Mosaïque
ISSN : 2105-1100
Publisher : Université de Lille

25 | 2026
Histoire et perspectives de la théorie critique / L'attractivité des territoires en France de l'Antiquité à nos jours : causes, pratiques, enjeux

---

Ernst Bloch lecteur de Spinoza

Ernst Bloch reader of Spinoza

Pierre-François Moreau

---

https://www.peren-revues.fr/mosaique/3130

DOI : 10.54563/mosaique.3130

Electronic reference
Pierre-François Moreau, « Ernst Bloch lecteur de Spinoza », *Mosaïque* [Online], 25 | 2026, Online since 07 septembre 2026, connection on 08 octobre 2026.
URL : https://www.peren-revues.fr/mosaique/3130

Copyright
CC-BY

Ernst Bloch lecteur de Spinoza

Ernst Bloch reader of Spinoza

Pierre-François Moreau

OUTLINE

Ernst Bloch lecteur de Spinoza
Le spinozisme éclaté
Le cours de 1955-56
Les derniers grands ouvrages

TEXT

Ernst Bloch lecteur de Spinoza

1 On est souvent frappé, à la lecture d'Ernst Bloch[1], par son goût pour les énumérations : listes d'auteurs, de courants d'idées ou de mouvements sociaux, de filiations intellectuelles, qu'il fait surgir pour situer un texte ou un événement. À vrai dire, on est, parfois, surpris surtout par leur caractère baroque. Là où d'autres juxtaposent dans leurs références des auteurs proches (Descartes et Leibniz, Kant et Hegel) ou s'escriment à établir rigoureusement des sources plus lointaines ou à situer des différences significatives (Descartes et Augustin, Hume et Kant), Bloch semble parfois jeter à la volée à son lecteur des suites de noms propres, sans références textuelles, moins comme des données historiographiques que comme les signaux d'une cartographie imaginaire. Par exemple, son livre sur Thomas Münzer (Bloch, 1921 [GA 2]), ne se contente pas de raconter la vie et d'analyser les écrits de celui-ci : il convoque des séries d'hétérodoxes – l'héritage des mystiques, des religiosités marginales et des révoltes populaires, la lecture de Joachim de Fiore, de Tauler et de la *Théologie allemande*, les liens avec les Taborites ; jusque-là, ce n'est pas très étonnant, mais il évoque aussi ceux qui viendront après Münzer – les Anabaptistes, les Niveleurs et les Camisard – et encore les aspirations à l'idéal qui aboutissent à la Révolution française (et c'est ce qui permet de « sauver » Rousseau et Kant, malgré la désespérante platitude repro-

chée à l'*Aufklärung*). Il y a chez Bloch, qui ne se veut pas et n'est pas un érudit, une politique de la citation : comme pour faire apparaître d'autres continuités, d'autres chaînes de référence que celles des classifications de l'idéologie dominante. C'est pourquoi, si certains rapprochements sont chez lui constants, on découvre de temps en temps des interférences inattendues ou des justifications singulières, fondées sur des aspects secondaires ou marginaux d'un auteur – mais justement la connexion sert alors à mettre en valeur les potentialités de ces aspects jusque-là négligés. Spinoza est l'un des auteurs que Bloch cite avec constance d'un bout à l'autre de son œuvre – et le plus souvent « en passant » (sauf dans deux ou trois cas), ce qui est d'ailleurs un de ses types de relations aux auteurs du passé : soit il leur consacre un ouvrage entier (c'est le cas pour Münzer, Thomasius [Bloch, 1977 [GA 6]] ou Hegel [Bloch, 1949 [GA 8]]) ou un chapitre entier, soit il les insère dans des listes destinées à situer un héritage, en général hérétique, et les co-occurrences sont alors parfois surprenantes, mais justement éclairantes par les bifurcations qu'elles suggèrent. C'est parfois simplement un nom propre, mais d'autres fois aussi une formule latine bien frappée (et il y en a quelques-unes chez Spinoza : *deus sive natura*, *natura naturans*, *verum index sui*, *sub specie aeternitatis*). Dans ce dernier cas, il s'agit de tirer de citations communes des conséquences inaccoutumées. En réalité la citation brève fait appel à la mémoire du lecteur – à ce qu'il sait déjà de l'auteur, ou croit savoir, ou à ce que la formule léguée par la tradition scolaire peut évoquer en lui sous le choc d'une proximité nouvelle. Plus qu'à une validation philologique, le jeu des références s'apparente à une machine de guerre. C'est particulièrement flagrant dans le cas de Spinoza : des formulations et des rapprochements qui peuvent paraître parfois approximatifs – mais en même temps comme des éclairs de transversalité. En fait Bloch procède, face à l'auteur de l'*Éthique*, à trois types d'approches : les citations à l'emporte-pièce, qui dessinent une figure fragmentée, éclatée ; les quatre leçons du cours continu de 1955-6, publiées tardivement ; et un usage plus systématique, mieux informé mais toujours offensif, dans les ouvrages de sa dernière période, notamment dans l'avant-dernier, *L'Athéisme dans le christianisme* (Bloch, 1968 [GA 14] : 198), en 1968 et dans le dernier, paru deux ans avant la mort de Bloch : *Experimentum mundi* (Bloch, 1975). On est cette fois face à des lectures plus suivies, quelquefois déroutantes, mais toujours orientées vers ce

que Bloch cherche : non pas la fidélité philologique, mais les points de tension où se dégagent des possibles.

Le spinozisme éclaté

2 Les citations dispersées, on l'a dit, servent souvent à évoquer un rapprochement, parfois à introduire une distinction à l'intérieur du rapprochement – mais d'autres fois à marquer une démarcation ou à rappeler des luttes qui ne se déroulent pas seulement dans le domaine des idées. Le plus courant des rapprochements est celui qui relie Spinoza à Giordano Bruno et à Goethe – ce n'est pas en soi original, la comparaison a souvent été faite par les historiens et il y a dans les textes de ces trois auteurs de quoi l'effectuer ; mais il est remarquable qu'elle sert à Bloch pour préciser sa propre pensée sur l'immanence, et que, pour y parvenir, il ne fait pas toujours jouer le même rôle à chacun de ses personnages. Une présentation particulièrement claire se trouve dans les cours de Leipzig qui ont été publiés comme « Zwischenwelten », dans une section intitulée « *Natura naturans*, *pantheistischer Materialismus* ». On y lit, à propos de Bruno :

> [...] il indique la manière dont le panthéisme est apparu ici, et comment il a acquis un éclat et une séduction jusque-là inédits – une séduction qui va si loin que lorsque Goethe dit Spinoza, il pense sans aucun doute bien plutôt à Giordano Bruno [2] (Bloch, 1977 [GA 12] : 19).

Goethe en effet, selon cette lecture, ne pense pas la substance *more geometrico*, mais il la voit par les yeux « ivres du monde » (*weltgetrunkenen*, on note la transformation de la formule de Novalis) de Bruno et interprète Spinoza « à travers le feu » de celui-ci. En somme, la similitude entre les trois auteurs est celle de ce panthéisme supposé commun, mais la différence passe entre panthéisme « géométrique » et panthéisme ivre du monde et ici, Spinoza semble se voir attribuer un rôle secondaire, la démarche géométrique restant visiblement en retrait par rapport à l'effectivité du dynamisme brunien. Une image au fond assez traditionnelle du spinozisme, que son modèle mathématique aurait éloigné de la réalité concrète – une limitation que Goethe aurait méconnue en projetant sur l'auteur de l'*Éthique* la vitalité cosmique de Bruno. Mais ce ne sera

pas le dernier mot de Bloch sur cette triade et l'on verra ailleurs Spinoza doté à son tour d'un éclat et d'une vigueur ici réservées au philosophe italien.

3 Une seconde proximité est celle de Spinoza et Hegel : un passage particulièrement révélateur est celui où Bloch prend au sérieux ce que Hegel dit de Spinoza. Il oppose ici deux attitudes : l'attitude éthique où l'esprit demeure en soi-même (Socrate et Kierkegaard, voire Kant « *cum grano salis* ») et l'attitude cosmique où il jaillit hors de soi, donc dans l'objet – et là ce sont les noms de Démocrite et Spinoza qui s'imposent. Ce qui caractérise Hegel, c'est « l'oscillation durable et réfléchie » entre sujet et objet, si essentielle qu'elle donne son titre au livre. Cela implique d'abord l'hommage hégélien rendu à Spinoza dans la formule bien connue, selon laquelle sans spinozisme, il n'y a pas de philosophie : « D'où l'hommage rendu à l'extériorité spinoziste et la victoire de cette extériorité sur la subjectivité kantienne : la substance est la base fondamentale » ; c'est pourquoi « quand on commence à philosopher on ne peut être que spinoziste ; l'âme ne peut que baigner dans cet éther de la substance unique » (Bloch, 1949 [GA 8] : trad. fr. 246). Ce rapport à la substance spinoziste est précisé ailleurs (avec l'idée que Hegel y ajoute le rapport à l'objectivité – donc, implicitement, que celle-ci n'est pas, ou pas au même point, substantielle chez Spinoza) :

> *[…] en tant que la substance de Hegel est tout autant le principe de la nécessité absolue, au sens historiquement donné, surtout par le spinozisme de la substance, elle est assurément aussi objectivité, cohésion fondatrice des objets, et enfin objet suprême lui-même* (Bloch, 1970 : 98).

Dans *Droit naturel et dignité humaine* on trouve réaffirmée cette proximité avec Hegel, et en quels termes :

> Des déductions (*Ableitungen*) à partir de la logique du monde et de son principe suprême se trouvent dans toute la philosophie des Lumières et de la manière la plus prononcée chez les géants angulaires (*Eck-Giganten*) du rationalisme, Spinoza et Hegel (Bloch, 1977 [GA 6] : trad. fr. 198).

Cette fois, on a l'impression que Spinoza va aussi loin que Hegel dans ce qu'il peut « déduire » à partir du principe suprême – la substance n'est donc pas limitée à la seule reconnaissance de ce principe.

4 Mais dans le même ouvrage, il est aussi du côté de Socrate, contrairement à ce qui se passait dans le livre sur Hegel – on voit bien alors que les classifications sont provisoires, en fonction du problème abordé. La « liberté éthique » apparaît comme orientée vers la pure intériorité :

> Chez Socrate comme chez Spinoza, cette position éminente accordée à la volonté éthique s'accompagne en outre d'un intellectualisme spécifique : comprendre la vertu, dit Socrate, rend libre de la pratiquer ; « la volonté et l'entendement sont une seule et même chose », enseigne Spinoza, à ce propos très précisément (*Éthique* II, 49, corollaire) (*ibid.* : 162).

On est alors proche du quiétisme, au sens où les idées adéquates libèrent des circonstances inadéquates : « l'empire sur soi se change alors en sollicitude pour soi ». Mais l'indication de cette proximité sert aussi à marquer aussitôt une bifurcation : l'*homo liber* de Spinoza n'a rien de quiétiste, sa liberté se forme dans « le fleuve du monde » et non dans la tranquillité :

> Chez un philosophe aussi éloigné de la belle âme que Spinoza, le recours menaçant au quiétisme fait complètement défaut. L'*homo liber* de Spinoza, l'homme qui traite sur un mode totalement théologico-politique, c'est grâce à l'inflexibilité publique et donc en dernière instance grâce à l'entendement comme volonté qu'il a confirmé le caractère rebelle de l'intimité privée, et pas seulement l'inverse. La liberté éthique, là où elle apparaît, ne se forme pas dans la tranquillité mais précisément dans le fleuve du monde. Et le caractère se façonne dans le monde afin qu'il puisse contenir nécessairement l'*homo liber* sans contraintes (*id.*).

La formule « le fleuve du monde » fait penser à « ivre du monde » – mais cette fois le monde est du côté du spinozisme. On a l'impression que le rapprochement n'est là que pour marquer une frontière, ou une bifurcation supplémentaire : X est proche de Y, mais attention il en est loin sur un point fondamental, donc plus proche de Z.

5 Les connexions s'effectuent aussi dans le repérage des ennemis, et on retrouve là l'hostilité de Bloch à l'égard des Églises établies – d'abord, dans le passé, l'orthodoxie du catholicisme. Ainsi, une troisième proximité est celle de la condamnation commune. Comme l'orthodoxie islamique a condamné Avicenne et la gauche aristotélicienne, de même le dogmatisme de l'Église catholique a mis à l'Index « non seulement Spinoza, mais aussi Leibniz et Hegel » (Bloch, 1973 [GA 13] : 353). De même c'est une lutte semblable contre la superstition qui permet de rapprocher le jeune Engels, affirmant « vouloir chasser tout ce qui est surnaturel et inhumain » et Spinoza (celui des lettres à Hugo Boxel sur les spectres), car ils critiquent tous les deux l'irrationnel (*ibid.* : 346). De même encore, si c'est la critique de la connaissance qui fonde la vraie philosophie au début de la modernité, alors Bacon, Descartes et Spinoza sont dans le même camp, que cette critique soit empiriste ou rationaliste :

> Qu'il s'agisse, chez Bacon, de comparer l'organe de connaissance à un miroir qu'il faut nettoyer conformément à l'expérience, ou bien, chez Descartes et Spinoza, à un *lumen rationale* qui doit briller avec une évidence parfaite, selon un modèle mathématique (*ibid.* : 312).

Enfin, Spinoza apparaît comme un étendard dans la lutte antinazie. Lorsque Hitler, dans *Mein Kampf*, déclare que les Juifs n'ont jamais eu de religion, Bloch le raille en ironisant sur l'absurdité de cette affirmation : avec un raisonnement pareil, les Grecs n'ont jamais eu d'art ni les Romains d'État ! Mais surtout il illustre la religion juive d'une façon très spécifique : il englobe dans l'héritage juif non seulement les figures de l'Ancien Testament, mais aussi celles du Nouveau, et même les premiers chrétiens (ceux-ci sont donc « encore » du bon côté de l'Histoire, comme leurs successeurs hétérodoxes, à la différence de ce qu'est devenue l'Église comme institution, on l'a vu) et avec eux, Spinoza : « voilà donc les prophètes et les apôtres, Jésus-Christ, les premiers chrétiens et Spinoza éliminés, leurs progrès expliqués » (Bloch, 1935 [GA 4] : trad. fr. 93). La mise en série du judaïsme avec les premiers chrétiens (*Urchristen*) se comprend dans la mesure où Bloch vient juste de critiquer le mouvement (nazi) des « chrétiens allemands » qui annoncent professer un christianisme « purifié de ses notions et de ses représentations juives ». Alors que l'on aurait pu attendre que Spinoza soit revendiqué au nom du rationalisme, contre

l'irrationalisme nazi, ici c'est une autre dimension qui est mise en avant : sa continuité avec les grandes figures de l'Ancien Testament. On voit là aussi que Spinoza ne se réduit pas à la géométrie : il a sa place dans l'histoire des religions – reste à savoir à quel titre. On se doute que ce n'est pas du côté de l'orthodoxie et des idées dominantes : c'est plutôt qu'il aura su exprimer en langage géométrique des revendications pour un avenir meilleur qu'exprimaient déjà, dans leur langage, les prophètes. C'est ce qu'on verra mieux dans les leçons que Bloch lui consacrera lors de son cours d'histoire de la philosophie.

Le cours de 1955-56 [3]

6 Ce n'est pas un travail d'érudition : Bloch connaît incontestablement les textes de Spinoza – même si clairement l'*Éthique* est pour lui, à ce moment, le texte principal. Pour le reste, sa connaissance de la littérature du sujet est datée : il s'appuie surtout sur des ouvrages anciens et ne fait pas référence aux débats récents sur le spinozisme. C'est d'ailleurs tout à fait compréhensible : il vivait à l'époque en DDR, où les livres les plus récents n'arrivaient pas facilement ; en outre, ce sont des cours, avec ce que cela implique d'approximations pédagogiques ; c'est donc plutôt que l'exactitude philologique ne l'intéresse pas ; il cherche autre chose, ce que j'appelais les éclairs de transversalité. Ceux-ci se découvrent dans un face-à-face spéculatif avec l'auteur plus que dans une recherche historico-critique. Ce qu'il perd alors en acribie, il le gagne dans une empathie qui se ressent tout au long de ces pages.

7 La caractérisation générale est forte :

> [...] nous avons tout d'abord affaire à l'apogée suprême du rationalisme, à savoir un rationalisme sans un dieu extraterrestre, et aussi à la différence précisément de Descartes, sans aucune référence authentique ou non authentique au christianisme de l'Église (Bloch, 1985 : trad. fr. 53 [4]).

Un tel point de vue « n'avait pas encore existé, même pas chez Hobbes, mais cela existait déjà un peu chez Giordano Bruno ». Et il nuance aussitôt :

> Mais Giordano Bruno avait critiqué le christianisme de l'Église. Il a donc un rapport avec lui. Chez Spinoza, en revanche on enseigne et on parle comme si l'Église n'avait jamais existé. Il y a une énorme différence de tonalité (*id.*).

En somme, Spinoza apparaît ici comme le premier qui pousse le rationalisme jusqu'à l'athéisme radical – c'est-à-dire l'athéisme qui n'a même plus besoin de se démarquer de la religion. Et ici, on lit comme un retournement des suspicions portées ailleurs sur la géométrie : cette fois, loin d'affaiblir le panthéisme, elle lui confère au contraire sa plus grande envergure, qui marque sa place dans l'Histoire.

> Apparaît ici quelque chose de nouveau qui existait déjà chez Giordano Bruno, mais qui se manifeste alors avec une tout autre tonalité et avec une tout autre détermination : le panthéisme. Tandis que Giordano Bruno préconisait un panthéisme de l'*eroico furore*, Spinoza affirmait un panthéisme froid marqué d'une scientificité radicale. C'est parce que le système spinoziste est bien le premier système du panthéisme sous la forme spécifique du panthéisme mathématique, voire d'un panthéisme mathématico-matérialiste. Son système est l'édifice le plus magnifique que comporte l'histoire de la philosophie aux côtés de ceux d'Aristote et de Hegel (*id.*).

Ainsi Bloch salue dans ce panthéisme une libération : la pensée « mathématico-matérialiste » s'affranchit des tutelles théologiques, le geste spinozien ouvre un espace militant où science, politique et philosophie se déploient sans devoir négocier avec le sacré. La comparaison avec Aristote et Hegel insiste en outre sur la puissance systématique qui donne sa force à cette pensée : il n'est pas inutile de le souligner, si l'on songe, par contraste, aux attaques de l'École de Francfort contre la clôture des systèmes – et au style philosophique de Bloch lui-même jusque-là, qui fait souvent usage du fragment, de la construction éparse, de l'écriture discontinue.

8 Les leçons suivantes analysent le *Traité de la réforme de l'entendement*, puis l'*Éthique*, enfin les derniers chapitres du *Traité théologico-politique* – à vrai dire surtout le chapitre XVI, ce qui réduit quelque peu la politique spinoziste à une théorie du contrat – les réserves que Spinoza apporte dans les chapitres suivants à une telle théorie demeurent inaperçues. Les réflexions sur l'Écriture

sainte, son histoire et sa signification, des premiers chapitres sont elles aussi laissées de côté. Sans reprendre l'ensemble dans le détail de l'exposé didactique, on doit souligner quelques points saillants :

9 1º) Parmi les influences qui ont pu s'exercer sur le jeune Amstellodamois, Bloch mentionne le Talmud et surtout la Kabbale, dont il esquisse un historique qui est, comme souvent chez lui, une démonstration par énumération : on enchaîne le gnosticisme, la kabbale, Reuchlin, Pic de la Mirandole « et sans doute aussi Spinoza » par l'intermédiaire de Hasdaï Crescas (*ibid.* : 51) (que Spinoza cite effectivement dans la Lettre 12). Quel est le sens de ce rattachement ? Ce n'est pas tellement pour rattacher de force Spinoza à la tradition juive – ni même pour prendre la suite d'une tradition allemande d'identification à celle-ci (qui remonte au moins à Wachter). Il s'agit bien plutôt de suggérer que la tradition dominante de la pensée européenne a été en permanence escortée par une tradition hétérodoxe, attentive aux chemins les plus obscurs de la réalité, doublant sur un mode mineur les discours officiels des religions. Réciproquement, cela implique que ces courants hétérodoxes n'étaient pas irrationalistes, comme on a pu le leur reprocher pour les discréditer, mais qu'ils étaient porteurs, sur un mode parfois étrange, d'une autre version de la rationalité. Le spinozisme représenterait ainsi la convergence de la rationalité systématique et de son ombre utopisante.

10 2º) Bloch cite une phrase de Lichtenberg, qu'il juge à la fois « étrange » et caractéristique des Lumières :

> Si le monde existe encore pour un nombre innombrable d'années, la religion universelle sera le spinozisme épuré. La raison abandonnée à elle-même ne conduira vers rien d'autre, et il est impossible qu'elle conduise vers autre chose (*ibid.* : 62).

Le mot « spinozisme » devient alors synonyme de « raison humaine ». Cette interprétation se module dans le conflit du panthéisme, à l'issue duquel le rationalisme se développe en naturalisme. On retrouve une fois encore la triade accoutumée, mais cette fois il est clair que c'est vraiment Spinoza qui inspira l'œuvre goethéenne, et son effet se traduit en termes de « clarté » – encore une conséquence, sans doute, de l'orientation géométrique :

> Il n'y a guère de poème de Goethe à tonalité panthéiste qui n'aurait pas été traduit du latin en son allemand préféré… Tout ce qui a un rapport quelconque avec le Dieu-Nature chez Goethe… a une coloration spinoziste. Beaucoup plus que Giordano Bruno, Spinoza est le philosophe qui a déterminé sa vision du monde, qui lui a fourni le langage, le concept, la clarté et la forme pour ce qui était déjà vivant en lui-même. Le rapport de Goethe à la Nature est totalement spinoziste et l'est toujours resté (*ibid.* : 63).

Cette fois donc, c'est Spinoza qui est du bon côté du panthéisme, et Goethe ne s'est pas trompé en s'y référant. Quand il dit « Spinoza », il faut vraiment entendre « Spinoza ». La vie ne s'oppose pas au concept : les deux s'unissent dans une même pensée de la Nature.

11 3º) Bloch insiste sur l'absence de téléologie chez Spinoza. Il y voit la conséquence logique de la Révolution scientifique menée jusqu'au bout, et il évoque « l'atmosphère mécanico-matérialiste de la bourgeoisie ascendante » (*ibid.* : 84) – qui se traduit, dans le système, par la primauté de l'*extensio* (*ibid.* : 88). Ce n'est pas sans faire penser à ce qu'écrivait au même moment Jean Toussaint Desanti, dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie*, parue en 1956, lorsqu'il essayait, lui aussi, de penser les connexions entre les conditions historiques-sociales des Pays-Bas au XVIIe siècle et le développement de la physique et des mathématiques (Desanti [1956] 2006 : 216-234). Les deux philosophes marxistes ne se connaissaient probablement pas. Mais en revanche, Bloch avait dû connaître dans les années 30 les travaux de Borkenau (Borkenau [1934] 1971), qui affrontaient le même genre de questions. Il poursuit pourtant par une formule que n'auraient pu signer ni Borkenau ni Desanti :

> L'espace est la chair de Dieu, la substance même dans la substance, et pour Spinoza le spatial, la spatialité est l'attribut de l'ordre le plus véritable dans lequel s'exprime le dieu-nature. Avec cela nous avons pour ainsi dire atteint le niveau suprême de la pensée quantitative, là où elle se métamorphose de nouveau en mystique (Bloch, 1985 : trad. fr. 88).

Aussi brutale que soit la formule, son insistance sur la primauté du spatial est tout à fait cohérente avec la petite physique et les postulats du corps humain, dans la deuxième partie de l'*Éthique*, par

lesquels Spinoza entreprend de fonder l'analyse de l'homme sur les propriétés de l'étendue : l'anthropologie (et aussi tout ce qui concerne l'âme humaine) s'y construit donc à partir de quelques traits généraux qui montrent à la fois ce que le corps humain a de commun avec les autres corps et en quoi il s'en distingue.

12 4°) Dans la troisième conférence, qui porte spécifiquement sur l'*Éthique*, Bloch croise un topos assez souvent discuté dans les études spinozistes : la proximité et la différence avec le stoïcisme. Il ne se laisse pas prendre au piège de l'assimilation et il repère qu'il y a chez Spinoza une frontière qui le sépare résolument du Portique : la place pour l'inadéquat subsumé. Et ces pages se terminent par un « renversement » que l'on pourrait juger inattendu – mais qui ne peut surprendre totalement quand on est habitué au style de pensée de Bloch et quand on prend en compte le point de vue qu'il adopte dans ce cours au sujet des sciences de la Nature : « l'accroissement quantitatif du mécanique et aussi du mécanico-matérialiste provoque un renversement : c'est un retour à la mystique ». (*ibid.* : 109-110)

13 5°) La dernière leçon, on l'a dit, traite très rapidement de la politique, sans s'attarder vraiment sur les fondements de la politique spinoziste, mais plutôt à l'aide de ces assimilations et distinctions dont il a le secret. Il fait défiler très vite, à la manière d'une anthologie, Machiavel, Hobbes et Vico, le sage de Spinoza rapproché du Nathan de Lessing, le capitalisme commercial différent de celui de Stinnes et Krupp, la populace qui assassine les frères de Witt peu différente des nazis. Puis il revient, pour conclure, aux propositions qui lui paraissent décisives dans l'*Éthique* et de nouveau à l'espace, qui apparaît ici comme le point fort de la nouveauté spinoziste : « c'est l'espace créateur, l'espace créant des figures, dans lequel se forment des faisceaux de rayons, dans lequel ça siffle et ça tire, où il y a incessamment formation et transformation » (*ibid.* : 127). Autrement dit, l'espace n'est pas une étendue inerte, il est le lieu où se produit le processus d'autoproduction de la matière et de l'énergie. Dès lors, l'espérance qui est désormais le motif central de la pensée blochienne trouve son ancrage dans le « cristal » du monde. La nécessité est si peu la fatalité, comme le croient les idéalistes, que c'est elle qui engendre la liberté.

> C'est qu'un optatif s'introduit dans cette philosophie, un optatif dirigé vers le cosmos, vers le monde. Comme si le monde n'était que du cristal, comme si le soleil était au zénith, et rien ne jetterait une ombre, et comme si la *libera necessitas* était ou serait ainsi déjà là (*ibid.* : 129).

Les derniers grands ouvrages

14 Dans les deux derniers grands livres qu'il a publiés, le regard de Bloch sur Spinoza se complexifie considérablement, parallèlement au développement de sa propre pensée.

15 Dans *L'Athéisme dans le christianisme*, paru en 1968, il ne se contente plus de tracer des lignées hétérodoxes face à l'orthodoxie religieuse : il prend au sérieux, systématiquement, la religion chrétienne (et le judaïsme par la même occasion) pour en tirer comme un bilan matérialiste. Cela l'amène à se pencher sur la Bible autrement qu'il ne l'avait fait auparavant, et dès lors à reconsidérer le *Traité théologico-politique* : ce ne sont plus seulement les chapitres politiques qui sont cités, les analyses spinoziennes de l'Écriture sainte passent au premier plan.

16 Il s'intéresse notamment au réexamen de la chronologie et de l'authenticité des textes bibliques :

> [...] le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza en 1670 aboutit dans les chapitres 7 à 10, à cette conclusion : de la Genèse au Second Livre des rois, la version du prêtre Esdras se compose d'écrits différents et contradictoires (Bloch, 1968 [GA 14] : trad. fr. 94).

À vrai dire la thèse de Spinoza dans ces chapitres est plus complexe : le repérage des anachronismes et des contradictions sert à situer le genre des textes, à montrer l'inachèvement du travail de compilation attribué à Esdras et surtout à miner l'illusion d'unicité de rédaction des écrits bibliques pour mieux établir l'unicité de leur message essentiel (l'exigence de justice et de charité), une fois débarrassé des incurvations liées aux diverses complexions et cultures des rédacteurs.

17 Bloch s'intéresse aussi à l'histoire de la critique biblique, pour montrer qu'elle ne connaît pas un développement linéaire et que Spinoza est plus avancé dans sa lecture que les Lumières, et que l'hypothèse documentaire de Jean Astruc (Moïse aurait utilisé deux documents antérieurs pour rédiger le Pentateuque, reconnaissables aux divers noms dont ils désignent la divinité)

> [...] ce fondateur de la critique biblique philologique régressa par rapport à Spinoza, dans la mesure où, selon lui, le rédacteur des cinq premiers livres de l'Ancien Testament est Moïse lui-même, et non la caste des prêtres (*ibid.* : 94-95).

Mais il ne se limite pas à la critique biblique ; il découvre aussi dans certains passages, par exemple dans le livre de Job, des analogies avec le spinozisme ; le Dieu de Job ne ressemble pas à celui des autres livres de la Bible ; il paraît plutôt comme un dieu de la Nature – et ce que d'autres considèreraient comme un archaïsme apparaît à Bloch comme une supériorité

> [...] il fait penser à une Isis démonisée ou un Baal devenu Dieu de la nature ; pour tout dire, il rappelle même par certains côtés et – *mutatis mutandis* d'une façon frappante ! – le Dieu de Spinoza. Comme si l'on entendait de nouveau ce langage étranger à toute fin et à toute signification, qui est propre à Iahvé, à travers cette déclaration de Spinoza : Dieu dirige la nature suivant ses lois universelles et non selon les lois et les intentions particulières des hommes (*ibid.* : 143).

Enfin, on retrouve l'habituelle confrontation avec Hegel, mais singulièrement renouvelée : chez celui-ci, l'immanence l'emporte sur l'édification par le pur esprit. Hegel unit ainsi la pensée de Fichte, « philosophe du sujet », et celle de Spinoza, « philosophe du tout » – croisant « l'élan vers la liberté » et « la totalité englobante ». Spinoza « est le dernier penseur européen encore pénétré de survivances des mythes astraux, bien qu'elles soient souvent travesties par la Cabbale ». Il rompt avec la tradition biblique et son absolu étranger à la Nature (ce que Bloch nomme « la dimension ouverte du temps » et le « Logos de l'Exode ») : chez lui cette Nature, « entité totalement impersonnelle, *fatum*, immuable et autonome, s'introduit en Dieu, n'ayant d'autre cause que soi ». Il rejette toute finalité, toute

apocalyptique, pour un « *amor fati* » et une sagesse « *sub specie aeternitatis* ». Les deux expressions (dont la première n'est évidemment pas spinozienne à la lettre) renvoient non pas à une acceptation passive du monde tel qu'il est, mais à un refus de la séparation entre la nécessité et l'espérance du changement. La substance spinoziste est un « Soleil rayonnant au zénith » qui ne jette aucune ombre. Et surtout l'espace reste « sphère foncièrement astrale », reprenant « l'offensive du cosmos » contre toute eschatologie.

> Dans aucune autre philosophie, le pôle antagonique d'une eschatologie n'est aussi éloigné du cosmocentrisme. C'est pourquoi on lit chez Goethe, familier de Spinoza et de son culte cosmique : il lui importe d'avoir la nature en lui-même et d'être en lui-même la nature (*ibid.* : 285).

Au fond, on a l'impression que la lecture blochienne de « *sub specie aeternitatis* » tend à en faire un synonyme de « tout le réel est rationnel ». Ce qui ne supprime pas la possibilité de la transformation du monde, mais refuse d'y voir une aspiration subjective en opposition avec le cosmos.

18 Enfin, en 1975, dans *Experimentum mundi*, Bloch propose une exploration dialectique du monde, partant de la critique de l'immédiateté perceptive pour accéder à une compréhension plus profonde et médiatisée de la réalité. L'ouvrage construit une progression à travers les catégories logiques, temporelles, spatiales et utopiques, montrant comment la pensée, en s'articulant avec le matériel et l'aspiration à un sens, révèle les potentialités latentes du réel. La dialectique blochienne fonde ainsi la philosophie de l'espérance, où chaque catégorie est à la fois un outil de connaissance et un levier pour transformer le réel. On peut dire que c'est une tentative de construire à la fois la *Phénoménologie de l'esprit* et la grande *Logique* en version matérialiste. Quand il s'était affronté à Hegel ou à Thomasius, ou à la gauche aristotélicienne, Bloch construisait ses propres positions philosophiques en interprétant et en discutant leurs thèses ; ici au contraire il présente au premier plan sa propre doctrine, par une dialectique tout à fait originale – la succession des *Drehungen* et des *Hebungen*, des rotations et des élévations, qui produisent les concepts de plus en plus spécifiques. Il y souligne surtout le rôle de la praxis – notamment à travers le travail et l'art – comme moment où la

théorie se concrétise et où s'esquisse la possibilité d'un monde meilleur, entre latence et manifestation. Et cette fois la relation à Spinoza sert à marquer ce qui peut et ce qui ne peut pas s'intégrer dans cette dialectique.

19 On en retiendra trois points nodaux où s'effectue cette confrontation : 1º) Le statut de la Nature. Chez Hegel, la nature (non humaine, mais minérale ou organique) n'est qu'un stade inférieur, provisoire, presque méprisable : les étoiles sont imparfaites, la Terre un « cadavre » appelé à disparaître. Seule compte l'émergence de l'esprit humain, comme le « grain » qui dépasse la « paille » de la nature. Bruno et surtout Spinoza au contraire voient la nature comme un tout sacré et englobant. Elle inclut tout, y compris l'humain, sans que l'histoire soit un arrachement à ses lois. La *natura sive deus* n'exclut pas l'avenir et la transformation, au contraire, elle ne se réalise vraiment qu'en eux :

> Enfin, une dernière difficulté de statut tient pour la lecture cosmique à une façon tout à fait différente d'être passée, une façon qui n'est encore qu'une possibilité et ne saurait en effet intervenir que dans le futur (Bloch, 1975 : trad. fr. 170-171).

2º) L'ancrage de l'utopie dans le réel :

20 Goethe, Giordano Bruno et, tout à fait en dehors de la nature organique, Spinoza trouvèrent dans cette impersonnalité une consolation, voire une ferveur, telles cependant que la pensée les ajoutait à cet être. Sous ses milliards de formes cette impersonnalité n'en était pas moins pour eux Une, elle portait un nom semblable à nul autre : âme du monde, *natura naturans*. Elle subsiste

> [...] une fois que tous les autres dieux ont disparu ; c'est ici la nature existante, et non l'homme, qui hérite du ciel. Aussi bien la qualité la plus importante de la nature, son sujet hypothétique peut-il et doit-il être situé dans les ténèbres indécises du commencement, dans la nature utopique, non manifestée de la fin (*ibid.* : 207-208).

3º) Le statut de la vérité. On sait que Spinoza affirme, dans la lettre 76 à Albert Burgh : *verum index sui et falsi*, le vrai est l'index de lui-même et du faux (Spinoza, 1925 : 320). Bloch reprend la formule, mais

en la modifiant pour lui faire exprimer sa conception propre du temps [5] : le vrai n'est *pas encore* index de lui-même, mais il est *déjà* index du faux.

> L'espérance – mais pour espérer quoi ? Telle est bien la question critique à l'égard des réponses toute prêtes, mais sûrement pas agnostique, car elle a pour elle le temps, le processus, le travail, la fidélité envers un pour-soi visé sans relâche et déjà un double gain. Spinoza disait *Verum est index sui et falsi* ; cette phrase, on l'a vu, ne peut se maintenir qu'au prix d'une légère modification, d'un petit complément, assurément tout à fait déterminant : *verum est nondum index sui, sed iam falsi* (Bloch, 1975 : trad. fr. 253).

L'itinéraire de Bloch peut se lire comme un effort extraordinaire pour écrire une autre histoire de l'humanité ; et qui, de plus en plus, devient : écrire une autre histoire de la Nature. Il ne peut que rencontrer Spinoza sur le premier versant, il doit le rencontrer sur le second. Surtout, sa pensée de la spatialité, au-delà de la fidélité littérale, nous aide à concevoir l'étendue spinozienne comme autre chose qu'un attribut comme les autres, mais comme le modèle même de l'autocréation du monde ; et à saisir que le futur n'est pas issu d'un effort abstrait pour s'opposer aux imperfections du présent, mais au contraire que le présent même le porte en lui. Penser à la fois la nécessité et l'utopie implique de comprendre que la philosophie n'est pas une méditation de ces deux affects symétriques que sont les passions tristes de la crainte et de l'espoir, se nourrissant perpétuellement l'une l'autre ; mais qu'au contraire la nécessité comporte en elle, sans salut externe, le processus de l'espérance.

BIBLIOGRAPHY

BLOCH E., 1921, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (GA 2), Munich : Kurt Wolff, trad. fr. 1969 *Thomas Münzer, Théologien de la Révolution* par M. de GANDILLAC, Paris : René Julliard.

BLOCH E., 1935, *Erbschaft dieser Zeit* (GA 4), trad. fr. 1978, *Héritage de ce temps* par J. LACOSTE, Paris : Payot.

BLOCH E., 1949, *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (GA 8), Berlin : Aufbau Verlag, trad. fr. 1977 *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel* par M. de GANDILLAC, Paris : GalimardBLOCH E., 1961, *Naturrecht*

und menschliche Würde (GA 6 1977), trad. fr. 1976, *Droit naturel et dignité humaine* par D. AUTHIER et J. LACOSTE, Paris : Payot.

BLOCH E., 1968, *Atheismus in Christentum* (GA 14), trad. fr. 1978, *L'Athéisme dans le christianisme* par É. KAUFHOLZ et G. RAULET, Paris : Gallimard.

BLOCH E., 1970, « Materie im dialektischen Weltgeist », in *Über Methode und System bei Hegel*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

BLOCH E., 1975, *Experimentum mundi*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp. trad. fr. 1981 par G. RAULET, Paris : Payot.

BLOCH E., 1977, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (GA 13), Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

BLOCH E., 1977, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte* (GA 12), Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

BLOCH E., 1985, *Baruch de Spinoza*, trad. fr. 2021 par A. MÜNSTER, Paris : Éditions Delga.

BORKENAU F., [1934] 1971, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Darmstadt : WB.

DESANTI J.-T., [1956] 2006, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris : PUF.

MAYER M., 2021, « "Dialektische Umwege". Neue Quellen und Forschungen zu Ernst Bloch "Leipziger Vorlesungen" », dans A. MÜNSTER (hg.), *Ernst Bloch und Spinoza. Erläuterungen zu den Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Mössingen : Talheimer Verlag, p. 97-120.

MOREAU P.-F., 2022, « Le nouvel infini de l'espérance humaine. Ernst Bloch et Thomas Münzer », dans R. CARBONE (dir.), *Modernità e critica/Modernity and Critique/Modernité et critique*, Naples : La Città del Sole.

SPINOZA B., 1925, *Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, IV, *Epistolae*, Heidelberg : Carl Winter.

NOTES

1 Les références sont données dans les volumes de la *Gesamtausgabe*, Suhrkamp (notée GA) ; les traductions sont empruntées aux versions françaises, quand elles existent.

2 « *Er bezeichnet die Art, wie hier der Pantheismus erschien und wie er einen bis dahin unerhörten Glanz und Verführung gewann, eine Verführung die so weit geht, daß, wenn Goethe Spinoza sagt, er Giordano Bruno zweifellos mehr als mitmeint* ».

3 En fait l'ensemble du cours daterait des années 1954-57, et non 1952-56 comme l'indique l'édition Suhrkamp. Sur ce point et sur le processus d'élaboration de l'ouvrage avant et après 1956, cf. Mayer (2021).

4 Ces quatre leçons font partie du cours publié en 1985 : *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, Suhrkamp, 1985, Band 3 : *Neuzeitliche Philosophie I : Von Descartes bis Rousseau.*

5 On en trouvait une première formulation dès le livre sur Thomas Münzer. Cf. Moreau (2022).

ABSTRACTS

Français
Ernst Bloch se réfère souvent à Spinoza de façon elliptique, plutôt pour l'insérer dans des lignées historiques que pour analyser son système – ce qu'il fait au contraire dans les cours qu'il lui consacre en 1955-56. Il reprend son dialogue avec lui sous d'autres angles dans ses derniers livres.

English
Ernst Bloch often refers to Spinoza elliptically, more to place him in historical lineages than to analyse his system – which he does, however, in the lectures he devoted to him in 1955–56. He revisits his dialogue with Spinoza from other angles in his later books.

INDEX

Mots-clés
Bruno, Goethe, Hegel, Bible, Experimentum mundi

Keywords
Bruno, Goethe, Hegel, Bible, Experimentum mundi

AUTHOR

Pierre-François Moreau
ENS de Lyon (IHRIM)

Pierre-François Moreau est Professeur des Universités à l'ENS de Lyon, rattaché à l'IHRIM (Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités, UMR 5317) et au Labex COMOD (Constitution de la modernité). Il travaille sur l'histoire de la philosophie, notamment le spinozisme, le matérialisme, les utopies et les écrits clandestins.
Orcid : 0009-0008-9056-4884