

L'histoire guérie du concept par l'imagination

Place et fonction de l'imagination dans le marxisme contemporain

Gérard Raulet

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203116ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203116ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Raulet, G. (1979). L'histoire guérie du concept par l'imagination : place et fonction de l'imagination dans le marxisme contemporain. *Philosophiques*, 6(2), 211–234. <https://doi.org/10.7202/203116ar>

L'HISTOIRE GUÉRIE DU CONCEPT PAR L'IMAGINATION

Place et fonction de l'imagination dans le marxisme
contemporain

par Gérard Raulet

L'appel à l'imagination est un lieu commun. Un lieu commun qui, comme le bon sens, n'a sans doute jamais été mieux partagé que dans notre civilisation technicienne, tout entière dominée par la productivité. Les « bons » technocrates doivent, en principe, associer aux qualités du gestionnaire « un peu d'imagination ». Ceux qui condamnent l'actuelle formation des gestionnaires et l'enseignement économique dans son ensemble (ainsi Marc Guillaume et Jacques Attali dans leur *Anti-économique*, P.U.F., Paris 1975) diagnostiquent le mal comme la déperdition des facultés imaginatives : « Au-delà des comportements qu'elle organise, l'éthique dominante diminue les capacités imaginantes de l'homme . . . L'homme ne veut plus raisonner que par rapport à ses propres connaissances et au processus socio-économique qui donne un sens matérialiste et unidimensionnel à sa vie. Or l'optimisme aveugle du libéralisme et le catéchisme conflictuel du marxisme ne suffisent pas à proposer une espérance crédible . . . » (*op. cit.*, p. 235). Le remède est-il celui qui s'est écrit en ces termes sur les murs : « L'imagination au pouvoir ! » ?

Le présent travail se propose en somme de questionner un lieu commun et un slogan. Il tente de le faire en interrogeant la fonction de l'imagination dans la philosophie de l'histoire et en particulier dans le Matérialisme Historique, à partir de cette constatation frappante que deux des courants les plus importants du marxisme contemporain — la Théorie critique

de l'École de Francfort et la philosophie d'Ernst Bloch — procèdent d'une réhabilitation de l'imagination dans la conception dialectique de l'histoire.

APPROCHE : EN QUEL SENS LA POLITIQUE REQUIERT-ELLE L'IMAGINATION ?

Dans *Héritage de ce temps*, Bloch reproche à la gauche allemande, impuissante devant la montée du fascisme, d'avoir « manqué d'imagination ». Trop « rationnelle », elle s'est laissé déborder par l'imagination populaire exaltée par le national-socialisme : « Dans la mesure où la propagande marxiste ne dispose d'aucune contrepartie à opposer au mythe et qui puisse rendre effectives les prémices mythiques, révolutionnaires les rêves dionysiaques, l'effet produit par le national-socialisme révèle également une part de responsabilité d'un marxisme vulgaire par trop répandu . . . Le succès de l'idéologie national-socialiste atteste le trop grand progrès du marxisme lorsqu'il est passé de l'utopie à la science¹. » Le reproche de banalité adressé aux grandes organisations politiques est en lui-même fort banal, tant nous avons pu, en toute sincérité, recourir à lui à chaque échec de la gauche, soit, au bas mot, au moins deux fois dans les dix dernières années. Il est beaucoup moins banal si l'on songe que Marx, faisant avec *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* œuvre d'« histoire originale » — comme dirait Hegel —, décrit une stratégie des classes dont l'imaginaire est le milieu et l'instrument privilégié : « Même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crises révolutionnaires que (les hommes) évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté. » L'histoire devient la scène d'un théâtre où la pratique sociale se joue selon les catégories d'un imaginaire. Et pour saisir cette pratique actuelle, Marx recourt à des catégories esthétiques ; il procède, selon la définition hégélienne de l'histoire originale, « en traduisant les apparences extérieures en conceptions

1. Bloch, *Héritage de ce temps*, Paris, Payot, 1978, p. 59 sq.

intériorisées . . . *ainsi que le fait le poète*, qui transforme le matériel de la perception en images mentales² ». La catégorie blochienne d'« imagination politique » (*politische Phantasie*) prend ici tout son sens. Il s'agit non seulement de redécouvrir un fonds imaginaire qui permette au marxisme de figurer de manière accessible aux sens son Idée émancipatrice, qui lui permette aussi de comprendre l'imaginaire social et d'en hériter, donc de rester en prise sur un vécu irrationnel ; *il s'agit plus fondamentalement de l'idée que l'imagination, en tant, d'ailleurs, qu'elle est ce vécu, constitue la temporalité propre de l'histoire inachevée, toujours agie et pensée par ses acteurs dans un présent lourd de passé et gros de futur*. La démarche dialectique du *Principe Espérance*, ce système ouvert sur la pratique, peut être légitimement conçue comme l'articulation méthodique de l'imagination et de l'histoire aux différents niveaux de leur rencontre, en particulier la *constitution* (*Beschaffenheit*) de la conscience historique, la « conscience anticipante ». Quant au dernier chapitre, il rappelle la lettre de Marx à Ruge de septembre 43, plusieurs fois citée aux étapes essentielles de l'œuvre et désignant donc un enjeu central : les rapports entre le « rêve d'une chose » et la Chose même, médiés par l'« imagination objective ». Développée par Bloch sur le mode d'une phénoménologie, cette médiation pose une question liminaire qui engage sans nul doute, s'il y va de l'histoire vécue et pratiquée, la spécificité du marxisme face à Hegel : qu'en est-il de l'imagination chez Hegel ?

IMAGINATION ET CONCEPT DANS LA DIALECTIQUE DE L'HISTOIRE

Au vrai, les catégories de *Bildung* et *Einbildung* suggèrent d'emblée qu'une problématique de l'imagination comme temps de l'histoire, requise par la dualité irréductible du concept et du vécu, y sera sans cesse « doublée » par le point de vue de l'histoire philosophique posant comme principe herméneutique la réalisation du concept, donc la recherche de ses formes *médiées*, *les degrés dans la conscience de la liberté* et non l'expérience, irréductible jusqu'à nouvel ordre, de l'irrédconciliation de la nature et de la liberté. Soit, si l'on veut, la

2. Hegel, *Conférences sur la philosophie de l'histoire*, Introduction.

différence bien connue entre l'aliénation positive de Hegel et l'aliénation négative de Marx. Pour le philosophe qui se sait en possession de l'achèvement, tout est simple moment du devenir total, tandis que pour Marx nous nous trouvons au cœur d'une tâche³. Le sens, la vérité des expériences de la conscience qui s'extériorise (*Entäußerung*) est à chaque instant la pénétration de l'esprit dans le monde, en sorte que chez Hegel l'aliénation est *inspiration* et qu'on ne trouve au fond la trace d'une problématique de l'imagination que sous la forme du schéma mystique, où la *Bildung* est l'image du Christ pénétrant l'âme de l'homme. L'esthétique pourra certes être chargée de significations historiques, mais l'appréhension esthétique du monde ne pourra jamais être qu'une *traduction*, le cas échéant dominante (par rapport aux autres traductions possibles : religieuses ou philosophiques), mais n'ayant jamais son sens en elle-même, n'étant pas ce qui *constitue* en profondeur le rapport de l'homme à son histoire ; elle est toujours seconde par rapport au principe qui constitue l'histoire, et son statut, qui se révèle d'ailleurs lorsqu'elle atteint elle-même le maximum de sa puissance, est celui d'un outil. Le dernier des huit paragraphes consacrés par la *Propédeutique philosophique* à l'imagination déclare clairement que « l'imagination poétique, en tant qu'imagination productrice (*Phantasie*), est *au service* des idées et de la vérité de l'esprit en tant que telle ». On ne saurait certes dire que la philosophie hégélienne ignore l'imagination ; d'une part, l'importance de l'*Esthétique* suffit à le montrer et, d'autre part, Hegel loue assez la conception kantienne de l'imagination⁴ : « Cette liaison (entre l'entendement et la sensibilité) est l'une des plus belles pages de la philosophie kantienne . . . » ; mais il reproche en même temps à Kant de n'avoir pas vu que, ce faisant, il saisissait l'*unité* de l'entendement et de l'*intuition*. Hegel barre donc d'emblée la spécificité d'une troisième dimension et du même coup le fait qu'elle soit le mode selon lequel est vécue une coupure, une irréconciliation, une situation d'altérité, d'aliénation. Dans une conversation avec Adorno⁵, Bloch explique

3. J.Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éd. du Seuil, 1972, p. 28 sq.

4. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, éd. Glockner, t. 19, p. 570.

5. In *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, 1975, p. 69.

ce rôle secondaire de l'imagination par la présence dans la philosophie hégélienne de cette *tendance objective* qu'est le devenir-monde de l'Esprit. L'œuvre de l'imagination, ou les œuvres d'imagination, sont toujours chez Hegel une figure de l'unité de l'esprit. Toute *Vorstellung* (et l'imagination est réduite à la *Vorstellung*, cf. *Philosophische Propädeutik* 35, 204, 205) est présentation déficiente de l'absolu. Or, Bloch et Adorno expriment en même temps la crainte que la tendance objective, prise cette fois au sens des conditions économiques et sociales, ne produise dans le marxisme la même dévaluation de l'utopie au profit de la « science », c'est-à-dire, puisqu'il s'agit alors du marxisme vulgaire, l'idée que l'histoire est un processus objectif que la connaissance a pour tâche d'observer de son mieux et d'accompagner vers son dénouement inéluctable. On connaît l'échec coûteux de cette conception kautskyenne. Il s'agit donc de déterminer dans quelle mesure l'imagination intervient de façon décisive dans une conception de la pratique historique comme tâche inachevée, dans quelle mesure la tendance objective, sans doute déterminante en dernière instance, se médie en praxis au moyen d'une « imagination objective » répondant à cet impératif de la lettre à Ruge parfaitement transposable au « Marx de la maturité » : il faut « développer pour le monde, à partir de ses propres principes, des principes nouveaux ».

L'IMAGINATION POLITIQUE REQUIERT UN « RETOUR À KANT ». UN EXEMPLE SYMPTOMATIQUE : L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Il est symptomatique que confrontés à l'impuissance stratégique des partis marxistes, les courants qui naissent dans les années vingt cherchent tous leur salut historique et un renouvellement de la dialectique marxiste dans une remontée au-delà de Hegel. Raviver l'intention émancipatrice en se servant de la critique kantienne de la Raison pratique fut, comme nous avons tenté de le montrer dans *Marxisme et théorie critique*, l'un des motifs majeurs de cette manœuvre stratégique dans la Théorie critique de l'Institut de Recherches sociales de Francfort⁶. Mais, plus ou moins directement, l'imagination et

6. P.L. Assoun, G. Raulot : *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1978.

la dimension esthétique se sont rapidement dessinées comme le lieu présent d'un marxisme réactualisant la contradiction entre l'être et l'utopie d'un devoir être. Sous la direction de Hans Cornelius, Horkheimer consacre son doctorat à « l'antinomie de la faculté de juger téléologique » (1922) ; en 1925, il écrit sa grande thèse sur « la critique kantienne du jugement comme trait d'union entre la raison pure et la raison pratique ». L'intérêt qui domine ces travaux est fondamentalement politique, et même si exclusivement politique qu'il atténue manifestement chez Horkheimer la conscience du blocage des rapports théorie-pratique et se concentre, non sur le jugement esthétique, mais sur le jugement téléologique. Contre Hegel, Horkheimer souligne le dualisme entre la connaissance et la volonté, mais il utilise la critique hégélienne de Kant pour contester le caractère insurmontable de ce dualisme. Le dépasser est une tâche historique. Le pas vers l'esthétique est indirectement franchi une dizaine d'années plus tard, dans « Égoïsme et mouvement vers la liberté » (*Egoismus und Freiheitsbewegung*, 1936), qui reprend la critique du dualisme kantien par celle du divorce entre la sensibilité et la moralité — donc sous une forme proche de la démarche qui portera Marcuse vers « le domaine de l'esthétique » dans *Éros et civilisation*, c'est-à-dire vers la critique kantienne du jugement esthétique et l'usage critique qu'a tenté d'en faire Schiller en politique. Marcuse aborde en effet le problème dès 1938, dans un essai « Sur l'hédonisme » publié par la *Zeitschrift für Sozialforschung* : « la réalité du bonheur, y écrit-il, est la réalité de la liberté conçue comme auto-détermination de l'humanité libérée dans sa lutte contre la nature. » Comme chez Kant le bonheur individuel s'accomplit avec la victoire de la rationalité ; mais, à la différence de Kant, Marcuse, comme Horkheimer, défend la recherche du plaisir et en particulier l'eudémonisme comme un moment de la totalité humaine libérée (la Raison étant l'autre moment), ou du moins comme contenant un moment de vérité tendant vers cet accomplissement. Les grandes lignes de la pensée marcusienne sont d'ores et déjà tracées.

De sa période heideggerienne Marcuse a retenu le rôle central de l'imagination chez Kant, souligné par Heidegger

dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Son essai de 1930, « Marxisme transcendantal », voit dans le temps des schèmes et dans l'imagination la véritable forme de la temporalité historique. La puissance historique médiatrice de l'émancipation visée par la Raison pratique est donc l'imagination qui établit un pont entre le sensible et l'intelligible, la densité concrète des individualités et l'universalité utopique des fins. Cette remarque, bien qu'elle ne soit nullement le thème central de l'essai, a une signification décisive pour la pensée de Marcuse et pour l'indice esthétique qui vient marquer la remontée à Kant de la Théorie critique. Elle signale en effet un glissement du statut de l'Idée de la raison idéaliste, à laquelle on recourait pour réactiver l'émancipation : ce n'est plus l'idée de la Raison pure pratique mais l'Idée de l'esthétique qui constitue dès lors la référence de la Théorie critique, c'est-à-dire la volonté de médiation que figure l'accomplissement esthétique de l'anticipation dans une forme sensible⁷.

SCHILLER OU L'ESTHÉTIQUE KANTIENNE EN POLITIQUE

C'est en tout cas ainsi qu'*Éros et civilisation* concevra le rôle de l'imagination kantienne, comme faculté unifiante dans la connaissance et dans l'esthétique⁸ :

« Dans la philosophie de Kant, l'antagonisme fondamental entre le sujet et l'objet se reflète dans la dichotomie entre les facultés mentales : sensibilité et entendement ; désir et connaissance ; raison pratique et raison théorique . . . Une troisième faculté doit médiatiser les rapports entre la raison théorique et la raison pratique — une faculté qui offre un moyen terme entre le domaine de la nature et celui de la liberté et relie les facultés inférieures et supérieures . . . »

Il reste que l'harmonie des facultés établie par le jugement esthétique demeure subjective. Pour envisager une réconciliation objective il faut donc se tourner, comme le faisait Horkheimer, vers le jugement *téléologique*. Toutefois, note Marcuse, l'influence de la *Critique du jugement* dépassa d'emblée ce départ entre le sujet et l'objet, et c'est moins de cette

7. « Marxisme transcendantal », in *Philosophie et révolution*, Paris, Gonthier/Médiations, 1969, p. 5-17 et p. 24.

8. *Éros et civilisation*, Paris. Éd. de Minuit, 1968, p. 153 sq.

propédeutique théologique que voulait être la téléologie que de l'esthétique kantienne que l'idéalisme allemand tenta de tirer des conséquences politiques pour l'intervention historique de l'homme. Schiller, dans sa 8^e *Lettre sur l'éducation esthétique*, conteste qu'une civilisation de la Raison, exclusive à l'égard des penchants, puisse réconcilier l'homme avec lui-même et avec son monde. Comment atteindre à l'harmonie que le jugement téléologique montre dans la nature si nous n'accomplissons pas en nous notre propre réconciliation entre notre entendement, qui connaît les lois de la nature, et nos penchants naturels ? La réunion des fins humaines et des fins naturelles semble à Schiller inconcevable si la raison ne se réconcilie pas d'abord avec les sentiments. En ce sens la philosophie de l'histoire se déplace de la Raison pratique à l'esthétique, du concept éthique de liberté au libre jeu des facultés mentales dans la jouissance esthétique, qui est, à tout le moins, symbole sensible de la liberté morale^{8b}. Les créations de l'histoire humaine seront conçues comme des objets esthétiques — d'où la définition de l'État comme « la plus belle des œuvres d'art ». Or, du même coup, l'esthétique vise à la production d'objets harmonieusement insérés dans l'ordre naturel. Plus que jamais l'acteur de l'histoire, dont le statut s'assimile à l'artiste, devra créer « comme la nature » ; mais sa tâche se complique, comparée à celle de l'artiste, puisqu'il ne s'agit plus seulement pour lui de produire des objets qui « semblent » naturels :

« Dans le cas de l'État l'artiste politicien doit aborder sa matière avec un tout autre regard que celui de l'artiste créant une œuvre d'art : non seulement subjectivement et en cherchant à produire un effet trompeur pour les sens mais objectivement et en visant l'intériorité de son être, il doit en préserver la particularité et la personnalité » (4^e Lettre).

Une des conséquences de cette esthétique est la volonté constante de marquer l'*objectivité* des moments de réconciliation qu'elle construit, en particulier dans le cas de la *grâce*. Avec la grâce et la belle âme, Schiller vise une réalisation objective de la beauté. Il joue, dans ce but, sur l'expression « *Freiheit in der Erscheinung* » qui lui permet de pousser la belle apparence

8b. Ernst Cassirer : *Freiheit und Form*, 1916, p. 443 sq.

vers une existence réelle *et connaissable* de l'objet beau, c'est-à-dire de dépasser l'esthétique subjective dans une esthétique objective. Il est en effet clair, d'un point de vue kantien, que pour fonder la réconciliation réelle des deux critiques et la réunion harmonieuse de la nature et de la liberté, il fallait surpasser la construction en parallèle des deux téléologies de la *Critique du Jugement*, aller plus loin que la téléologie d'une réconciliation *future* de la nature et de la Raison morale, en recourant non seulement à l'analogie de cette réconciliation dans l'art mais en faisant de la téléologie subjective *le moyen par lequel* s'accomplit la téléologie objective. Le traité *Sur la grâce et la dignité* distingue, sur la base de l'opposition kantienne entre le beau naturel et le beau artistique, la beauté architectonique et la beauté gracieuse. La beauté architectonique est une création naturelle et existe partout où la nécessité naturelle nous apparaît bien proportionnée ; par exemple dans le physique d'un être humain. La beauté gracieuse lui est incomparablement supérieure. Elle peut d'ailleurs être l'apanage d'un être humain dénué de beauté naturelle. Ce n'en est pas moins une réalité objective ; il n'est pas seulement le symbole de la liberté mais son incarnation sensible, l'immanence du suprasensible dans le sensible. En elle la nature exécute les mouvements de l'esprit tout en gardant l'apparence d'être libre, ce qui ne pourrait être le cas si la nature morale exerçait une contrainte sur la vie sensible. Mais du même coup la beauté gracieuse ne relève pas d'un acte volontaire : elle est un mouvement involontaire qui surgit de la nature comme son libre effet. Elle ne se laisse d'ailleurs saisir que comme l'émergence de cet effet, l'apparition spontanée de son mouvement. Il s'agit d'une tentative pour échapper à la problématique de l'imagination — représentation. La beauté morale est une forme dont la figuration ne se produit que par le mouvement. Cette notion de mobilité est ici l'élément essentiel. La réconciliation de la nature et de la liberté s'accomplit dans un mouvement qui est la traduction sensible, objective, du libre jeu de nos facultés dans la jouissance esthétique, de l'accord harmonieux de l'entendement et de l'imagination. Or, selon Kant, le jugement esthétique est l'appréhension d'un objet selon sa forme, non rattachée à un concept en vue d'une connaissance déterminée, et cette

appréhension, ajoute-t-il, « ne peut jamais s'effectuer sans que la faculté de juger réfléchissante, même inintentionnellement, ne la compare, à tout le moins, avec sa faculté de rapporter des intuitions à des concepts » (*Critique du jugement*, trad. fr., p. 30). Ainsi naît, « inintentionnellement », l'accord de l'imagination et de l'entendement. Mais ainsi s'établit aussi une liaison — « à tout le moins » à titre de comparaison — entre la fonction constitutrice de connaissances de l'imagination dans la Critique de la Raison pure et sa fonction esthétique. Le mouvement dont parle Schiller pourrait bien être le temps des schèmes ; *le jeu serait mouvement dans le temps*. Il ne resterait plus qu'un pas à franchir pour que ce temps devienne celui de l'histoire. Au demeurant, plusieurs indices montrent que l'activité politique, telle que conçue par Schiller, relève du mouvement de la grâce : la comparaison avec l'État libéral, où le souverain n'a pas besoin de recourir à la contrainte pour faire régner la liberté mais où il lui suffit de laisser librement agir le mouvement propre du corps social, et, dans la 4^e Lettre, l'idée que « l'artiste en pédagogie et en politique » se meut sur le terrain d'une beauté objective qu'on ne saurait concevoir comme le résultat d'un art mécanique, d'une technique, donc de la seule connaissance (toujours insuffisante) des lois naturelles : ce que Kant appelle « Staatsklugheit ». Le statut de son activité politique est absolument comparable à celui de la grâce, à la fois objective et supérieure aux produits de la nature.

RÉGRESSION À LA BELLE ÂME

La grâce trouvant son accomplissement dans la belle âme, *l'histoire serait-elle donc l'œuvre de la belle âme* ? La critique hégélienne bien connue de la belle âme devrait permettre d'évaluer la signification historique de cette tentative de synthèse de l'objectif et du subjectif dans le mouvement. Pour Hegel, la belle âme est encore à mille lieues de l'« art authentique » qui accède au « cercle commun à la religion et à la philosophie » (*Esthétique*, Éd. Glockner, t. 12, p. 26 sq), ce cercle de l'Esprit absolu dans lequel la réconciliation culmine, sur la base du monde moderne et de la liberté qu'il a réalisée en reconnaissant la nature comme sienne. La belle âme n'est

encore que la préfiguration lointaine, subjective, immédiate, de cette identité. Elle est, dit Hegel, beaucoup plus contemplation de soi qu'action déterminée : « Son action est la contemplation de sa propre divinité » (*Phénoménologie*, trad. fr., t. II, p. 187). Le pas qui mène à l'histoire reste encore à franchir, mais il est douteux que Schiller n'en ait pas été conscient. Il suffit pour s'en persuader de prendre au sérieux cette remarque apparemment anodine qui conclut le passage sur la belle âme : « Dans l'ensemble on trouvera plus aisément la grâce parmi le sexe féminin. » Le fait que la belle âme soit féminine indique une nouvelle polarité que nous retrouvons dans la *Phénoménologie* pour désigner une culture bien précise, que Schiller dit lui aussi « féminine » : celle des Grecs, que les *Lettres* n'érigent nullement en modèle absolu, mais évoquent toujours dans une perspective historique, à titre de *contraste* (Lettre 6) proposé par le *passé* et permettant un parallèle entre le dépassement de la sauvagerie naturelle et la tâche que les Lumières doivent encore assumer : dépasser la *barbarie* de la Raison (Lettres 4 et 5). Il existe des parentés incontestables entre la belle âme et la belle individualité grecque ; elle est, en effet, bien plus « *ethos* »⁹ que moralité au sens kantien. Du point de vue hégélien, la belle âme trahit donc les mêmes limites que la *Sittlichkeit* grecque ; dans le chapitre « *Moralität* » de la *Phénoménologie*, elle n'est certes pas la dernière figure ; après elle vient la reconnaissance et le pardon du péché, la dialectique de la belle âme et de l'action convaincue avec son péché nécessaire mais pardonné. L'immédiateté de l'*ethos* chez les Grecs est avec la législation d'une conscience morale formelle dans le même rapport que la spontanéité de la belle âme avec la loi morale qu'elle tient de Kant ; leur rapport est spontané et naturel. C'est en soulignant cette immédiateté qui n'a pas encore connu l'histoire que Hegel définit la *polis* grecque par ces mots très schillériens : « L'esprit grec comme esprit éthique est donc l'œuvre d'art politique. » Si la belle âme schillérienne avait une réalité historique et politique, celle-ci ne pourrait donc se concevoir que sur le modèle de la *polis* grecque. Or la Lettre 6 montre

9. Le terme se trouve chez Schiller, in « *Anmut und Würde* », *Schriften*, Insel-Verlag, p. 183./National-Ausgabe, t. 20, p. 289.

bien que les Grecs ont réalisé une forme de totalité harmonieuse et exemplaire qui ne pouvait survivre aux petites républiques. En opposition à cette harmonie immédiate, l'histoire qui mène à l'époque contemporaine est celle d'un divorce croissant entre le règne de la nécessité, imparfaitement maîtrisé, et l'exigence de liberté. Pour Schiller, comme d'ailleurs pour Hegel, la philosophie kantienne est la philosophie de ce divorce. Or cette dernière a énoncé des lois morales formelles qui sont, parce que supérieures aux circonstances de leur application, les seules certitudes pratiques pouvant guider l'action historique. Elles désignent donc ce qui doit être réconcilié avec le sentiment. L'immédiateté de l'*ethos*, du comportement qui caractérise la belle-âme ne saurait y suffire, car elle n'a d'autre mérite, avoue Schiller — très proche en cela de Hegel — que d'être ce qu'elle est. Il lui faut non seulement se comporter mais agir son harmonie. *Über Anmut und Würde*, loin de négliger le problème, semble remettre en cause dans la section « *Würde* » le précipité de nature et de liberté réalisé par la belle âme. La perspective d'une solution suprême s'annonce toutefois par l'idée que la belle âme demeure dans l'action maîtresse de ses actes et de ses sentiments et fournit un modèle : elle est celle qui « oblige » (*verpflichtet*), tandis que la dignité est le propre de celui qui est contraint (fût-ce par la loi qu'il s'impose à lui-même, ou plutôt que la Raison impose à ses penchants). La dignité désigne donc un rapport de force. Une conjugaison pacifique entre la Raison et les sens, la liberté et la nature passe par l'exemple, voire par l'action de la belle âme devenue consciente que l'accomplissement parfait de son humanité est l'union de la grâce et de la dignité — ce qui se laisse aisément traduire par ces termes : de son immédiateté esthétique et de son action morale, de son être esthétique et de sa pratique morale dont l'espace, chez Kant, est l'histoire. La politique reste donc une œuvre d'art ; elle ne peut être correctement abordée que par la médiation esthétique.

LE SENS DE LA RÉGRESSION : REDÉCOUVRIR L'INACHÈVEMENT DE LA PRATIQUE

Ce qui oppose Schiller à Hegel (qui, d'ailleurs, selon les hégéliens les plus convaincus, en particulier Glockner, a puisé

dans Schiller beaucoup plus qu'il n'apparaît explicitement dans son œuvre¹⁰), c'est moins l'absence d'une perspective historique que l'*indice d'inachèvement* et le caractère problématique qui affectent le débat de Schiller avec la philosophie kantienne. Schiller utilise l'esthétique pour appréhender une tâche encore à accomplir. Pour Hegel, la dialectique de la réconciliation se laisse reconstruire comme tendance objective et la primauté de l'esthétique comme lieu de la médiation, de l'imagination comme puissance médiatrice, cède la place à la détermination diachronique (dans l'ensemble du système) et synchronique (quant à la fonction de la sphère esthétique en chacun de ses moments) du caractère immédiat, donc transitoire du monde de l'esthétique. Schiller demeure — d'un point de vue hégélien — prisonnier d'une philosophie de la coupure entre l'entendement (qui connaît la nécessité) et la Raison (qui réalise la liberté). Mais du même coup l'histoire de Schiller est une histoire inachevée. « Celui qui est encore sur le point d'entreprendre un voyage, écrit Ernst Bloch dans la *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, ne peut encore rien raconter. Mais il doit se faire pourtant une idée plus ou moins précise par laquelle il met en place ce qui l'attend. Cette idée sera le plus souvent trop générale, mais une telle anticipation, avec ce qu'il faut d'imagination, est aussi fréquente qu'utile » (p. 85). Cette anticipation utile, c'est pour lui le rôle de la thèse dans la dialectique hégélienne. C'est donc aussi le rôle des Grecs chez Schiller. Son utilité pour les problèmes à résoudre réside dans le rôle que d'emblée elle reconnaît à l'imagination : cette faculté qui lui procure un ordre d'idée synthétique de la tâche à accomplir médiatise immédiatement ce qui devrait l'être par une odyssée historique. À ce point il est possible de dire que Schiller reste profondément kantien ; il n'a fait que mettre en lumière la signification historique de l'esthétique kantienne et — ce qui est loin d'être négligeable — affirmer du même coup la nécessité historique de se placer dans une perspective surmontant d'emblée les dualismes, c'est-à-dire en dernière analyse sur le terrain de ce nouveau concept d'être que Marcuse s'attachait à lire en 1932 dans sa thèse sur *L'Ontologie hégélienne et les fondements d'une théorie de l'historicité* : le concept ontologi-

10. *Hegel-Studien*, Beiheft 2, Bonn, Bouvier u.Co., 1965, p. 435 sq.

que de vie comme unité originelle de la nature et de l'esprit, de la subjectivité et de l'objectivité et surtout comme mobilité « qui est véritable unité unifiante », proche donc de l'imagination transcendante et fournissant en effet au monde et au sujet un temps commun, une historicité commune que leur dialectique déploie comme histoire. C'est pourquoi la domination de la nature évoquée par la 25^e Lettre se trouve précisée en ces termes :

« Dans le moment même où je cherchais à échapper au monde matériel et à accéder au monde des idées, *le libre cours de mon imagination* m'a d'emblée introduit au cœur de ce dernier. La beauté que nous recherchons se trouve déjà derrière nous et nous l'avons méconnue en passant directement de la vie comme telle à la pure forme ou au pur objet. Un tel bond ne convient pas à la nature humaine et, pour avancer du même pas qu'elle, nous devons retourner au monde des sens. Or, la beauté est en fait l'œuvre de la libre contemplation et, avec elle, nous entrons dans le monde des idées — mais, remarquons-le bien, sans pour autant renoncer au monde sensible, comme c'est le cas dans la connaissance de la vérité . . . La beauté est certes un *objet* pour nous, parce que la réflexion est la condition à laquelle nous éprouvons à sa vue un sentiment ; mais en même temps elle est un *état de notre subjectivité* . . . Elle est certes forme, dans la mesure où nous la contemplons, mais en même temps elle est vie, car nous la sentons. En un mot, elle est tout à la fois *notre état et notre acte*¹¹. »

La perspective est ici la sortie de l'état de nature, donc l'histoire. C'est dans cette perspective que se situe l'état esthétique suscité par le libre jeu de l'imagination (en termes de périodes historiques, ce fut, comme nous l'avons vu, la civilisation de la *polis*). L'état esthétique a donc le sens d'un acte accompli dans l'histoire, par lequel se sont réconciliés le sujet et l'objet et qui, en regard de l'effort infini qu'exige de nous la philosophie kantienne de l'histoire, c'est-à-dire la Raison pratique, a le sens d'un modèle trop hâtivement dépassé par un bond abstrait de la Raison.

L'HISTOIRE MALADE DU CONCEPT

Intervenant au cœur du dualisme historique insurmonté qu'atteste la philosophie kantienne, Schiller fait de l'esthétique

11. C'est nous qui soulignons.

et de l'imagination le guide d'une philosophie de l'histoire inachevée. Cette optique perd toute pertinence chez Hegel : la *Phénoménologie* où, selon Glockner, Hegel appréhende « esthétiquement » le monde pour que l'idée s'y manifeste sous une forme sensible¹², invalide la problématique de l'imagination comme milieu d'une histoire à faire : elle n'est plus, tacitement, que ce qui a médié la conscience qu'ont eue d'elles-mêmes des époques historiques considérées à chaque fois comme des *totalités*. Alors que chez Schiller la totalité est encore à accomplir. On peut admettre que dans la *Phénoménologie* la problématique de l'imagination n'a plus lieu d'être dès le moment de la conscience ; la connaissance du monde historique n'aura pas à vivre l'entre-deux d'une coupure entendement/raison dès lors qu'elle reconstruit depuis le point de vue de la Raison le dépassement d'une civilisation de l'entendement. En même temps, l'adoption du point de vue de la philosophie dans le traitement de la philosophie de l'histoire exclut l'orientation pratique d'une philosophie politique vivant son présent sous l'angle du futur. Lorsqu'il entreprend de répondre à la question « Quelle est la fin ultime du monde ? » Hegel ne se situe ni dans la perspective du souhait, de la piété, ou encore de la Raison morale, qui dit ce que le monde « devrait » être, ni dans la perspective explicative des sciences naturelles :

« (La philosophie) doit accorder qu'elle n'entend rien à ces sciences, elle n'a pas l'entendement qui domine dans ces sciences, elle ne procède pas suivant les catégories de cet entendement mais suivant les catégories de la Raison, tout en connaissant cet entendement, sa valeur et sa place. Il importe aussi dans cette démarche de l'entendement scientifique que l'essentiel soit distingué de ce qu'on dira insignifiant ; ce qui est possible *si on connaît l'essentiel*, qui est, dès lors qu'il s'agit de considérer l'histoire universelle dans sa totalité, la conscience de la liberté¹³ . . . »

Seule l'histoire philosophique est habilitée à parler valablement du sens du monde. L'histoire pragmatique, par conséquent, en dépit de son orientation privilégiée vers les tâches du présent

12. *Hegel-Studien*, op. cit., p. 34 sq, p. 38, p. 440.

13. *Conférences sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1945, p. 57 ; c'est nous qui soulignons.

ne peut rien dire du devoir historique des hommes. L'histoire non philosophique, lorsqu'elle se mêle de parler de l'infini, ne saurait envisager que le mauvais infini, l'infini de l'entendement. Elle ne doit s'appliquer qu'au fini, donc aux expériences passées (dont l'histoire pragmatique tente en particulier de tirer des enseignements pour le présent). Seule l'histoire philosophique embrasse la totalité de l'histoire, passée, présente *et future*. Elle *semble* donc satisfaire aux besoins d'une philosophie pratique ouverte sur le futur. *Mais en fait* elle n'est en mesure de remplir ce rôle qu'une fois atteint le point de vue du savoir absolu, donc lorsqu'elle reconstruit la totalité de l'histoire *passée*. Elle n'est pas l'outil de celui qui agit dans un présent tendu vers un futur, mais le savoir de celui qui considère depuis un futur accompli les époques passées. On citera, tant il est caractéristique, le passage bien connu sur l'Amérique, appelée « le pays de l'avenir », qui s'achève par ces mots :

« Ce qui y est arrivé jusqu'ici n'est que l'écho du vieux monde . . . et comme pays de l'avenir elle ne nous intéresse pas ici ; car sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie, ni à ce qui a été seulement, ni seulement à ce qui devra être, mais à ce qui est et éternellement sera — avec la raison, et avec elle nous avons assez d'ouvrage. Après en avoir fini avec le Nouveau Monde et les rêves qui peuvent s'y rattacher, nous passons donc à l'Ancien Monde, c'est-à-dire au théâtre de l'histoire universelle¹⁴ . . . »

L'Ancien Monde permet une reconstruction totale par laquelle s'accomplit le programme de la *Philosophie* : la Raison dans l'Histoire. Or, Hegel l'a dit, la Philosophie, l'histoire vue par la Raison, intervient toujours trop tard. Et, *chez Hegel lui-même*, c'est finalement dans l'histoire non philosophique que nous trouvons les caractéristiques d'une philosophie pratique vivant son présent comme le mouvement d'un passé vers un futur. Elle a en effet pour objet ce qui est passé ; mais Hegel insiste sur le fait que ce passé n'est pas absolument révolu : « Les moments que l'Esprit semble avoir laissés derrière lui, il continue de les posséder dans les profondeurs de son présent¹⁵. » Précision qui recoupe la distinction mention-

14. *Ibid.*, p. 71 sq.

15. *Ibid.*, p. 66.

née précédemment entre l'essentiel et l'inessentiel dans l'histoire et tend donc à souligner que l'objet de l'histoire non philosophique appréhendé sous l'angle du fini et du conditionné, est le même que celui de l'histoire philosophique : donc qu'il s'étend, par ce qui en lui est *essentiel*, vers le futur. Pour saisir la rencontre du présent avec le passé qui vit encore en lui et la valeur future qu'il possède, Marx et, après lui, Bloch recourent à la *Phantasie*, l'imagination. Cette *Phantasie*, ce sont les idéologies historiques de Hegel vécues par leurs acteurs comme *production d'une représentation de leur présent*.

L'IMAGINATION, STRUCTURE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE

C'est d'abord sous cet aspect de production d'une représentation que nous tenterons de saisir la fonction de l'imagination dans *Le Principe Espérance*, et plus particulièrement dans le chapitre 20, premier moment synthétique de rencontre entre la conscience anticipante et le monde, où Bloch se réfère symptomatiquement au *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, œuvre d'histoire par excellence non philosophique, qui se meut — ainsi que l'a remarquablement montré P.L. Assoun dans *Marx et la répétition historique* — dans la sphère de l'imaginaire idéologique¹⁶. On envisagera ensuite dans toute son ampleur la redéfinition blochienne de la pratique à partir de la conception du rapport théorie/pratique comme imagination objective inaugurant une dialectique du sujet et de l'objet qui transforme le parallélisme kantien du jugement esthétique subjectif et du jugement téléologique objectif en production de figures historiques à la fois objectives et symboliques puisque représentant une structuration transitoire d'une fin du monde non encore accomplie et visant l'« humanisation de la nature et la naturalisation de l'homme », soit l'harmonie de la nature et de la liberté.

Les œuvres d'art, les grandes réalisations esthétiques sont pour Bloch autant de « pré-apparitions » (*Vor-Schein*) de cet état final. Mais au-delà de cette conception restreinte de l'esthétique comme philosophie de l'art se développe dans son

16. Paris, P.U.F., 1978.

œuvre une esthétique pratique, une pratique esthétique qu'il nomme « imagination politique ». Dans cette expression, il ne s'agit pas d'apporter de l'extérieur à la politique « un peu d'imagination » ; la politique, comme action historique médiatrice, représente bien plutôt le mouvement médiateur de l'imagination que Kant avait révélé dans la connaissance et dans le jugement esthétique et que Schiller avait tenté d'appliquer à « l'œuvre d'art politique ». Le chapitre 20 du *Principe Espérance* est une confrontation brutale, encore sur le mode de l'immédiateté entre la conscience anticipatrice et le monde. Il reprend le thème de l'instant obscur et représente donc, à la fin du premier moment de la phénoménologie blochienne de l'utopie, un paradoxal retour à l'en-soi (cf. p. 350, « *erlebtes An-sich* »). Mais la conscience anticipatrice a accédé à la *conscience de soi* qui — comme on le sait — se caractérise chez Hegel par la distinction entre le sujet et l'objet (l'objet est traité ici aux chapitres 1 à 19) *et* par la connaissance de l'unité sujet-objet, puisque la vie est une vie dans le monde, dit Hegel, que ce monde existe « pour l'homme » — puisque l'anticipation, dit Bloch, trouve son corrélat dans le monde. Le chapitre 20 présente donc un premier moment d'unité et de synthèse ; aussi s'intitule-t-il « constitution » anticipatrice, et non plus conscience. C'est à la fois le signe de l'unité sujet-objet, mais aussi une démarcation par rapport à la conscience de soi de Hegel. Nous avons ici affaire, dans ce moment de synthèse, à une *structure* de connaissance et non plus à l'odyssée de la conscience. Perspective apparemment plus kantienne qu'hégélienne, encore que la *constitution* de connaissances n'exclut pas ici la tension régulative vers les fins, puisque le rapport à l'objet ne s'avère possible que par l'efficace d'une futurité agissant au sein du présent. Ce qui devient constitutif des connaissances est donc bien *l'imagination*, mais l'imagination de l'esthétique ! Le paragraphe intitulé « La source et l'embouchure : l'étonnement » évoque le mot d'Aristote, que Marx lui aussi se plaît à citer, selon lequel l'étonnement est la source de la philosophie. Cette référence implicite cache une véritable campagne philosophique contre l'anamnèse, menée au demeurant par l'œuvre tout entière, tant contre Platon que contre Hegel. Bloch joue Aristote contre la conception de la science philosophique comme réminiscence

des Idées contemplées dans une vie antérieure. Pourtant la connaissance n'en est pas moins en rapport avec l'un et le vrai (cf. p. 348), mais sur ce mode directement opposé à la réminiscence qu'est l'anticipation. Elle est à chaque instant « arrêt anticipé » (p. 348), donc anticipation de l'arrêt de l'histoire dans la parfaite identité d'une Idée une et même, mais aussi arrêt prématuré. Car elle n'est jamais plus qu'un *symbole*, et très exactement au sens où Kant dit du Beau qu'il est le symbole de l'Idée inaccessible à la Raison critiquée. Dans l'étonnement utopique un sens frappe en certains instants privilégiés notre présent. Comme l'oeuvre tout entière, le chapitre lui-même se décompose en trois moments qui, au terme de leur développement, retombent à chaque fois dans l'obscurité de l'instant vécu. Le premier moment du chapitre, regroupant les trois premiers paragraphes, déploie l'espace de la question — « l'espace qui permet la progression » (paragraphe 2). Le second moment, qui s'ouvre par le paragraphe « Encore une fois l'obscurité de l'instant vécu », introduit la dimension de l'histoire là où il n'y avait encore que l'espace d'une progression. À la fin de ce paragraphe se trouve la première référence explicite du chapitre au marxisme. Il n'est certes pas indifférent que ce soit *le 18 Brumaire* qui soit en l'occurrence cité.

LA MALADIE DE L'HISTOIRE : L'ÉCONOMITE

Si, comme le suggère la préface écrite par Engels en 1885, l'analyse économique aura à fonder en dernière instance les luttes sociales décrites par Marx, elle intervient — comme la philosophie de Hegel — trop tard pour saisir ce que Bloch nomme ici le « *carpe diem* révolutionnaire ». Nul doute que les catégories superstructurelles qu'il faut dès lors mettre en oeuvre n'aient en vérité qu'un statut symbolique tant qu'elles ne sont pas économiquement fondées ; il ne s'agit d'ailleurs nullement de renoncer à l'analyse scientifique de la situation (Bloch, p. 354). Mais à côté — et, dans l'ordre du vécu, *avant* — des idées claires et distinctes des causalités économiques, l'expérience des acteurs réels se meut dans une sphère d'idées confuses qui méritent aux yeux de Bloch le traitement esthétique que Baumgarten a fait subir au XVIII^e siècle aux

idées confuses de Leibniz. Plus : seul ce traitement permet, dans le présent révolutionnaire, d'échapper à la domination économique qui est le propre du monde de production capitaliste. C'est ce qui nous est dit ici (p. 354) avec le rééquilibrage du rapport producteur/produit, lequel redonne au producteur — à la conscience engagée dans le processus révolutionnaire, le poids non contemplatif, anticipateur, sans lequel il est impossible de « saisir et comprendre les forces propulsives actuelles de l'histoire » (*ibidem*). On peut ainsi retrouver avec Marx, et contre Hegel, le moment producteur qui s'efface, sinon dans le produit — selon le mot de Schelling. C'est ce moment de production tel qu'il est vécu par ses acteurs que recouvre dans le 18 *Brumaire* de Marx le concept de *Phantasie*. Marx lui-même y est en vérité impliqué : n'utilise-t-il pas pour appréhender un présent « original », encore en train de s'accomplir, des catégories esthétiques : les catégories hégéliennes du tragique et du comique ? Le prolétariat, qui représente le futur et la solution de la contradiction historique, se définit quant à lui comme moment épique ; or, l'*epos* clôt ainsi la trilogie marxienne alors qu'il ouvre seulement la trilogie hégélienne¹⁷. Ce renversement opéré sur les catégories esthétiques est l'indice que l'enjeu est la dialectique matérialiste de l'histoire : c'est elle que doivent saisir en dernière analyse des moyens de « conceptualisation » nécessairement métaphoriques. En situation critique de choix révolutionnaire les agents de l'histoire amènent Marx à concevoir du même coup la conceptualisation idéologique comme processus dynamique inséré dans les luttes historiques¹⁸. Cet imaginaire idéologique est le « trait d'union » entre le passé, le présent et l'avenir dont parle la lettre à Ruge de septembre 1843 ; à *travers lui*, donc aussi *par lui*, s'accomplit, comme l'ajoute la lettre, « la réalisation des idées du passé ». En effet,

« les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé . . . même quand ils semblent occupés à créer quelque chose de tout à fait nouveau. »

17. *Ibid.*, p. 105 sq.

18. *Ibid.*, p. 111 sq.

L'IMAGINATION : PRODUCTRICE ET REPRODUCTRICE TOUT À LA FOIS !

« *Das Neue ist niemals so ganz neu* » dit quelque part Ernst Bloch. L'homme vit l'héritage, et l'héritage dialectique nourrit l'anticipation. Héritage (dans le texte de Marx « tradition ») et anticipation sont deux fonctions qui recouvrent les trois volets de l'imagination : reproduction, association et production. Le terme « arbitraire » semble du reste renvoyer au passage du *Système de la philosophie* dans lequel Hegel traite de la reproduction¹⁹. Opposant la reproduction des images du passé dans l'imagination au souvenir, il souligne qu'elle se produit « *mit Willkür* », arbitrairement. L'association des images entre elles leur confère une généralité, et l'intelligence en liant *librement* les images et en les subsumant au contenu qui est le sien, accède ensuite à l'imagination *productrice*. Ces trois stades de l'imagination représentent chez Hegel trois étapes progressives de la *liberté*. Le passage de Marx est donc implicitement le contre-pied de cette élévation à la production libre de l'imagination : l'idée (étonnante si l'on songe aux connotations politiques du traditionalisme) de *tradition*, la métaphore du « poids sur le cerveau des vivants » (idée de contrainte) et le terme de « cerveau » lui-même annulent l'opposition entre imagination reproductrice et souvenir et le mouvement idéaliste de l'*intelligence*²⁰. L'imagination qui médie dans la conscience des acteurs le présent historique et la production du nouveau est donc fondamentalement déterminée et le poids du passé est le prisme qui réfracte, pour chaque classe, les déterminations socio-économiques présentes de sa lutte.

IMAGINATION DES PRODUCTEURS

Pour *chaque* classe ? La question se pose en effet, comme le souligne Assoun, de savoir si la théorie de l'imaginaire social n'est au fond qu'une mise en garde contre la fausse conscience bourgeoise, génératrice d'une histoire qui, en fait, ne produit

19. Comme le montre Assoun, la problématique marxienne est en effet celle de la duplication historique.

Hegel, *System der Philosophie*, éd. Glockner, t. 10, p. 337-sq.

20. Assoun, *op. cit.*, p. 122.

plus rien²¹. S'il est dit que « la révolution sociale . . . ne peut pas commencer avec elle-même avant d'avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé », il n'est pas dit que le passé doive être liquidé non dialectiquement. Il nous semble qu'est plutôt exigée en l'occurrence la mise en place d'une critique de l'idéologie conçue comme *héritage dialectique*, dénonçant « la toute-puissance mythique de ce qui éternellement se reproduit » (Adorno), refusant la continuité au nom même de la discontinuité dialectique d'une histoire où rien n'est encore joué. D'où cette autre phrase : « les révolutions prolétariennes se critiquent elles-mêmes constamment, interrompent à chaque instant leur propre cours, *reviennent sur ce qui semble déjà accompli pour le recommencer à nouveau*. » Et pour marquer que le prolétariat lui-même n'échappe pas à l'imaginaire idéologique, Marx parle à son sujet de « poésie du futur ». Certes, au sens hégélien, la poésie est ce qui, dans l'esthétique, est le plus proche du concept. Elle désigne ici chez Marx la tension vers le futur, la fonction d'anticipation qui supprime dialectiquement la « poésie du passé ».

CE QU'EST L'IMAGINATION POLITIQUE : LA PRODUCTION DE L'HISTOIRE PAR L'UTOPIE CONCRÈTE (ERNST BLOCH)

L'instant présent de la politique est donc de l'ordre du phénomène esthétique. C'est que fondamentalement, selon cette intuition précoce rapportée par Bloch dans les *Traces*, « la chose en soi est l'imagination objective » : l'inconnaissable est la totalité d'un monde encore en procès, dont la réalisation est scandée, au rythme de la dialectique du sujet et de l'objet, par les figures que l'homme produit non seulement au moyen de la nature, mais avec la nature. Car les formations imposées dans la nature par le travail humain sont nécessairement l'exploitation de « dispositions naturelles », de possibles (*objekthaft Möglichen*) par lesquels la nature traduit son inachèvement et sa tension vers un achèvement. Très tôt, dans *Esprit de l'Utopie*, Bloch insiste sur « la production de l'ornement ». La théorie de l'ornement, élaborée à partir de 1916, rompt avec toute positivité figée du monde objectif pour voir en lui une configuration sémiotique à déchiffrer, dont le sens n'est « pas

21. *Ibid.*, p. 161 sq.

encore » définitivement établi. C'est par cette théorie que s'ouvre *Esprit de l'Utopie*. Elle constitue le prélude de l'utopie concrète, qui étend les catégories esthétiques à la nature et à l'histoire. L'histoire, conçue selon l'utopie concrète, est une production expérimentale d'images²². Aussi le concept central de la phénoménologie blochienne est-il celui de *Gestalt*, plus précisément de *Auszugsgestalt*, figure en procès :

« Toutes les figures ne sont rien d'autre que des figures d'une tension, les figures d'une tendance, leur nature est modifiable, susceptible d'être brisée, et cela en raison du caractère expérimental encore nullement arrêté que revêt le monde objectif en tant que processus . . . Le monde se présente donc, si l'on considère ses *propres modèles*, comme une succession d'allégories et de symboles réels qui ne cessent d'émerger et d'être dialectisés²³. »

C'est *Héritage de ce temps* qui inaugura l'utilisation de catégories esthétiques dans le domaine de la nature, dans le but de déchiffrer les formes naturelles à la fois comme *résultat* et comme précipité *instable* d'une perfection à venir²⁴. L'esthétique concerne dès lors les « symboles naturels objectifs » (*Principe Espérance*, p. 275). La nature est animée d'une dialectique au sein de laquelle émergent les esquisses d'une totale transparence à soi. Saisies par l'esthétique « objective-réelle » (pour reprendre le qualificatif qui désigne, comme moment similaire, le niveau dialectique du possible dans *Le Principe Espérance*), ces figures sont autant d'étapes de la rencontre historique de l'imagination de l'homme et des possibles inhérents à la nature. Cette rencontre « sur le front de l'histoire » — dans l'instant où le présent se stabilise provisoirement — désigne le moment de la médiation, le lieu où l'homme intervient sur la nature et la conscience qu'il peut avoir de cette intervention. Seules les catégories esthétiques sont en mesure de rendre compte de cette conscience absolu-

22. H.H. Holz a souligné que la philosophie de Bloch n'était pas une philosophie du concept mais une philosophie de la métaphore et de la parabole ; *Logos spermatikos*, Luchterhand, 1975, p. 4.

23. *Tübingen Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe*, t. 13, p. 331 et 343.

24. *Héritage de ce temps*, op. cit., p. 272.

ment contemporaine de la production du sens dans le rapport théorie-pratique²⁵.

Université
de Paris-Sorbonne

* *
*

Ce texte, publié ici dans sa version intégrale, a été utilisé sous une forme abrégée pour une communication présentée au colloque de Cerisy 1978 sur « Lieux et figures de l'imaginaire », sous le titre « L'imagination, temps de l'histoire ».

25. Raulet, « De la sécularisation à l'herméneutique objective-réelle » (1976 ; à paraître in *Études philosophiques*) et « Der dritte Hiob — Zu Ernst Blochs dialektisch-materialistischer Hermeneutik », in *Materialien zum Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1978.