907, 2ème partie, p. 54). C'est d'abord de l'Idée que les objets reçoivent pour nous réalité et sens. Au cours de sa réalisation, l'Idée peut se transformer puisque la question dont elle était la solution se trouve clarifiée et donc réorientée (*ibid.*, p. 44). Cela vaut aussi pour le sujet humain. Nous aussi sommes à nous-mêmes une énigme : «qui voudrait nier que tout compte fait, pour nous les individualités humaines sont encore tout à fait des *qualitates occultæ*» (*ibid.*, p. 8)? Par l'Idée, par l'orientation que procure son exigence logique, nous sommes appelés à déterminer qui nous sommes : «Ce n'est pas le sujet qui produit l'Idée, mais l'Idée qui produit le sujet. [...] en vérité l'individu est un problème qui reçoit de l'Idée la structure de sa forme d'existence» (*ibid.*, p. 78-79)[29].

La reprise de la notion cohénienne d'origine et de l'Idée en tant qu'hypothèse permet entre autres à Weidenbach de saper la position absolue de la conscience qui propulse la phénoménologie hégélienne. Cela produit une dialectique qui rappelle davantage Fichte que Hegel; il écrit par exemple :

> la relativité de notre réalité et de son approximation de l'Idée dans l'éternité seulement est la condition pour que le monde puisse nous appartenir, de sorte que la réalité ne soit rien d'autre que nous-mêmes (Weidenbach, 1907, 2ème partie, p. 10).

Ce recours à la notion kantienne et fichtéenne d'approximation infinie de l'Idée explique sans doute que l'auteur ait refusé ultérieurement d'être perçu comme hégélien[30].

À certains égards, la dialectique de Weidenbach concorde avec le souci constant qu'a Bloch de se dissocier du panlogisme hégélien, ce que manifeste son intérêt de jeunesse pour Fichte et pour la lecture qu'en avait faite Emil Lask (voir Pelletier, 2012). Mais ce n'est pas d'abord une question d'allégeance qui a dû intéresser Bloch à la lecture d'*Homme et réalité*. Dans un langage limpide, intuitif, souvent émouvant, l'auteur de ce livre avait su traduire certains concepts logiques de Cohen pour évoquer de manière presque existentielle la condition humaine et son rapport au monde. Bloch, déjà sensibilisé par sa lecture de Nietzsche à la critique des arrière-mondes métaphysiques et aux horizons historiques ouverts et libres, trouvait chez Weidenbach un complice et une source d'inspiration pour la poursuite de son propre projet. Sa rencontre l'a incité à produire sa propre «synthèse de Külpe et de Cohen», c'est-à-dire sa propre appropriation de la pensée de Cohen à des fins réalistes auxquelles elle n'était pas d'abord destinée, soit la formulation d'une ontologie métaphysique. Sur quels points plus précis cette appropriation s'est-elle faite et moyennant quelles transformations, c'est ce que nous allons maintenant observer.

4. Aspects de la «problématique»

À Wurtzbourg, l'une des premières expressions données par Bloch à sa nouvelle philosophie avait été le projet de ce qu'il appelait la «problématique», un terme déjà rencontré chez Weidenbach et auquel Bloch donne un sens apparenté

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

quoique différent. Il s'agissait pour lui, rapportera-t-il plus tard, d'analyser «la structure objective de la question même, qui n'est pas créée par nous, qui est trouvée» (Landmann, 1956-1976, t. 1, p. 352)[31]. On trouve quelques allusions à ce projet dans la thèse, écrite peu après : la problématique, dit-il, doit replonger les concepts dans le mouvement de recherche qui préside à leur naissance et être sur le plan logique le «compendium de la non-résolution intérieurement ressentie de toutes choses» (Bloch, 1909, p. 68 et p. 72; Bloch, 1978, p. 92 et p. 97; trad., p. 148 et p. 154)[32]. La «problématique» blochienne entendait donc exprimer sous une forme logique condensée une ontologie qui partageait plusieurs traits avec celle de Weidenbach. En outre, dans sa «problématique», Bloch voulait tirer de la question toute une doctrine des catégories : «Je distinguais : 1º prédiquer, 2º dimensionner (espace-temps), 3º transmettre (cause-but), 4º manifester, 5º catégories régionales (homme et nature)» (Landmann, 1956-1976, t. 2, p. 121-122). Ce projet, qui l'occupera à plusieurs reprises au cours de sa vie, trouvera son aboutissement dans son ouvrage ultime, *Experimentum Mundi*, qui consiste précisément en une doctrine des catégories dont le développement est mû par la question comme fait originel. Mais déjà dans sa thèse, bien qu'elle soit consacrée à un autre sujet, on sent que la réalisation de ce programme est en cours. Pour penser le cadre général des catégories, Bloch s'inspire principalement de la *Doctrine des catégories* du réaliste Eduard von Hartmann, qui conçoit la catégorie comme un rapport entre un contenu alogique et une détermination logique (Bloch, 1909, p. 78; Bloch, 1978, p. 104; trad., p. 162). En revanche, comme Bloch révoque des pans entiers du cadre métaphysique hartmannien, il lui importe de penser à nouveaux frais tout l'ensemble catégoriel. À cette fin, la *Logique de la connaissance pure* de Cohen, qui se présente elle aussi comme une doctrine des catégories, lui a procuré *mutatis mutandis* nombre d'éléments essentiels. Toute l'introduction de l'ouvrage, ainsi que la première et la deuxième partie (consacrées aux «jugements des lois de pensée» et aux «jugements des mathématiques») — donc avant que Cohen ne commence à se livrer, selon les termes de Bloch, à une «spéculation plus ou moins heureuse» —, ont grandement inspiré ce dernier.

4.1. Jugement et catégorie

L'affinité entre la «problématique» blochienne et la logique de Cohen se manifeste déjà dans la manière de penser les rapports entre jugement et catégorie. À l'opposé de la logique traditionnelle qui considère le jugement comme une liaison de concepts préétablis, Cohen est d'avis que ce qui vient en premier est l'acte de jugement, qu'il ne doit rien présupposer et est producteur de tous les concepts *a priori*. Ainsi,

> *[l]a forme du jugement retrouve sa fluidité et redevient fertile.* Aucun contenu fixe et immuable ne doit plus y être cantonné ni arrêté : au contraire, elle doit se révéler être un cadre séminal, capable de féconder de nouveaux ensembles de problèmes (Cohen, 2005 [1914], p. 51; trad., p. 87, modifiée).

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Bloch approuve ces vues (1972, p. 87), car il conçoit lui aussi le jugement comme formation de concepts : il est «le développement dont sort le concept formé»; quant aux catégories, on ne peut les déterminer «comme achevées et déjà closes sur elles-mêmes» (Bloch, 1975, p. 40 et 72; trad., p. 38 et 70). Chez les deux auteurs, cette manière de voir, en même temps qu'elle met en valeur le caractère originaire et producteur de l'acte de pensée, permet une grande souplesse dans la détermination des catégories, alors qu'Aristote ou Kant les avaient fixées en une liste rigide.

Cette similitude entre Bloch et Cohen s'explique ici non pas par une influence directe mais par le fait que sur ce point l'un et l'autre puisent à la même source : celle de logiciens comme Christoph Sigwart, qui, soucieux de mettre en valeur le caractère producteur du jugement, imputait la préséance traditionnelle du concept sur le jugement à une métaphysique surannée des formes. Ces vues avaient été relayées par Windelband et Rickert, de qui les tiennent Bloch (voir Pelletier, 2001, p. 150-156) et aussi vraisemblablement Cohen. Toutefois, ce dernier refuse, au nom du caractère absolument autonome et originaire du jugement, de faire porter comme Windelband et Rickert le jugement sur une représentation préalable[33]. Pour sa part, Bloch fait précéder la séquence jugement-concept d'une étape de «saisie» de quelque chose d'encore indéterminé (cela correspond sur le plan phénoménologique à l'éveil de l'attention par un donné) :

> les jugements ne sont pas précédés de concepts mais seulement de concepts *in statu nascendi*, de saisies qui sont seulement des concepts en germe, et les jugements [...] ne sont du même coup que le développement dont sort le concept formé (Bloch, 1975, p. 40; trad., p. 38).

De la sorte, «le jugement ne se présente jamais que comme une hypothèse et ne traduit jamais qu'un questionnement portant sur quelque chose de précis» (*ibid*., p. 42; trad., p. 39). Cohen, on l'a vu, pense lui aussi le concept *a priori* comme question, puisqu'il s'inscrit dans une activité de connaissance où la raison pure se prend elle-même pour problème et hypothèse. Mais Bloch, en réaliste, considère que «ce qui est dit dans la catégorie et en constitue l'énoncé n'est pas, comme le prétend la théorie idéaliste de la connaissance, le fait d'énoncer en tant que tel» (*ibid.*, p. 54; trad., p. 52), mais plutôt un contenu alogique à l'origine.

4.2. L'énigme de l'origine

Après avoir présenté la «logique de l'origine» dans l'introduction de sa *Logique de la connaissance pure*, Cohen apporte de nouvelles précisions à son sujet dans la première partie de l'ouvrage, faisant du «jugement de l'origine» la première loi fondamentale de la pensée pure. Ce jugement, dit-il, doit permettre à la pensée de produire le «quelque chose» qui l'occupe. Le symbole le plus approprié pour désigner cette origine encore indéterminée est la variable x.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Aussi Cohen présente-t-il ce x comme énigme ou comme question suscitant notre étonnement :

> Moins une question se constitue sous forme d'énoncé, plus elle est importante en tant que type de jugement. Elle est le commencement de la connaissance. L'affect correspondant à son action est l'étonnement. Et c'est avec l'étonnement, dit Platon, que commence la philosophie. La *question* est donc *le fondement du jugement*, on aimerait pouvoir dire la pierre angulaire du fondement (Cohen, 2005 [1914], p. 84).

Une question, ajoute Cohen, appelle nécessairement une réponse, et la réponse ici est le «quelque chose». Comment parvient-on à ce dernier en partant de l'x originel? Ce x ne peut être lui-même quelque chose car l'explication serait alors tautologique. N'étant pas quelque chose, le x ne peut être que rien ou néant (*Nichts*) :

> Le jugement ne doit pas craindre un détour aventureux s'il veut flairer en son origine le quelque chose. Cette aventure de la pensée, c'est le *rien* qui la donne à voir. *C'est par le détour du rien que le jugement donne à voir l'origine du quelque chose* (Cohen, 2005 [1914], p. 84).

Ce passage du rien au quelque chose ne peut toutefois se concevoir comme une création. Sur ce point, Cohen reprend à son compte l'adage *ex nihilo nihil fit*; mais, ajoute-t-il, peut-être devrait-on dire plutôt *ab nihilo*. Le rien ou la négation originelle est simplement un point de départ pour quelque chose; il s'agit donc d'un rien *relatif*; cette négation originelle manifeste simplement de l'indéterminé et s'exprime à travers le jugement infini. Cohen précise, enfin, que le passage du rien au quelque chose ne doit pas s'opérer par une solution de continuité. Ces conceptions à première vue étranges s'éclairent si on les met en rapport avec celles de Leibniz, le penseur de l'infinitésimal, de ce zéro tendanciel à partir duquel se réalise un passage continu à quelque chose. Le jugement de l'origine, dans la pensée de Cohen, a pour fonction de donner une base *a priori* aux jugements mathématiques ultérieurs, puis aux jugements des sciences mathématiques de la nature.

La notion cohénienne d'origine, premier pas d'une logique transcendantale, subit une métamorphose chez Weidenbach. Comme on l'a vu, ce dernier la pense en termes réalistes, comme une indétermination non plus seulement logique mais ontologique : l'origine est problème, énigme de l'existant singulier, tendu entre néant et solution. C'est ce même pas qu'accomplit Bloch : dans sa thèse, il se déclare d'accord avec Weidenbach sur le fait que «réside dans l'individu une qualité cachée» et il ajoute que «dans ce caractère énigmatique propre à l'individu se manifeste une impulsion» (Bloch, 1909, p. 71; Bloch, 1978, p. 96-97; trad., p. 153). Dans toute son œuvre, Bloch verra toujours le point de départ comme l'énigme d'un commencement non pas simplement logique mais aussi réel : l'être comme donné irrationnel, comme Que, question

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

et énigme manifestée dans «l'obscurité des instants vécus». C'est en ces termes que, déjà dans sa thèse, il entend se démarquer de l'origine purement intellectuelle de Cohen : il y a bel et bien un donné originel, dit-il, et c'est «la réalité dans laquelle à chaque fois nous *sommes* : et par là se dévoile toute l'irrationalité de l'être, dans la proximité la plus immédiate, voire dans la seconde tout juste vécue» (Bloch, 1909, p. 73-74; Bloch, 1978, p. 99; trad., p. 156)[34].

Ce recours à l'instant présent pour penser l'origine n'est pas un motif d'abord cohénien même si, on va le voir, Cohen aide Bloch à penser cette expérience : il provient à la fois de la mystique et de la «psychologie descriptive» des phénoménologues. L'«éclair» de génie du jeune Bloch, duquel il sut tirer toute son œuvre, se situe précisément à cette jonction du *nunc stans* de la mystique, de l'évanescence de l'instant présent à laquelle sont attentives les phénoménologies (de William James, de Husserl), et de l'énigme de l'origine cohénienne, dans la reformulation réaliste qu'en a donnée Weidenbach. Les lecteurs de Bloch connaissent bien ces thèmes : l'instant en train de se vivre est obscur, insaisissable puisque déjà révolu lorsque la réflexion s'y applique; et pourtant, c'est dans cet instant présent qu'à chaque fois le réel «existe». Bloch voit donc dans l'instant évanescent un vouloir, une simple pulsion d'être réaffirmée à chaque nouvel instant, à la fois un non-encore-conscient et un non-encore-être qui ne trouverait sa solution que dans une «présence», un *nunc stans*, un présent enfin saisi et dont on pourrait dire, à l'instar de Faust : «Arrête-toi donc, tu es si beau» (Bloch, 1959b, p. 340; trad., p. 351)[35]!

Bloch conçoit l'origine comme question, «mystère de l'impulsion, de l'origine, qui n'est pas seulement une énigme pour nous mais est *pour soi-même encore irrésolu*», «le point zéro au cœur de toutes choses, le noyau encore jamais atteint, jamais manifesté par une prédication et continuant du même coup, inaccompli, sa route à travers l'être-là» (Bloch, 1975, p. 73-74; trad., p. 71). Au sein de la doctrine des catégories, l'origine, dans son absence de détermination, est une «pré-catégorie», celle de la quoddité (Bloch, 2000 [1923-1949], p. 256). Elle est donc à la fois réelle et alogique, tout le contraire de celle conçue par Cohen. Mais puisqu'il s'agit chez Bloch de tirer de là tout le devenir et toute la pensée, la virtuosité avec laquelle Cohen a pu faire procéder de l'origine infinitésimale la connaissance lui a été profitable. S'inspirant manifestement de Cohen, Bloch pense l'origine, parce qu'obscurité, comme une négation, un *Nicht*, un «Pas» :

> Le cœur même du *nunc* est creux, il est encore indéterminé, c'est un *Pas* qui fermente. C'est le Pas avec lequel tout s'amorce et commence, autour duquel chaque Quelque Chose est encore construit (Bloch, 1959b, p. 356; trad., t. 1, p. 367)[36].

Bloch prend soin d'ajouter que le Pas est négation relative, non pas *Nichts*, rien ou néant. Le Rien serait l'échec du processus, s'il arrive ce ne sera qu'au terme de l'histoire, tandis que le Pas est origine et pulsion : «C'est parce que le Pas est le début de tout mouvement vers quelque chose qu'il n'a rien d'un Rien»

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

(Bloch, 1959b, p. 356; trad., p. 368). Cette précision vise assurément Cohen, qui certes pense la différence entre la négation absolue et la négation relative, mais ne la fixe pas sur le plan terminologique[37].

4.3. Infinitésimal, temps et espace

Partant de Newton et Leibniz, Cohen voit naître de l'x originel, *ab nihilo*, le concept de réalité sous sa forme mathématique, dans le nombre infinitésimal. Il écrit à ce propos :

> C'est comme si une ironie pesait sur l'infini, que jusqu'à présent on avait identifié à l'*Ens realissimum*, au fondement du fini. Or, c'est non pas cet infini de la spéculation métaphysico-théologique, mais bien l'infiniment petit qu'il faut désormais reconnaître comme point d'Archimède (Cohen, 2005 [1914], p. 125)[38].

Afin que cette unité première acquière une déterminité, quelque chose d'autre doit s'y ajouter; en résulte donc une pluralité. Comme ce qu'il s'agit de produire est toujours la production elle-même, le problème de l'engendrement de la pluralité doit résider dans l'acte même d'ajouter quelque chose, c'est-à-dire dans le signe +. En d'autres termes, ce qui permet la pluralité, selon Cohen, est l'*anticipation* et, par suite, la catégorie de *temps*. Kant avait fait du temps la forme du sens interne; Cohen, lui, voit plutôt dans le temps un concept strictement logique : dans une logique de l'origine, il est d'abord ce qui permet l'engendrement continu d'une série à partir de l'infinitésimal. En tant qu'activité productive, la connaissance pure anticipe toujours ce qui doit suivre. Cette anticipation est le mode originaire de la temporalité, dont le passé et le présent dérivent seulement. Ce point étant important pour notre propos, il faut citer Cohen longuement :

> *Ce qui suit est donc anticipé.* Cette anticipation est l'acte véritable et fondamental du temps. *L'anticipation est la caractéristique du temps.* L'avenir contient et dévoile le caractère du temps. À l'avenir anticipé s'adjoint, se subordonne le passé. Il n'y avait pas d'abord le passé; *il y a d'abord l'avenir*, dont se démarque le passé. Face au pas-encore émerge le ne-plus. En eux apparaissent donc les deux points constitutifs de la série. En eux apparaît donc la *première forme de la pluralité : dans la séparation du passé par rapport à l'acte originel de l'avenir*. Mais où réside alors le *présent*, qu'on a coutume de considérer comme un point fixe? Il est rien moins que cela; il est en suspens dans la série constituée simplement par ces points, entre l'avenir anticipé et sa reprise, son évanescence, le passé. [...] Le temps, qui est avec prédilection l'organe de l'avenir, est la *catégorie de l'anticipation*. [...] Ce défi lancé par l'anticipation est désigné par le *signe plus*. C'est le symbole, le caducée du temps (Cohen, 2005 [1914], p. 154-155)[39].

Si Cohen ne voit dans le présent qu'un point de passage plutôt qu'une composante véritable de la série temporelle, c'est parce qu'il est à ses yeux un

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

être-ensemble et requiert donc au préalable la spatialité; le présent n'intervient donc qu'ultérieurement dans la *Logique de la connaissance pure*, et de façon simplement accessoire (Cohen, 2005 [1914], p. 228-229). Dans la conception d'abord mathématique de Cohen, le présent est une simple série orientée d'abord vers l'avenir puis, de façon dérivée, aussi vers le passé.

Une fois posée la réalité dans sa pluralité temporelle, il importe à Cohen d'enfin rassembler la série continue et infinie des réalités infinitésimales en des contenus délimités, en des quantités discrètes ou totalités. Cela se produit avec le passage de la différentielle à l'intégrale : alors que la différentielle permet de penser la continuité, l'intégrale, qui est le but de la différentielle, procède à l'inverse : elle permet de rassembler les réalités infinies sous une même formule, donc de les totaliser en un *quantum* fini. Les réalités acquièrent désormais un contenu, déterminé en outre grâce à une nouvelle catégorie (non pas une forme sensible comme chez Kant) qui devient ici nécessaire, celle d'*espace*. Les anticipations temporelles n'engendrent en effet qu'une pluralité encore informe :

> Sur ce plan, rien ne persiste; il n'y a qu'un aller-retour incessant, une poussée vers l'avant et un regard vers l'arrière. Mais rien ne demeure; seule se maintient la production elle-même, monotone. S'il n'y avait que le temps, le terrain serait certes préparé pour le contenu, mais aucun contenu en tant que tel ne se formerait (Cohen, 2005 [1914], p. 193).

La totalité met un terme à la relativité temporelle en lui opposant l'espace :

> À présent, l'avenir et le passé ne sont plus soumis à l'ivresse d'un incessant devenir-révolu. *L'espace fixe ces unités;* il n'en use plus simplement comme unités d'une pluralité; car sa totalité les rassemble toutes (*ibid*., p. 194).

C'est cet «être-ensemble» (*ibid*., p. 195) qui enfin parvient à former le contenu. On passe là du calcul à la géométrie et le chemin est préparé pour les sciences de la nature.

Ces vues ont manifestement attiré l'attention du jeune Bloch; sa thèse, en tout cas, montre qu'il avait déjà entrepris une réflexion approfondie sur le temps, thème central, notamment, de tout son dernier paragraphe. Nous avons vu en outre que dans ce même écrit, il souhaitait conserver de la logique cohénienne «la genèse infinitésimale du quelque chose» (Bloch, 1909, p. 73; Bloch, 1978, p. 98; trad., p. 155). C'est toutefois dans son œuvre de maturité que Bloch a tâché de réaliser cette intention dans le cadre d'une doctrine des catégories. Comme Cohen, Bloch tient le temps pour une catégorie, et il en va de même pour l'espace : il les conçoit comme des «catégories de cadrage» (Bloch, 1975, p. 83; trad., p. 80). Encore de manière directe mais tacite, il s'inspire de Cohen pour penser les rapports entre les divers modes du temps, dont, dit-il, l'ordonnancement ne saurait

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

> s'énoncer dans cet ordre : passé, présent, futur. Seul le maintenant est au commencement [...]. Dans ce commencement [...] il s'en faut que l'on trouve du présent, car il n'y a que du futur qui émerge et qui s'approche; et de lui, *de lui seul*, découle ensuite *du passé* (*ibid*., p. 89; trad., p. 85).

L'ordre des modes temporels, selon Bloch, est le suivant : «maintenant, avenir, passé, présent, présence» (Bloch, 2000 [1923-1949], p. 261). Du maintenant de l'origine, dont on a vu qu'il est question et impulsion, sort l'avenir, qu'il faut considérer non pas comme ce qui vient vers l'être humain mais comme «ce vers quoi se tourne ce dernier» (Bloch, 1975, p. 90; trad., p. 86). L'avenir authentique est manifestation du nouveau, non pas reconduction du même. Pour sa part,

> [l]e passé, c'est le futur lorsqu'il a atteint (et peu importe au premier chef qu'il ait été fécond ou infécond) son résultat; c'est le futur dont a disparu la tension et qui s'en est remis à l'être-là de l'ancien (*ibid*., p. 91; trad., p. 87-88).

Quant au présent, Bloch y voit comme Cohen une spatialisation des modes temporels : le présent est «un composé de *nunc*, de passé et de futur [...]. S'y associe également un prolongement supplémentaire par l'espace de l'être-ensemble», où l'«en-même-temps» du temps se prolonge vers un «ensemble» spatial (*ibid.*, p. 88; trad., p. 84). Remarquons qu'ici l'«être-ensemble» du présent ne contient pas seulement l'avenir et le passé comme chez Cohen : s'y trouve aussi le maintenant, l'instant comme origine non pas seulement conceptuelle mais aussi réelle, qui introduit une tension au sein du présent et l'oriente en une recherche de solution au problème qu'il constitue. Cette solution, sur le plan formel, serait le maintenant élucidé, que Bloch désigne par le mot «présence» (*ibid.*, p. 88; trad., p. 85; Bloch, 2000 [1923-1949], p. 265).

Par la terminologie adoptée, on le voit, Bloch signale implicitement sa dette envers Cohen. Mais il adapte ces idées à son cadre théorique propre et une simple lecture des chapitres 20 à 26 d'*Experimentum Mundi* consacrés aux catégories de temps et d'espace montre qu'il en fait tout autre chose que de simples déterminations d'une logique de la connaissance pure. S'il reprend volontiers, par exemple, l'expression «caducée du temps» à propos du signe + par lequel Cohen évoque l'anticipation, il n'y voit qu'«un joli rébus» s'il désigne seulement le progrès dans une série additive[40] : «Le signe + comme caducée dans la marche vers l'avant présuppose [...] des hommes qui le portent» (Bloch, 1970, p. 120).

La transposition de la logique cohénienne dans le cadre réaliste d'une ontologie requiert aussi que soit repensé le rôle de la notion d'infinitésimal. Cohen, dit Bloch, surestime le pouvoir explicatif de cette notion mathématique. Les idéalités mathématiques ont certes quelque degré d'existence, à savoir la grandeur; mais sur ce terrain on peut déduire tout au plus la catégorie du «quelque chose», non pas déjà la connaissance de la «chose» ou de la réalité

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

même avec ses déterminations qualitatives propres (Bloch, 2000 [1923-1949], p. 323-336). Penser comme Cohen que «la différence de la qualité [...] doit être rapportée aux différents ordres de l'infiniment petit» (Cohen, 1984 [1883], p. 147; trad., p. 167, modifiée; citée dans Bloch, 2000 [1923-1949], p. 307), et que par là il serait possible en principe de rendre compte par des opérations mathématiques de toute la complexité du réel, c'est poser un postulat vide. La méthode infinitésimale permet certes de penser la continuité du mouvement mécanique en termes de grandeur croissante ou décroissante, c'est-à-dire de «grandeur extensive», mais elle ne donne pas accès à la «grandeur intensive» de la sensation, à ce qu'elle a de qualitatif. L'ostracisme dans lequel la *Logique de la connaissance pure* maintient la sensation conduit son auteur à rejeter le concept de grandeur intensive ou de «degré», qui est au principe des «anticipations de la perception» dans la *Critique de la raison pure*, pour le ramener à la «grandeur» extensive et mathématisable des «axiomes de l'intuition» kantiens (Cohen, 2005 [1914], p. 492-493). Bloch, lui, garde le concept de «degré», car il permet de rendre compte de la manifestation qualitative de la sensation, irréductible à la mesure psychophysique car «la psychophysique n'est pas une science des actes psychiques» (Bloch, 2000 [1923-1949], p. 294; voir aussi *ibid*., p. 298). En tant qu'intensif, le réel demeure donc presque complètement hors de portée du calcul infinitésimal; comme logique du mouvement, celui-ci ne constitue que le parvis d'une compréhension historique et dynamique des choses. Cette dynamique prend sa source ailleurs, «dans le Que de l'être, non pas dans un quelconque existant, pas davantage dans le matin blême de l'existence infinitésimale» (*ibid*., p. 304).

Cette critique permet de comprendre que Bloch, pour sa propre doctrine des catégories, ne se soit guère inspiré des parties de la *Logique de la connaissance pure* postérieures aux «jugements des mathématiques», c'est-à-dire principalement à la déduction des catégories de temps et d'espace : «espace et temps ne sont que des catégories schématiques, pas encore des catégories d'une philosophie du réel» (*ibid*., p. 330). L'appropriation critique de la doctrine cohénienne a permis à Bloch de passer du zéro de l'origine à la catégorie du «quelque chose»; mais pour la suite de la déduction catégorielle, d'autres auteurs lui sont davantage utiles, Hegel notamment, qui lui paraît permettre une prise bien meilleure sur la réalité historique (*ibid*., p. 334). Pour penser l'orientation pratique de cette dernière, toutefois, on va voir que l'œuvre de Cohen demeure encore une source importante pour Bloch.

5. Le rapport à l'Idée

Bien que l'*Éthique de la volonté pure* traite de ce qui devrait être, c'est-à-dire de problèmes distincts de ceux relatifs à la connaissance pure, la logique qui régit cette dernière continue d'y agir sur le plan méthodologique. C'est le cas notamment du rapport à l'origine : la fondation de l'éthique, dit Cohen, ne doit rien présupposer d'étranger à la volonté pure. La pensée productrice étant mouvement et effort vers un but, elle se trouve dès l'origine animée d'une

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

tendance; en ce sens, bien que sa composante affective le rende irréductible à la pensée scientifique, le vouloir lui est analogue et l'on peut conclure que la *tendance* est l'origine du vouloir (Cohen, 2008 [1907], p. 133-134).

Le concept de tendance joue un rôle important aussi chez Bloch, mais en un sens tout à fait différent. Ce concept, chez Bloch, est d'ordre ontologique, il se rapporte à l'orientation du processus, aux efforts d'auto-élucidation de l'origine inchoative dans le monde et chez le sujet humain; à ce titre, il est l'expression du «thélique», de la volonté comme principe métaphysique (Bloch, 1975, p. 145; trad., p. 139). Or chez Cohen, loin de précéder la tendance comme chez Bloch, le vouloir en découle plutôt (Cohen, 2008 [1907], p. 135-136) : c'est que l'on se situe ici dans un horizon criticiste, celui d'une pensée de l'éthique se déployant à partir d'une origine intellectuelle. À l'instar de Kant, Cohen pense la volonté de manière pure, sans rapport aucun avec les besoins et intérêts sensibles et affectifs des sujets. Il déduit le contenu du vouloir éthique d'une science formelle qui le met déjà en œuvre, la jurisprudence. Partant de la notion juridique du sujet, il parvient à une conception de la personne dans son rapport à l'État ainsi qu'à une théorie des vertus. Bloch ne semble pas s'être intéressé directement à cette construction qui constitue pourtant le cœur de l'éthique cohénienne; toutefois, de même que sa perspective métaphysique l'avait conduit à une lecture opportuniste de la *Logique de la connaissance pure*, de même certains développements de l'*Éthique de la volonté pure* l'ont manifestement inspiré. Ces développements se trouvent principalement aux chapitres 8 et 9 de l'*Éthique de la volonté pure* et ont trait à la dimension d'avenir de l'agir éthique et à l'Idée de Dieu.

Ces chapitres posent le problème de l'applicabilité des concepts éthiques à l'homme réel. Il s'agit pour Cohen d'un problème systématique, celui de la jonction entre la connaissance de la nature et l'éthique, sans préjudice pour l'autonomie de chaque sphère : les concepts éthiques peuvent-ils prendre réalité, et en quel sens? Ils ne le peuvent pas, soutient-il, en tant que réalité effective, dans l'État ou le droit par exemple, comme le pense Hegel. À l'encontre des «utopies positives» du meilleur État ou du meilleur droit, il écrit en ce sens, dans un chapitre de son *Éthique* consacré à la vertu de justice :

> L'idéal demeure éternellement un idéal; on ne doit jamais lui substituer une image effective. Cela serait prendre la politique positive pour de l'éthique; la politique doit suivre les directives de l'éthique mais ne doit jamais se confondre avec elle parce que jamais elle n'atteint l'idéal. C'est pourquoi l'éthique non plus ne doit pas coïncider avec elle. L'image future du meilleur État est une utopie de l'eudémonisme. *L'utopie est l'idéal de l'eudémonisme.* Dans ce rapport du concept d'État à l'éthique, l'éthique de la volonté pure [...] se sépare de celle de l'eudémonisme (Cohen, 2008 [1907], p. 601).

La politique ne permet donc pas la réalisation effective de l'éthique; mais peut-être, demande Cohen, en va-t-il autrement de la religion? Cette question,

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

à laquelle il répond par la négative, lui donne néanmoins l'occasion d'une riche description des rapports entre éthique et religion (*ibid*., p. 401-407). Il établit à cet égard une distinction entre mythe et religion proprement dite, dont le messianisme des prophètes bibliques constitue à ses yeux la figure exemplaire : ce qui caractérise cette religion, à rebours des religions mythiques, est son orientation radicale vers l'avenir en tant que dimension temporelle de ce qui doit être, le règne de Dieu, règne de justice et de paix universelles. La religion prophétique manifeste en son contenu l'éthique de la volonté pure, en particulier sa dimension anticipatrice, qui est «*le caractère spécifique de la volonté* [...]. La volonté est toujours volonté de l'avenir» (*ibid*., p. 399-400). Toutefois, la langue poétique des prophètes demeure imprécise sur le plan conceptuel lorsqu'elle imagine les temps à venir comme réalisation d'un règne final : «L'avenir ne doit pas simplement devenir une image de la paix. L'humanité doit nécessairement être orientée vers l'avenir; mais l'avenir ne doit jamais devenir un présent» (*ibid*., p. 408). «À aucun instant je ne puis dire : arrête-toi donc» (*ibid*., p. 407). La religion comprend correctement l'infini du temps à venir comme éternité, mais ce concept doit être entendu en un sens éthique, comme tâche, travail infini. L'idéal éthique doit certes se réaliser dans la nature, mais de manière toujours inachevée car son être véritable est devoir-être, avenir. Toutefois, il ne peut se satisfaire de ce seul devoir-être comme mode d'existence : bien qu'il ne tire aucunement son origine de la nature, il faut pourtant que celle-ci existe afin que la normativité éthique trouve à quoi s'appliquer dans son effort infini. L'Idée de Dieu intervient ici, sous les traits de la providence, comme garante de l'existence du monde et de sa persistance, à l'encontre du pessimisme métaphysique ou des prédictions d'une mort entropique de l'univers. L'hypothèse divine assure «la cohésion nécessaire entre éternité et nature et donc entre éthique et logique» (*ibid*., p. 441); elle permet aussi de penser que, dans l'histoire humaine, la moralité puisse avoir prise sur le monde naturel. Il s'agit toutefois d'une conception entièrement rationalisée de Dieu, telle que la dégage le prophétisme biblique mais, en outre, purifiée de toute caractéristique mythique résiduelle comme la personnalité. Le concept de Dieu mis en œuvre dans l'*Éthique de la raison pure* n'a plus de traits religieux : c'est un concept régulateur de la raison pure.

L'appropriation sélective de ces vues par Bloch n'a pas été directe : en partie du moins, elle s'est faite par l'intermédiaire de Weidenbach. Ce dernier, à l'inverse de Bloch, s'était montré peu intéressé par les réflexions de Cohen sur la méthode infinitésimale et sur la temporalité dans une logique de la connaissance pure[41]; mais il en allait tout autrement dans le contexte de l'éthique. Tout comme Cohen, mais dans le cadre ontologique de la «problématique» que constitue l'indétermination du réel, Weidenbach privilégie la dimension de l'avenir : «La contingence du présent réclame un avenir afin de se justifier» (Weidenbach, 1907, 2ème partie, p. 45); «nous attendons et espérons de l'avenir notre propre justification» (*ibid.*, p. 33). Cet avenir, dit-il, est ouvert par l'agir éthique, où «le temps acquiert une nécessité éminente» (*ibid*., p. 32). Il écrit en ce sens :

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

> Il n'est pas vrai que notre réalité présente ne soit que la conséquence du passé, bien plutôt c'est par l'avenir que le présent et le passé existent, par lui que ce qui a eu lieu jusqu'ici espère se justifier et mieux se fonder. Ce que nous avons maintenant et que nous appelons notre réalité n'est que commencements et fragments de l'Idée, et la liberté consiste chaque jour à l'accomplir et à la poursuivre (*ibid*., p. 16).

Toutefois, les contours de l'Idée *a priori* sont moins définis chez cet auteur que chez Cohen. Certes, il soutient non moins que celui-ci que «[l]e sens de la vie est un devenir dont le but est l'Idée ou Dieu» (*ibid*., p. 10), mais il pense que le contenu de cette Idée ne peut d'ores et déjà déterminer la structure logique de la subjectivité pratique. L'Idée n'existe pour nous que «sous la forme modeste de l'espérance» (*ibid*., p. 41-42) et son contenu demeure ouvert au changement historique :

> C'est dans la solution seulement que la question devient claire. Il n'y a pas de sens à vouloir demander quelque chose dont on ignore encore tout à fait ce que c'est. [...] La contingence du présent réclame un avenir afin de se justifier. Mais la réalité nouvelle est en elle-même autonome par rapport au passé (*ibid*., 44-45).

Les sujets n'ont pour s'orienter que des projets incertains quoique fondés en raison (*ibid*., p. 45-47), et le contenu de l'Idée et de leur propre identité demeure suspendu à l'agir et se trouve défini et manifesté historiquement par lui, en une approximation infinie : «Tous les postulats et les assertions ne sont rien s'ils ne peuvent se justifier en tant que réalités dans les expériences d'un temps plus parfait» (*ibid.*, p. 79). Les déterminations transcendantales de l'agir éthique demeurent ouvertes, prenant forme au gré de la dialectique historique du sujet et de l'objet.

On a vu déjà que dans sa thèse, Bloch associe le nom de Weidenbach à l'idée selon laquelle «réside dans l'individu historique une qualité cachée, dont la déterminabilité sous le signe de l'identité apparaît exclue»[42]. Or le mot «identité» renvoie chez Weidenbach à l'Idée de Dieu en tant qu'«unité définitive des problèmes et dépassement de toute contradiction» (Weidenbach, 1907, note intermédiaire, p. III-IV). Bloch déclare donc son accord avec Weidenbach sur le fait que les singuliers historiques, en particulier les sujets humains avec leurs *qualitates occultæ*, ne peuvent être assignés à une destination éthique d'ores et déjà fixée, à rebours de ce que laisse entendre l'*Éthique de la volonté pure*, et que l'histoire, loin d'être une simple scène où notre agir déploie l'Idée déjà définie, est le lieu où celle-ci s'élabore, où les sujets lèvent leur propre caractère problématique en inventant leur destination, en se définissant et se constituant sur le plan moral à travers leur travail rationnel et leurs luttes.

C'est avec cette importante réserve que le jeune Bloch reprend à son compte la notion cohénienne d'Idée. L'apriorisme cohénien, écrit-il,

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

> a pour caractéristique constitutive que la relation à l'objet s'y trouve accomplie par une théorie de l'Idée conséquente, de la force réaliste de laquelle on pourrait toutefois douter si nous ne disposions d'aucune autre réalité que de celle engendrée constructivement (Bloch, 1909, p. 75; Bloch, 1978, p. 101; trad., p. 158).

D'une part, en assignant au singulier historique en tant que question sa destination pratique *a priori*, l'Idée lui confère une identité hypothétique. À cet égard, monnayée dans les formules aux accents existentiels de Weidenbach, la conception cohénienne du temps, en particulier le primat qu'elle accorde à l'avenir comme dimension du devoir-être, a attiré à coup sûr l'attention de Bloch. Mais d'autre part, on ne saurait parler comme Cohen d'une simple «application» au réel d'une Idée éthique donnée *a priori* : celle-ci s'élabore et se définit au gré de sa réalisation dans le cours de l'histoire. Pour Cohen, déplore Bloch, «il n'est pas permis à la réalité de décider du devoir-être, quand bien même elle compte en millénaires» (Bloch, 1909, p. 74; Bloch, 1978, p. 100; trad., p. 157). Mais alors, l'émergence historique de l'Idée de Dieu dans le prophétisme juif demeurerait un fait contingent :

> on ne saurait concevoir pour quelle raison le Dieu de la raison pure développe pareille somme de remontrances si les conditions matérielles ne lui sont pas nécessaires comme témoins et ornements de sa gloire *a priori* (Bloch, 1909, p. 74-75; Bloch, 1978, p. 100; trad., p. 157)[43].

Aussi Bloch est-il d'avis que, coupé de son élaboration historique et d'emblée disponible à la pensée, le concept cohénien de Dieu demeure tourné vers le passé puisque

> tiré de la représentation mythologique et haussé au rang d'Idée de la connaissance [...]. La profonde pensée moderne selon laquelle la déité n'est à chercher que dans le postulat est demeurée totalement indécise (Bloch, 1909, p. 75; Bloch, 1978, p. 100-101; trad., p. 158).

Ces remarques critiques à propos de la notion d'Idée dans son rapport à l'histoire, Weidenbach aurait pu les faire. Sur un point capital, toutefois, Bloch se démarque aussi de ce dernier. Dans *Homme et réalité*, on l'a vu, Weidenbach était resté fidèle à la conception kantienne et cohénienne d'une application de l'Idée au réel par une approximation, un effort éthique infini. Dans *Esprit de l'utopie*, Bloch reprendra à l'encontre de cela certaines remarques anti-kantiennes de Hegel : l'Idée, pour être prise au sérieux, doit être *réalisable*, à rebours de la notion d'approximation infinie. Ce n'est que de manière relative que le devoir-être constitue un domaine de validité distinct du réel, car il est l'expression d'une exigence de réalisation (Bloch, 1971 [1918], p. 275-276)[44]. Dès la thèse, on trouve des formulations semblables : il est question du «Dieu à faire naître en tant qu'Idée» (Bloch, 1909, p. 79; Bloch, 1978, p. 106; trad., p. 163), d'une

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

«Idée de l'avenir» en tant qu'«exigence utopique» (Bloch, 1909, p. 48; Bloch, 1978, p. 74; trad., p. 120). *Esprit de l'utopie* énonce en ce sens le contenu du postulat à réaliser, et il s'oppose directement au rejet cohénien de l'eudémonisme et de l'utopie :

> que nous devenions bienheureux, qu'il puisse y avoir un royaume des cieux, que, saisi dans son évidence, le contenu du rêve de l'âme humaine prenne corps, qu'il trouve de quelque manière en face de lui une sphère de réalité qui lui corresponde, cela est non seulement pensable [...] mais purement et simplement nécessaire, [...] postulé *a priori* de par la nature de la chose, et par conséquent aussi effectif de par l'inclination *utopique*, intensive d'une réalité *essentielle* exactement donnée (Bloch, 1971 [1918], p. 443-444)[45].

Que cela paraisse possible à Bloch, il le doit à une inspiration qui assurément était étrangère à Weidenbach et non moins étrangère à Cohen : celle, mystique, de Maître Eckhart. C'est au moyen d'une théorie «phénoménologique» de l'évidence mystique ou de l'illumination, pendant utopique de l'insatisfaction inscrite dans chacun des instants du vécu et du monde, que le jeune Bloch s'efforce de préciser l'orientation de l'Idée en tant que destination réelle (sur ce point voir Pelletier, 2009, p. 268-275). Le concept de Dieu, ici, n'équivaut pas comme dans la théorie éthique de Cohen au postulat d'une providence dont on veut croire qu'elle est garante du monde auquel s'applique notre effort : en tant qu'exigence à réaliser, l'idéal utopique émane d'une volonté métaphysique cherchant à sortir de l'obscurité de l'instant présent, à s'atteindre elle-même dans la plénitude possible d'un *nunc stans*, toutefois sans autre garantie d'y parvenir qu'un agir humain faillible mais éclairé par l'anticipation et inventant librement ses propres normes.

Chez Cohen, en vertu de la différence radicale établie dans le sillage de Platon entre l'être et l'existant, le Dieu rationnel de l'éthique demeure hors d'atteinte, à l'horizon infini de l'histoire. Toute coïncidence entre l'être divin et l'existant, telle celle de l'expérience mystique ou encore le dogme christologique, confine dès lors au panthéisme et porte préjudice à la transcendance divine (Cohen, 2008 [1907], p. 306). C'est aussi pourquoi, dans *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, Cohen dissociera fermement l'avenir éthique infini du messianisme de toutes les représentations eschatologiques, celles-ci ne se situant jamais que dans le prolongement de l'expérience historique passée et présente et colportant donc des réminiscences mythiques (Cohen, 1929 [1918], p. 57 et 340; trad., p. 75 et 408).

Examinons pour finir l'attitude de Bloch à l'égard de ces conceptions relatives à la religion. Sa dette à leur endroit est considérable encore une fois mais, les plaçant dans un cadre ontologique et métaphysique, il en opère comme précédemment des transformations sur des points essentiels. L'avenir comme caractéristique propre du Dieu biblique, sur laquelle insistent le chapitre 53 du *Principe Espérance* et tous les écrits de Bloch sur la religion, est un trait qui lui

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

vient directement de Cohen, comme il l'a lui-même reconnu volontiers (Bloch, 1968, p. 85; trad., p. 75). Cependant, le messianisme dont Bloch se réclame[46] est plus précisément un messianisme utopique et eschatologique (véritable *contradictio in adjecto* aux yeux de Cohen) : il ne suffit pas que Dieu soit un postulat éthique, il faut aussi le réaliser historiquement, comme l'exige l'expérience même de la temporalité et du monde. S'il revient au judaïsme d'avoir rompu avec le Dieu du mythe, antérieur au monde et le fondant, et de l'avoir plutôt situé dans l'avenir, ce dépassement du mythe demeure cependant lui-même mythologique, pense Bloch, puisqu'il maintient la transcendance divine au lieu de concevoir un «transcender sans transcendance» (Bloch, 1968, p. 80; trad., p. 70-71 et Bloch, 1965, p. 341), c'est-à-dire que, loin d'être isolée dans une sphère d'être distincte de l'existant, la transcendance apparaît à titre d'aspiration et de possibilité au sein de l'histoire et de la culture. À cet égard, sa réflexion sur les contradictions culturelles de l'Allemagne weimarienne, dans les années 1930, conduira Bloch à une vision du mythe plus différenciée que celle de Cohen : le mythe, dira-t-il, n'est pas forcément tourné vers le seul passé, il peut contenir des archétypes exprimant une authentique orientation utopique (Bloch, 1962 [1935], p. 348-351; trad., p. 321-324)[47].

Dès lors, la lecture du judaïsme faite par le jeune Bloch dans *Esprit de l'utopie* diffère considérablement de celle de Cohen (sur ce point, son inspirateur est plutôt Martin Buber[48]). S'il doit à Cohen de percevoir dans le judaïsme une figure historique inégalée d'orientation vers l'avenir, il s'efforce de le penser en lien avec le Christ comme humano-divinité, Messie à faire advenir et dont le juif Jésus n'est qu'un annonciateur[49]. D'où l'intérêt prédominant que, dans toute son œuvre, il manifestera envers le christianisme sous certaines formes hétérodoxes, plutôt qu'envers le judaïsme.

Sur la religion, les vues cohéniennes qui ont intéressé Bloch sont donc celles exprimées déjà dans *Éthique de la volonté pure*; quant aux ouvrages ultérieurs dans lesquels Cohen développe une conception non plus seulement éthique mais proprement religieuse de Dieu à partir de l'expérience de la souffrance individuelle et de la pitié (Cohen, 2002 [1915]; Cohen, 1929 [1918]), l'œuvre de Bloch ne manifeste à leur égard aucun intérêt. Sur ce point, plutôt que de s'en remettre à un Dieu transcendant, il semble avoir très tôt fait sienne la révolte de Job et son appel à un Vengeur à venir[50].

L'étude que nous concluons ici est susceptible d'enrichir notre connaissance de la réception de l'œuvre cohénienne par ses contemporains, mais surtout de mieux nous faire comprendre la genèse de la pensée de Bloch, ses options de départ et leurs intentions profondes. Que Bloch, le révolté et l'hérétique, puisse à sa manière être vu comme un continuateur de Cohen sur certains points importants, cela en surprendra peut-être plus d'un. Le rôle de médiateur entre les pensées de Cohen et de Bloch exercé par Oswald Weidenbach explique que jusqu'à présent on n'ait perçu que de vagues ressemblances ou de simples emprunts ponctuels de celle-ci à celle-là, bien que dans les faits l'influence exercée par le maître de Marbourg sur le jeune philosophe ait été considérable.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Ce dernier constat procure une base pour d'éventuelles études comparées avec d'autres contemporains qui ont eux aussi voulu prolonger de manière originale la pensée de Cohen (on pense par exemple à Franz Rosenzweig ou Walter Benjamin). Mais par-delà ces questions d'ordre historique, notre étude ouvre bien sûr aussi la voie à une évaluation critique plus précise de la philosophie blochienne. Cohen défendait l'absolue souveraineté de la pensée, cherchant à libérer celle-ci de toute dépendance envers une quelconque positivité : il s'efforçait de montrer l'auto-engendrement de cette pensée en tant qu'elle est pour elle-même un problème. Bloch a cru pouvoir tirer profit de la «virtuosité conceptuelle» (Bloch, 1909, p. 72; Bloch, 1978, p. 97; trad., p. 154) de cette démarche criticiste, la transposant en une métaphysique qui conçoit le réel comme un processus qui anticipe et expérimente sans cesse la réponse à l'énigme originelle qui le constitue. Ce passage d'une logique et d'une éthique transcendantales à une ontologie processuelle et historique est assurément considérable. Bloch s'était fait fort d'adapter à de toutes nouvelles fins ces dispositifs conceptuels élaborés par Cohen; maintenant que sont perçues ces transformations, il resterait à en vérifier la légitimité.

Notes

1 Dans ce qui subsiste de la bibliothèque de Cohen se trouve un exemplaire dédicacé de la thèse de Bloch, soutenue en 1908 et publiée l'année suivante; la dédicace se lit : «À M. le Conseiller privé et Professeur Hermann Cohen, avec mon profond respect, Ernst Bloch»; l'ouvrage ne porte pas trace de lecture (voir Wiedebach, 2000, p. 67).

2 Cette influence paraît avoir été signalée d'abord par Fiorato, 1993, p. 51.

3 Pour ce qui suit, voir notre article intitulé «Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie» (2009, particulièrement la première partie, p. 203-208).

4 Nous avons tenté de situer dans ce contexte la première philosophie de Bloch dans «Bloch a-t-il plagié Landauer?» (Pelletier, 2008, particulièrement p. 89-106).

5 E. Bloch, «Über das Problem Nietzsches», *Das Freie Wort*, vol. 6, 1906, repris dans Bloch, 1983 [1906], p. 79.

6 E. Bloch, «Gedanken über religiöse Dinge», *Das Freie Wort*, vol. 5, 1905-1906, repris dans Bloch, 1992 [1905-1906], p. 13.

7 Nous donnons ici et, sauf mention contraire, pour la suite de l'article, notre propre traduction. Pour la suite du texte, lorsqu'une autre traduction est reproduite, nous en donnons la pagination à la suite de la pagination du texte original. S'il y a lieu, les références bibliographiques des traductions sont ajoutées, dans la bibliographie, à la suite des références bibliographiques des textes originaux.

8 En citant des passages de cet ouvrage, nous nous sommes assuré de leur conformité au texte de la 1ère édition de 1902, qui est celle utilisée par le jeune Bloch.

9 Bloch, 1909, p. 13-14 et p. 78. Ce texte a été partiellement réédité dans Bloch, 1978, p. 55-107 (voir ici p. 104-105). Nous en avons publié une traduction intégrale assortie de notes explicatives (Bloch, 2010 [1909]; voir ici p. 74-75 et p. 162-163). Nos autres renvois à cet ouvrage indiqueront d'abord les pages de l'édition originale, puis, le cas échéant, de la réédition, et enfin de la traduction française.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

10 Le rapport de Bloch aux différentes phénoménologies rencontrées lors de ses études (E. Husserl, T. Lipps, les phénoménologues de Munich, Alexius Meinong, Max Scheler, William James et l'école de Wurtzbourg) est analysé de manière détaillée dans Pelletier, 2009.

11 Les tomes 2 et 3 de *Die Realisierung* ont paru de manière posthume; selon leur éditeur August Messer (cf. Külpe, 1920, p. VI-VII), le tome 3 correspond à l'enseignement de Külpe de 1905-1906 à 1908-1909; Bloch a donc été directement exposé à son contenu.

12 Bien que ce tome soit paru après la publication de la thèse de Bloch, tout porte à croire que ce dernier a été inspiré par la critique de Cohen qu'il contient, déjà clairement suggérée dans les cours auxquels Bloch a pu assister (cf. Külpe, 1923, p. 11 (note) et p. 181).

13 Bloch, 1909, p. 76-77; Bloch, 1978, p. 102-103; trad. p. 159-161. Pour un exemple de l'usage ultérieur de cette distinction, voir Bloch, 2000 [1923-1949], p. 115 et p. 162.

14 E. Bloch, 1962 [1935], p. 297; trad., p. 275. Voir aussi Bloch, 2000 [1923-1949], p. 148.

15 Outre ces pages, les principaux passages où Bloch formule cette critique de Cohen sont : *ibid*., p. 328; Bloch, 1972, p. 87-88 et p. 301-302; Bloch, 1975, p. 62 (trad., p. 59).

16 Pour plus de détails, voir les notes relatives au paragraphe 67 dans notre traduction de la thèse de Bloch (Bloch, 2010 [1909], p. 407-411).

17 Voir nos articles «Pourquoi Bloch a-t-il fait sa thèse sur Rickert?» (Pelletier, 2011, p. 142-170) et «L'influence d'Emil Lask sur le jeune Ernst Bloch» (Pelletier, 2012, p. 23-49).

18 Dans son œuvre ultérieure, les principaux passages où Bloch discute les vues éthiques et politiques de Cohen sont les suivants : Bloch, 1961, p. 224 et p. 265-266 (trad., p. 200-201 et p. 237-238); Bloch, 1972, p. 105-106 et p. 301-303; Bloch, 1989 [1956], p. 22-24.

19 Un curriculum vitæ écrit à la main et joint par Weidenbach à sa thèse d'habilitation nous renseigne sur ces années : après l'obtention du doctorat à Iéna en 1900, est-il précisé, «j'ai assisté à des cours pendant de brèves périodes aux universités de Bonn, Greifswald et Wurtzbourg, et plus longtemps à Berlin et Heidelberg (deux semestres à chacun de ces deux endroits), mais aussi j'ai beaucoup voyagé et j'ai résidé à l'étranger. De ces voyages, ceux à Florence et à Rome, consacrés surtout à la connaissance de l'art de la Renaissance italienne, me paraissent particulièrement dignes d'être mentionnés». Cette information nous a été communiquée par Mme Eva-Marie Felschow, du service des archives de l'Université Justus-Liebig de Giessen, qui nous a précisé que le séjour de Weidenbach à Wurtzbourg eut lieu avant 1906, donc avant l'arrivée de Bloch. M. Ingo Weidenbach (né en 1941), fils du philosophe, possède dans ses archives une lettre très amicale d'Oswald Külpe à Weidenbach, datée du 29 juillet 1903, dont il nous a obligeamment procuré une transcription.

20 Suit une mention du livre de 1907, *Mensch und Wirklichkeit* (voir Landmann, 1967, p. 26). Voir aussi les notes du traducteur de Bloch, 2010 [1909], p. 400-403.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

21 Ce renseignement nous a été communiqué par M. Ingo Weidenbach, en ces termes : «Je puis imaginer que mon père ait été considéré comme un véritable bohémien. Dans sa jeunesse il n'avait pas besoin de gagner sa vie. Il voyageait beaucoup en Allemagne, en Autriche, en Suisse, mais le pays qu'il adorait était l'Italie, dont la culture et les paysages le ravissaient, et partout il pouvait donner libre cours à ses pensées sans se soucier d'argent. [...] L'argent venait de ses parents, aussi de ses beaux-parents, tous gens fortunés. Il a toujours refusé le "conseil d'ami" de son père : "devenir un membre honorable de la société"» (courriel du 22 septembre 2012). À notre demande, M. Weidenbach a examiné ses archives personnelles et celles de son père, conservées à l'Université de Giessen, dans l'espoir de trouver des documents sur une possible relation de jeunesse avec Bloch, mais ce fut en vain. Son père, nous a-t-il dit, les avait considérablement élaguées.

22 Voir l'introduction de Helmut Holzhey à Cohen, 2005 [1914], p. XX* et p. XXV*.

23 Voir Leiss, 1957, p. 181-185. Ce renseignement nous a été confirmé par M. Ingo Weidenbach.

24 Weidenbach, 1907, 1ère partie, p. 38-39. L'ouvrage est composé de deux parties autonomes ayant chacune sa propre pagination et reliées par une «note intermédiaire» paginée en chiffres romains, qui précise que trois années séparent la rédaction des deux parties (*ibid*., p. IV).

25 Dans un ouvrage ultérieur où il donne à sa pensée un tour plus achevé, Weidenbach déclare encore : «Le plus grand mérite de Cohen est d'avoir reconduit ce qui subsistait de dogmatisme chez Kant, les choses en soi, au concept critique d'Idée et ainsi de les avoir dissoutes» (Weidenbach, 1923, p. 112-113). Sur ce point, voir encore Weidenbach, 1948, p. 47.

26 Voir aussi Weidenbach, 1923, p. 109 et p. 201-202.

27 Dans sa lettre de juillet 1903 à Weidenbach, précédemment mentionnée, Külpe affirme que la conception de la réalité de son destinataire est «différente de celle à laquelle je consacre mes forces».

28 Sur la nature, voir aussi Weidenbach, 1907, 2e partie, p. 27.

29 La dernière phrase est reprise littéralement par Bloch dans sa thèse (nous avons cité ce passage plus haut, voir p. 10).

30 Weidenbach est rattaché à la tradition hégélienne dans Oesterreich (dir.), 1923, p. 562. À l'encontre de cette classification, voir Weinberg, 1927, p. 174-176; l'auteur, un disciple de Weidenbach, présente les thèses principales de l'ouvrage de 1923, *Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus*.

31 Ce texte en grande partie inédit peut être consulté aux Archives Ernst-Bloch de Ludwigshafen-sur-le-Rhin.

32 Voir aussi Bloch, 1909, p. 70; Bloch, 1978, p. 95; trad., p. 152.

33 Ce refus s'exprime par son rejet de la théorie de Windelband et Rickert à propos du jugement négatif, jugement sur un jugement préalable qui se présente comme question ou hypothèse (voir Cohen, 2005 [1914], p. 106-107). Quant à Bloch, il reprend plutôt cette théorie à son compte (voir 2000 [1923-1949], p. 257-258 et 1975, p. 42; trad., p. 40).

34 Voir encore, par exemple, *Geist der Utopie* (Bloch, 1971 [1918], p. 386).

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

35 Voir aussi Bloch, 1975, p. 96; trad., p. 92.

36 Voir aussi Bloch, 1975, p. 69-70; trad., p. 67.

37 Il réserve le terme *Nicht* pour le jugement de contradiction, distinct du jugement d'origine (voir Cohen, 2005 [1914], p. 104). Ce même problème terminologique est aussi présent chez Schelling (voir Bloch, 1978, p. 414).

38 Bloch cite ce passage dans 1978, p. 147 et Bloch, 2000 [1923-1949], p. 303-304; ailleurs, il le commente ainsi : «Au lieu du créateur du ciel et de la terre, au lieu de l'infiniment grand, on a — en une inversion dont l'humour aurait paru cynique chez tout autre philosophe — l'infiniment petit (avec lequel le mathématicien constitue les éléments de la réalité au moyen de la méthode infinitésimale); Dieu lui-même est déménagé, il passe du commencement cosmique à la fin éthique, au postulat» (Bloch, 1972, p. 88).

39 Il faut aussi citer ces lignes d'*Éthique de la volonté pure* : «Le temps n'est pas pour nous un tableau sur lequel s'inscrivent à chaque fois les représentations dans leur séquence; plutôt, il est le puits d'où cette séquence est tirée. Aussi nous a-t-il fallu le caractériser autrement. Il n'est pas la corrélation du passé et du présent; ce ne serait là que la séquence, une simple série des consécutions. *L'avenir* n'est pas alors pris en compte; comme s'il n'avait pas de pertinence pour la pensée, comme si son contenu relevait de la seule imagination et de l'espérance, en tant que présent anticipé. Or, cette anticipation constitue bien plutôt le problème véritable. C'est en elle que consiste le contenu, et non pas simplement le contenu que le désir, par exemple, se laisse montrer de manière extérieure; en elle, c'est aussi le contenu de la pensée pure qui prend forme. [...] Le présent ne constitue pas du tout un caractère spécifique du temps; il ne prend forme que par la médiation de l'en-même-temps, donc par l'espace. *La connaissance juste du temps requiert que l'on parte de l'avenir*. Il est anticipé et de lui se détache aussi le contenu apparemment présent en tant que passé; car la pensée adhère à l'avenir et se tient en lui de manière si énergique. On pourrait même dire que *le passé* lui-même est anticipé, en tant que passé; car avant que son contenu soit passé, c'est en regard de l'avenir que cette place lui est assignée. Ce qu'est apparemment *le présent* n'est en fait qu'un complexe où prédominent les représentations s'écoulant et celles écoulées. Toujours, l'avenir constitue le centre de gravité» (Cohen, 2008 [1907], p. 399).

40 Bloch, 2000 [1923-1949], p. 277. Signalons incidemment cette curieuse remarque de Bloch, demeurée jusqu'ici inédite, à propos de Cohen et de l'ami Walter Benjamin : «Cohen est un Benjamin non parvenu à terme. Il écrit : "Le signe + est le caducée du temps", car seul le temps augmente ce qui a eu lieu jusque-là. Benjamin disait à ce propos : cette phrase est décevante et il faudrait lui adjoindre une image tirée d'un livre illustré d'arithmétique pour enfants de 1920» (Landmann, 1956-1976, t. 1, p. 53).

41 Parlant dans *Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus* de l'impossibilité de saisir la vie dans un système ou un concept, il écrira : «La méthode infinitésimale, à laquelle Cohen a conféré une si grande importance épistémologique, ne le permet pas elle non plus» (Weidenbach, 1923, p. 109).

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

42 Voir *supra*, p. 10.

43 Dans la réédition allemande de ce passage, le mot *Vorhalten* (remontrances) a été transcrit à tort par *Verhalten* (comportements) (Bloch, 1978, p. 100).

44 Cohen n'est pas directement mentionné dans ces pages consacrées à la notion d'Idée, mais les énoncés polémiques à propos du «système clos de la physique ou de la jurisprudence» ou des «fondations formalistes de l'"objectivité"» lui font allusion de manière transparente. — Signalons, en ce qui concerne Weidenbach, qu'il renoncera lui aussi dans ses ouvrages ultérieurs à la notion d'approximation infinie, y voyant un dogmatisme visant à se rassurer, à ne pas prendre au sérieux la problématique du monde (voir Weidenbach, 1923, p. 82 et *passim*).

45 Voir aussi la version revue et modifiée de *Geist der Utopie* (Bloch, 1964 [1923], p. 343-344, dont nous reprenons ici en la modifiant la traduction française par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, p. 332).

46 Le système en plusieurs tomes qu'il projetait d'écrire dans sa jeunesse devait s'intituler «Système du messianisme théorique» (voir Bloch, 1971 [1918], p. 337). Une traduction de cette section de *Geist der Utopie* est proposée dans Bloch, 2009 [1918] (p. 164 pour la citation).

47 Voir aussi Bloch, 1968, p. 86 (trad., p. 76); Bloch, 1965, p. 343; Bloch, 1959b, p. 181-189 (trad., t. 1, p. 193-201).

48 Voir notre article «Ernst Bloch et les juifs; autour d'une traduction récente» (Pelletier, 2010).

49 Voir Bloch, 1971 [1918], p. 319-331 et sa traduction dans Bloch, 2009 [1918], p. 139-157. Voir aussi Bloch, 1971 [1918], p. 373-382; Bloch, 1964 [1923], p. 267-273; trad., p. 257-263.

50 Voir Bloch, 1968, p. 148-166; trad., p. 137-154. Une première rédaction de ces pages remonte à l'année 1917 ou 1918 (voir Bloch, 1978, p. 21 et sa traduction dans Bloch, 2011 [1978], p. 24).

Références bibliographiques

Bloch, Ernst
1909 *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Ludwigshafen-sur-le-Rhin, Baur. Trad. française : voir Bloch, 2010.

Bloch, Ernst
1959a «Über Eigenes selber», *Morgenblatt für Freunde der Literatur*, nº 14, 2 novembre 1959, p. 1–3.

Bloch, Ernst
1959b *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. Trad. française : *Le Principe Espérance*, 3 tomes, trad. Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976.

Bloch, Ernst
1961 *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. Trad. française : *Droit naturel et dignité humaine*, trad. Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot, 1976.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Bloch, Ernst
1962 *Erbschaft dieser Zeit* [1935], Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. Trad. française : *Héritage de ce temps*, trad. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978.

Bloch, Ernst
1964 *Geist der Utopie* [version de 1923 revue et modifiée], Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. Trad. française : *L'esprit de l'utopie*, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977.

Bloch, Ernst
1965 *Literarische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

Bloch, Ernst
1968 *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. Trad. française : *L'athéisme dans le christianisme : la religion de l'exode et du royaume*, trad. Éliane Kaufholz et Gérard Raulet, Paris, Gallimard, 1978.

Bloch, Ernst
1970 *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

Bloch, Ernst
1971 *Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. Pour les éditions subséquentes et traductions françaises, voir Bloch, 1964 [1923] et Bloch, 2009 [1918].

Bloch, Ernst
1972 *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

Bloch, Ernst
1975 *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. Trad. française : *Experimentum mundi : question, catégories de l'élaboration, praxis*, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1981.

Bloch, Ernst
1978 *Tendenz-Latenz-Utopie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

Bloch, Ernst
1983 «Über das Problem Nietzsches» [1906], *Bloch-Almanach*, vol. 3, p. 76–80.

Bloch, Ernst
1989 «Leipziger Vorlesungen zur Philosophie im 20. Jahrhundert» [1956], *Bloch-Almanach*, vol. 9, p. 7–66.

Bloch, Ernst
1992 «Gedanken über religiöse Dinge» [1905-1906], *Bloch-Almanach*, vol. 12, p. 9–13.

Bloch, Ernst
2000 *Logos der Materie. Eine Logik im Werden: Aus dem Nachlass 1923-1949*, Gerardo Cunico, éd., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Bloch, Ernst
2009 *«Symbole: les Juifs» : un chapitre «oublié» de* L'esprit de l'utopie *(1918)*, trad. Raphaël Lellouche, Paris/Tel Aviv, l'Éclat.

Bloch, Ernst
2010 *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance* [1909], trad. Lucien Pelletier, Paris/Québec, Éditions de la Maison des sciences de l'homme/Presses de l'Université Laval.

Bloch, Ernst
2011 *Mémorial pour Else Bloch-von Stritzky* [1978], trad. Lucien Pelletier, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Cohen, Hermann
1928 «Platos Ideenlehre und die Mathematik» [1878], dans A. Görland et E. Cassirer, dir., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, t. 1, Berlin, Akademie Verlag, p. 336–366. Trad. française : «La théorie platonicienne des Idées et les mathématiques», trad. Carole Prompsy et Marc de Launay, dans H. Cohen *et alii, Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 23-48.

Cohen, Hermann
1929 *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1918], Francfort-sur-le-Main, Kauffmann. Trad. française : *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, trad. Marc de Launay et Carole Prompsy, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

Cohen, Hermann
1984 *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* [reproduction de l'édition de 1883], dans *Werke*, t. 5, Hildesheim, Georg Olms. Trad. française : *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, trad. Marc de Launay, Paris, Vrin, 1999.

Cohen, Hermann
2002 *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* [1915], dans *Werke*, t. 10, Hildesheim/New York, Georg Olms. Trad. française : *La religion dans les limites de la philosophie*, trad. Marc de Launay et Carole Prompsy, Paris, Cerf, 1990.

Cohen, Hermann
2005 *Werke*, t. 6: *System der Philosophie, 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis* [reproduction de la 2e édition de 1914], Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms. Trad. française (introduction seulement) : «Logique de la connaissance pure. Introduction et disposition», trad. Marc de Launay, dans H. Cohen *et alii, Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 49–108.

Cohen, Hermann
2008 *Werke,* t. 7*: System der Philosophie, 2. Teil: Ethik des reinen Willens* [reproduction de la 2e édition de 1907], Hildesheim/New York, Georg Olms.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Cohen, Hermann *et alii*
2000 *Néokantismes et théorie de la connaissance*, trad. sous la dir. de Marc de Launay, Paris, Vrin.

Fiorato, Pierfrancesco
1993 *Geschichtliche Ewigkeit: Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*, Wurtzbourg, Königshausen et Neumann.

Holzhey, Helmut
1990 «Die Vernunft des Problems: eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft», dans Albert Heinekamp, Wolfgang Lenzen et Martin Schneider, dir., *Mathesis rationis: Festschrift für Heinrich Schepers*, Münster, Nodus, p. 27–45.

Külpe, Oswald
1912 *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, t. 1, Leipzig, Hirzel.

Külpe, Oswald
1920 *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, t. 2, Leipzig, Hirzel.

Külpe, Oswald
1923 *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, t. 3, Leipzig, Hirzel.

Landmann, Michael
1967 «Gespräche mit Ernst Bloch, II», *Neue deutsche Hefte*, vol. 14, nº 115, p. 23–38.

Landmann, Michael
1956-1976 *Gespräche mit Ernst Bloch*, 2 tomes, texte inédit, Ludwigshafen-sur-le-Rhin, Archives Ernst-Bloch, 10/91.

Leiss, Sebastian
1950 «Die Philosophie Oswald Weidenbachs. Zu seinem goldenen Doktorjubiläum am 24. Oktober 1950», *Giessener Freie Presse*, 24 octobre 1950, p. 3.

Leiss, Sebastian
1956 «Der Freiheitsgedanke als Weltbegriff. Zu Professor Oswald Weidenbachs 80. Geburtstag», *Giessener Freie Presse*, 6 mars 1956, p. 3.

Leiss, Sebastian
1957 «Die Philosophie an der Universität und an der Justus Liebig-Hochschule in Giessen in den letzten fünfzig Jahren», dans *Ludwigs-Universität, Justus-Liebig-Hochschule: 1607-1957. Festschrift zur 350. Jahrfeier*, Giessen, s.e., p. 174–191.

Lukács, Georg
1977 *Gesamtausgabe*, vol. 2: *Frühschriften II — Geschichte und Klassenbewusstsein* [1923], Darmstadt/Neuwied, Luchterhand. Trad. française : *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press

Markun, Silvia
1977 *Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hambourg, Rowohlt.
Oesterreich, Traugott Konstantin, dir.
1923 *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie,* t. 4*: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, Darmstadt/Berlin, Mittler.
Pelletier, Lucien
2008 «Bloch a-t-il plagié Landauer?», *Bloch-Almanach*, vol. 27, p. 73–120.
Pelletier, Lucien
2009 «Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie», *Bloch-Almanach*, vol. 28, p. 201–276.
Pelletier, Lucien
2010 «Ernst Bloch et les juifs; autour d'une traduction récente», *Philosophiques*, vol. 37, nº 1, p. 219–236.
Pelletier, Lucien
2011 «Pourquoi Bloch a-t-il fait sa thèse sur Rickert?», dans Francesca Vidal, dir., *Bloch-Jahrbuch 2011*, Mössingen-Talheim, Talheimer, p. 142–170.
Pelletier, Lucien
2012 «L'influence d'Emil Lask sur le jeune Ernst Bloch», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 110, nº 1, p. 23–49.
Weidenbach, Oswald
1907 *Mensch und Wirklichkeit*, Giessen, Töpelmann.
Weidenbach, Oswald
1923 *Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus: ein philosophischer Aufbau von den Problemen der Erkenntnistheorie bis zu denen des Staates*, Munich, Rösl.
Weidenbach, Oswald
1948 *Ethos contra Logos: Freiheit und Notwendigkeit streiten um den Sinn der Welt*, Munich, Federmann.
Weinberg, Siegfried
1927 «Die Philosophie Oswald Weidenbachs als eine Philosophie des Lebens», *Philosophie und Leben*, vol. 3, p. 174–176.
Wiedebach, Hartwig
2000 *Die Hermann-Cohen-Bibliothek*, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms.

https://doi.org/10.1017/S0012217313000784 Published online by Cambridge University Press