

Laval théologique et philosophique



Le « Dieu de l'espérance »

L.-B. Gillon

Volume 30, numéro 1, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020396ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020396ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gillon, L.-B. (1974). Le « Dieu de l'espérance ». *Laval théologique et philosophique*, 30(1), 55-61. <https://doi.org/10.7202/1020396ar>

LE « DIEU DE L'ESPÉRANCE »

L.-B. GILLON, o.p.

BEAUCOUP estiment, de nos jours, que le déclin du Théisme est dû à la critique dont il a fait l'objet, de la part de Fichte et de Feuerbach. D'une part, le concept d'une personne infinie est contradictoire; qui dit « personne » dit choix, élection, détermination et par conséquent limitation du champ des possibles, tandis que l'infini affirme justement l'absence de toute détermination, absence qui en fait un synonyme du concept d'imperfection.¹ D'autre part, selon Fichte, Dieu n'est rien d'autre que le règne de la moralité dans le monde: *die moralische Ordnung ist das Göttliche*.² Nous n'avons point besoin d'un autre Dieu et nous ne pouvons en imaginer aucun autre. En opposition avec Kant, qui maintient le Dieu transcendant du Théisme comme postulat de la moralité, Fichte entend s'en tenir à « l'ordre moral » du monde et refuse toute substance distincte et transcendante, parce que ce serait supposer que la *moralische Ordnung* n'a point en elle-même sa raison d'être. Bien plus cette essence distincte et transcendante que l'on prétend poser, on ne va pas tarder à lui attribuer la conscience, la volonté, la personnalité. Or, continue Fichte, qu'appellez-vous ainsi? Cela même que vous avez trouvé en vous et que vous prétendez retrouver en Dieu. En réalité, vous n'avez atteint aucun objet *nouveau* de pensée; vous avez cru former de magnifiques pensées sur Dieu, vous n'avez rien de plus que l'homme.

W. Pannenberg³ considère ces critiques comme définitives. Elles ont d'ailleurs largement pénétré la théologie chrétienne. Tillich lui aussi présente du Théisme une critique sévère. Il lui reproche d'avoir finitisé Dieu, de lui avoir attribué des notions humaines, celles de sujet, de personne, de volonté, alors que Dieu est le pur

1. Ceci dépend d'une interprétation du concept d'infini dans la pensée grecque, qui n'est pas tout à fait exacte. R. Mondolfo (*L'infinito nel pensiero dell'Antichità classica*, Florence, 1956) a montré que la Grèce n'a pas tout à fait ignoré le concept d'infini-perfection; autre chose est d'ailleurs l'idée d'un infini de perfection, autre chose celle d'une personne infinie.

2. J. G. FICHTE, *Ueber dem Grund unseres Glaubens an einer göttlicher Weltregierung* (1797), Leipzig, V, p. 186. — Dans ces pages, qui furent l'occasion de la célèbre accusation d'athéisme, Fichte identifie constamment Dieu et le « divin ». On s'explique ainsi que Dieu, le « divin », ne soit rien d'autre que la *moralische Ordnung* du monde.

3. W. PANNENBERG, *Der Gott der Hoffnung*, in *Ernst Bloch z. ehren*, Frankfurt a. Main, 1965, pp. 209-225.

« Inconditionné », la source de l'Être, le fondement qui se manifeste dans l'histoire. En définitive, le Théisme est « athée », il adore une idole.⁴

Mais cet « Hyperthéisme » ne satisfait pas davantage la « théologie de l'espérance », qu'elle ne se contentait du « Théisme » classique. Comme Schelling, auquel on l'a souvent comparé, Tillich risque de nous ramener à la philosophie romantique, à la secrète identification de Dieu avec une Nature, douée elle-même d'une aspiration à l'infini. Au lieu de cette Nature splendide, infinie, celle d'un Goethe, nous avons aujourd'hui une radicalisation de la « finitude ». Le monde n'est plus entouré de cette aura d'une nature infinie ; au lieu d'un élan poétique vers l'Absolu, l'homme moderne est dominé par le sentiment tragique du fini, le sentiment de la finitude de lui-même et du monde. Plus de place pour l'Inconditionné, l'Absolu.⁵ Nous faudra-t-il « finitiser » Dieu ?

Mais le Dieu de la Bible n'a rien à perdre au déclin du Théisme ou de l'Hyperthéisme. Il n'est pas le Dieu immobile d'un éternel présent, il est le Dieu des « promesses », celui de la conduite historique de son peuple à travers le désert ; un Dieu qui s'engage lui-même dans l'Histoire, chevauche à la tête des armées d'Israël, au lieu de demeurer au « dessus » ou au dehors, dans une solitude bienheureuse.

Les mots : le Dieu de la Bible est histoire, ne sont pas sans renfermer quelque équivoque. Comme le notait K. Barth, quand on dit que « la Révélation est histoire », il s'agit de savoir si la révélation est ici *sujet* ou *prédicat*.⁶ Dans le premier cas, on veut dire que la Révélation, c'est-à-dire *Deus revelans*, domine et conduit l'Histoire dans sa puissance souveraine. Dieu est dans l'événement, sans se confondre avec lui. Si au contraire la révélation est *prédicat*, si l'histoire est *sujet*, on risque de réduire la révélation à une interprétation humaine de l'événement.

Mais le point essentiel n'est pas là. La théologie de l'espérance vise surtout la « futurisation » de l'idée de Dieu.

L'attente du Règne futur, la futurisation radicale du Règne, dépouillent le passé et le présent de leur valeur propre. Le « futur de Dieu » seul est réalité déterminante du passé et du présent. Au lieu de discerner dans l'instant l'action d'une toute-puissance éternelle et immuable, il s'agit de lier la toute-puissance à un futur temporel. La « théologie » statique s'efface devant l'eschatologie.

En termes plus précis, Dieu *est* son Règne ; ce Règne est futur et c'est seulement dans le futur que Dieu sera tout en tous, qu'il possédera la toute-puissance, la plénitude de sa gloire. C'est alors qu'il sera vraiment Dieu. Le futur est ainsi conçu comme condition constitutive de l'être divin.

Dans le Théisme, Dieu s'identifie à ses attributs, qui sont comme lui éternels et immuables. Ce qui appartient au temps, au passé, au futur, c'est seulement la

4. La critique du Théisme peut donc procéder de deux « fronts » radicalement opposés : elle peut procéder d'un souci aigu de la Transcendance divine, qui faisait affirmer à Angelus Silesius que Dieu est un *lauter Nichts* ; elle peut procéder d'un refus de la Transcendance, d'une décision de s'en tenir à l'immanence mondaine, tout en ouvrant parfois la possibilité à une Transcendance future « sans Transcendant » personnel (Ernst Bloch).

5. Cependant ce sentiment aigu de la finitude, qui crispe l'homme moderne, ne suppose-t-il pas justement le *concept* d'infini, sans lequel on n'aurait aucune idée de la finitude ? Ce que l'homme moderne repousse, ce n'est pas le concept d'infini, c'est l'*existence* d'un Infini personnel.

6. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 2 (éd. 4), Bâle, 1948, p. 64.

manifestation contingente de ces attributs. Il faut au contraire penser que Dieu, choisissant librement le thème de son action historique, *acquiert en lui-même et pour lui-même*, l'attribut qu'il lie en quelque sorte à cette activité temporelle.⁷ Dieu devient en lui-même juste, miséricordieux, etc. Ceci nous semble supposer que Dieu a besoin du monde, pour acquérir ses attributs. Pas de monde sans l'action de Dieu, mais pas de Dieu sans le monde (Hegel).

En définitive, un absolu qui se présenterait à nous comme éternel et immuable, est devenu pour nous impensable.⁸ Il importe de futuriser l'*Ens perfectissimum*, de le transposer dans l'eschatologie. Mais ce Dieu qui nous apparaît comme expérience numineuse du futur, agit déjà dans le présent, comme il a agi dans le passé, non à titre d'Être préexistant immuable et éternel, mais à titre de « force du futur » (*Macht der Zukunft*) qui déjà a conduit et conduit maintenant l'Histoire.

Et voici le fondement anthropologique de la nouvelle « Théodicée ». Un Dieu éternel, tout-puissant, omniscient, etc., écrase l'homme par la grandeur de sa majesté. L'affirmation de l'autonomie humaine, la plénitude de notre liberté exigent la mort de ce Dieu. Au contraire le Dieu du futur, loin d'écraser, d'enchaîner l'homme, le libère. Car le Futur de Dieu, la promesse numineuse du futur, détachent l'homme des liens qui le rivent à la trivialité du présent. Ils lui ouvrent la perspective d'un avenir grandiose.

Une fois éliminé le « Seigneur tout-puissant » des origines, le Dieu immuable et éternel, l'idée de *création* ne peut plus être entendue comme un retour en arrière, vers un événement primordial. Elle doit sans hésitation être transposée dans le futur, dans l'eschatologie. Le *Fiat* des origines s'estompe devant le *Ecce nova facio omnia* de *Apoc.*, 21, 5. Mais, ainsi que nous le savons déjà, le Dieu du futur, la création future, ont agi dès le début, comme « force du futur », ils n'ont pas été inactifs.⁹

Une question cependant. Ce Dieu qui vient, devient, sera, a-t-il pu dès le début, et à titre de « force du futur », produire de *rien* les choses ? Si oui, nous retrouvons le tout-

7. W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des phil. Gottesbegriffs als dogmatischen Problem der frühchristl. Theologie* (cf. Grudfragen der system. Theologie, Tübingen, 1967, p. 336). — On notera cependant que ceci aboutit à attribuer au Dieu d'Israël ce que Hegel disait des dieux de la Grèce. C'est dans leurs théophanies que les dieux grecs acquièrent leur « pour-soi » ; au contraire dans la religion d'Israël, qui est la religion du « sublime », Dieu est son « pour-soi », l'Un, qui se détermine en lui-même comme puissance souveraine ; le monde est une manifestation de Dieu, telle que Dieu s'en distingue radicalement (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2, Hambourg, 1966, p. 72). Mais cette opposition sera surpassée dans la religion de l'Esprit absolu.

8. H. COX, *Ne le laissez pas au serpent*, Casterman, 1969, p. 34 : « Si la théologie arrive à dépasser le Dieu qui est, pour commencer son œuvre avec le Dieu qui sera (ou en langage biblique, celui "qui vient"), on pourra voir se lever une nouvelle ère de la théologie... ». Mais H. Cox ne peut se départir d'un certain scepticisme : « Il serait prématuré de prétendre que nous allons trouver immédiatement dans le Dieu de l'espérance, celui qui apparaîtra quand sera définitivement enterré le cadavre du Dieu mort du Théisme... Il peut ne pas apparaître du tout et il se pourrait que nos efforts, pour établir une doctrine de Dieu neuve et adaptée à notre temps, soient voués à l'échec », (p. 34). De toute façon, dans un cas comme dans l'autre, le concept de Dieu, Dieu en définitive, apparaît comme une pure construction de l'esprit humain.

9. Dans le Théisme « créationniste », Dieu crée les choses de rien ; son action créatrice se prolonge par la conservation des choses dans l'être, l'exercice du gouvernement divin. Tout ceci relève essentiellement de l'ordre des causes efficientes. — Le Dieu de l'espérance, qui vient, devient, sera, agit lui aussi depuis le commencement, mais il s'agit ici d'une motion par mode de cause finale. Rien ne s'oppose en effet à ce qu'une chose qui n'est point, mais sera, exerce la finalité, tandis qu'il serait impossible d'admettre que ce qui agisse comme cause efficiente ne soit point, ou n'ait jamais été.

puissant « Seigneur », le tyran primordial, comme s'exprime Ernst Bloch. Dans le cas contraire, on ne pourra éviter le *dualisme*. Cette force du futur, qui a agi dès le début et agit dans le présent, si elle n'est point cause efficiente radicale de l'être, va entrer en conflit avec des forces hostiles, qu'elle n'a point créées, quitte à devoir en triompher définitivement aux temps eschatologiques. En attendant, ne sera-ce pas la lutte d'Ahurah Mazda contre Ahra Mainyu ?

On nous dit encore que la théologie du Dieu-futur, qui vient et devient, serait seule capable de résoudre le problème de la liberté divine. Le théisme s'est montré incapable de concilier l'essence immuable et nécessaire de Dieu avec la contingence et la liberté de son action. Hegel lui-même n'est point parvenu à expliquer le passage de l'essence à la liberté. Tout devient simple au contraire avec le « Dieu du futur » qui, débarrassé du poids de son essence immuable, sera à la fois futur absolu et liberté absolue : « ce n'est que comme futur absolu de la liberté, que l'on pourrait penser une liberté qui n'est pas subordonnée à la nécessité d'une nature essentielle préalable ». ¹⁰

La pensée de nos théologiens est ici très voisine de celle de J. Lequier et de Ch. Secrétan, au siècle dernier. Pour Secrétan, Dieu existe, parce qu'il le veut, et la véritable définition de Dieu n'est point : je suis celui qui suis, mais : je suis ce que je veux.

Mais ici une autre difficulté. Quand on nous dit que Dieu est liberté absolue, veut-on parler du temps eschatologique ? Alors l'*Ens perfectissimum* sera pleinement ce qu'il veut être. En attendant, il n'est pas encore et agit comme « force du futur ». Peut-on attribuer à celle-ci une liberté absolue, qui inclut sans le dire une puissance absolue ? Du coup, tous les avantages « anthropologiques » du Dieu du Futur s'évanouissent. L'homme se sentira comme écrasé par la liberté-puissance absolue de la « Force du Futur », comme il l'était jadis par le Seigneur tout-puissant des « origines ». Le pouvoir dominateur et tyrannique de Dieu n'a pas été supprimé, il est simplement camouflé. Pour éviter « l'aliénation » de l'homme, il n'y a qu'un moyen : c'est que cette liberté absolue du futur *ne soit rien d'autre que la liberté absolue de l'homme*, qu'elle soit cachée dans la profondeur de la liberté de l'homme. Nous avons ainsi rejoint Feuerbach.

On sait comment Ernst Bloch a entrepris de purifier la Bible de l'image sinistre du tyran « théocrate », Jahvé-Ptah, le Seigneur des origines, le Dieu Créateur et tout-puissant. Avec plus de mesure « ecclésiastique », nos théologiens entendent suivre ses traces. On reconnaîtra sans doute qu'aux débuts de son histoire, Israël concevait Dieu à la manière des peuples dont il sortait et qui l'entouraient. Il s'agissait d'une Puissance primordiale (*urzeitliche*), dont les manifestations numineuses n'étaient point des promesses du futur, mais l'épiphanie de forces cachées dans la pierre ou dans l'arbre. Là où il y avait promesse, celle-ci était objet d'espérance, à raison de la présence du Dieu des origines (*Urheber*), rigoureusement distinct de la promesse elle-même, qui comme telle appartenait au futur. Peut-être cependant déjà, la promesse

10. W. PANNENBERG, « La signification du Christianisme dans la philosophie de Hegel », *Archives de Phil.*, 33 (1970), p. 782. — L'auteur reconnaît que, chez Hegel, « la production du monde appartient nécessairement à l'essence de l'Absolu » (p. 775). Pas de place par conséquent pour la liberté créatrice.

était-elle objet de foi pour elle-même, à raison de la force de conviction qu'elle engendrait. Alors, et de plus en plus dans la suite, le Dieu de la promesse et la promesse elle-même tendent à l'identité. Dieu *est* la promesse, la promesse est Dieu. Plus de place pour un *Urheber*, un Seigneur des origines qui réaliserait la promesse ; Dieu est ce futur et rien d'autre. Sans doute, nul ne prétend que le « grand-Dieu », le Créateur tout-puissant, le tyran, Jahvé-Ptah, comme dit E. Bloch, ait disparu comme par enchantement à un moment donné de l'histoire biblique. Il serait trop facile de prouver qu'il subsiste dans l'enseignement des prophètes, dans l'Apocalyptique, dans les paroles du Christ, de Paul, dans le Rabbanisme et la théologie chrétienne. Ce que l'on veut dire, c'est qu'avec le développement de l'eschatologie, ce « grand-Dieu » n'a plus qu'une importance secondaire, le point focal étant désormais constitué par le futur, la promesse et le Dieu de la promesse, le Dieu du futur venant ainsi relayer le Tout-puissant des origines. Nous sommes ainsi dans l'esprit de la Bible, en nous débarrassant de ce dernier. Car la pensée moderne ne peut admettre un ordre d'essences immuables. Pour elle, un être se définira non par ce qu'il est, mais par ce qu'il sera. Place donc au « Dieu du futur ». ¹¹

Mais laissons le problème biblique, pour nous poser une question d'ordre plutôt philosophique.

Rappelons encore une fois la « thèse » : ¹² on ne peut dire avec le Théisme, Dieu *est*, ni avec l'athéisme, Dieu n'est point, n'a jamais été, ne sera jamais. Il faut dire : Dieu *vient*, l'être de Dieu, le règne de sa pleine identité sont en train de venir. Dieu est déjà présent en ce sens que son être futur assume déjà le contrôle du présent par une série d'anticipations, de préfigurations. Mais Dieu n'est point encore présent selon le mode de sa présence éternelle. La dialectique qui oppose son être à son ne-pas-être-encore, est la force motrice de l'Histoire.

Quand nous disons : Paul « vient », il sera ici à 6 h., il est clair que le verbe « venir » ne vise qu'un déplacement local, suivi d'une présence, qui supposent l'un et l'autre l'*existence* de Paul. Au contraire le *Theos erchomenos*, le Dieu qui vient, dont on nous parle, a agi, agit comme force du futur, mais *il n'existe pas encore* : autrement nous retomberions dans le Théisme : *Deus est*.

Le Dieu du futur comporte donc deux aspects : déjà il agit, il a agi comme force du futur. Nous avons déjà expliqué que cette force agissante d'un être qui n'est pas encore, doit s'entendre dans la ligne de la causalité finale.

D'autre part, ce Dieu qui n'est pas encore, qui vient, que sera-t-il ? On ne peut se dispenser de nous fournir à ce sujet un « modèle » de représentation. Ici trois possibilités s'offrent à nous.

11. Tout le monde n'est cependant point d'accord, parmi les « théologiens de l'espérance ». R. A. Alvez affirme que la communauté d'Israël n'a point connu un Dieu, dont la nature essentielle serait le futur, *ut primum movens* de l'Histoire. L'Ancien et le Nouveau Testament parlent du présent historique de Dieu ; la pure futurité de Dieu est une forme de Docétisme, dans laquelle Dieu perd la dimension du présent et devient an-historique (R. A. ALVEZ, *Theology and Human Faith*, Washington, 1968, trad. ital. 1971, p. 147). *Durus est hic sermo !*

12. J. MOLTSMANN, *Religion, Revolution, Future*, New York, 1969, trad. ital. 1971, p. 195.

On pourrait d'abord concevoir Dieu comme le terme final de l'évolution cosmique. Dieu sera, quand le monde sera devenu Dieu, lorsqu'il y aura parfaite identité de la divine matière et de l'esprit, lorsque l'esprit se sera parfaitement incarné dans la matière, lorsque la matière sera entièrement pénétrée du souffle de l'esprit. Cette solution, ce « modèle » du Dieu futur ne retient guère l'attention de nos théologiens.

Un second modèle du Dieu futur nous est fourni par Ernst Bloch. L'ennemi personnel de Dieu-Ptah ne se refuserait point à parler de Dieu, au terme de l'évolution humaine, lorsque l'homme aura réalisé toutes les mystérieuses possibilités qui sont cachées en lui. Ainsi le *Deus absconditus* manifesté dans le futur, ne sera rien d'autre que l'*homo absconditus* devenu lui aussi manifeste. L'homme sera Dieu, Dieu sera l'homme, au jour de l'Utopie.¹³

Si les convenances « ecclésiastiques » faisaient hésiter à adopter clairement ce robuste anthropothéisme, on s'efforcera de nous présenter un modèle du Dieu futur, qui le concevrait comme un *Ens perfectissimum*, distinct du monde et du genre humain, un Dieu « personnel » en somme. Mais alors les adversaires de Jahvé-Ptah, les ennemis du Dieu tout-puissant des « origines », ne vont pas manquer de protester. Vous avez prétendu éliminer le Dieu-tyran, diront-ils, mais vous le réintroduisez subrepticement dans l'Eschatologie. Nous ne voulons point d'autre Dieu que l'Homme !

Dans chacune de ces possibilités, apparaît un grave problème. Ce Dieu qui, dans le présent, est tout en n'étant pas, et n'est pas tout en étant, non encore existant en lui-même mais déjà agissant, ce Dieu présente tous les caractères de « l'être en puissance » d'Aristote. Or un être en puissance ne passe à l'acte que sous l'action d'une cause qui soit elle-même en acte. Comment le Dieu qui « n'est pas encore » va-t-il passer à l'acte et deviendra-t-il celui qui est ? La première et la seconde de nos hypothèses pourraient se contenter des forces cosmiques ou des ressources profondes de la nature humaine, et expliquer par là l'épiphanie finale de Dieu. Il n'en va point de même pour la troisième hypothèse : si le Dieu du futur doit être conçu comme distinct de l'homme et du monde, quel Dieu fera Dieu ?

Mais sans doute cherchera-t-on la voie du salut dans la philosophie de Hegel. Chez Aristote, le devenir est pensé en fonction de l'être, il est le passage du non-être (non le néant, mais l'être en puissance) à l'être, ou de l'être au non-être (*reductio ad materiam primam*). Dans un cas comme dans l'autre est requise l'intervention d'une cause. Rien de tel chez Hegel. L'être et le non-être sont des abstractions vides, alors que le devenir est la première chose vraie.¹⁴ Or si l'être et le néant sont des concepts vides, cela n'a aucun sens de se demander comment le devenir procède du non-être et aboutit à l'être, ou en sens inverse. Poser une telle question, c'est faire abstraction du « mouvement de pensée » dans lequel on se trouve déjà en la posant. Ce n'est donc point à partir d'une distinction préalable de l'être et du néant que se détermine le devenir, comme apparition ou disparition, c'est uniquement comme déterminations dialectiques du passage qu'apparaissent en lui l'être et le néant. Ce primat du devenir explique qu'il soit *auto-détermination*. La théologie de l'espérance pourra dire elle

13. Cf. L. B. GILLON, « La joyeuse espérance du chrétien athée, selon Ernst Bloch », *Angelicum*, 48 (1971), pp. 490-506.

14. Cf. H. G. GADAMER, « La logique de Hegel », *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pp. 689-693.

aussi que le Dieu du futur, qui n'est pas encore, mais agit comme force du futur, est auto-détermination. Mais chez Hegel, cette auto-détermination n'existe que par et dans le mouvement de l'esprit. Et si l'esprit est histoire, puisqu'il ne devient ce qu'il est que par un développement historique, cela signifie que dans cette histoire, par elle et à travers elle, l'esprit est retour à soi, de sorte que rien d'étranger ne subsiste finalement en lui et pour lui.¹⁵ Pour Hegel, le fini est un élément essentiel de l'Infini, il est un moment de la vie divine.¹⁶ Résumant sa pensée, Hegel distinguera comme trois « sphères » : d'abord le Dieu éternel, dans son éternelle Idée ; cette universalité de l'Idée éternelle, réalise dans la Nature, comme existence extérieure, une sorte de dépossession (*Entausserung*) d'Elle-même ; enfin le retour vers l'Idée éternelle, « l'élévation » à la droite de Dieu.¹⁷

Il est clair que la théologie de l'espérance ne connaît point cette première étape de la dialectique : *der ewige Gott in seiner ewigen Idee*. Plus rien de la dialectique de l'esprit absolu devenant tel à travers l'esprit objectif. C'est uniquement dans les événements de l'histoire, et non dans l'esprit qu'opère la dialectique. Ces événements de l'Histoire sont conduits par une « force du futur », par un Futur qui n'est pas encore. On ne voit point comment ce développement dialectique de l'Histoire pourrait aboutir à un Dieu personnel, radicalement distinct du monde et de l'homme. Car le plus ne sort pas du moins. Dans le langage de Barth, on pourrait demander si, dans la proposition : « Dieu est le futur », Dieu est sujet ou prédicat. Dans le premier cas, Dieu domine l'Histoire, il se manifeste en elle et se manifestera d'une façon plénière dans le futur eschatologique. Mais alors nous sommes retombés dans le « Théïsme ». Ou bien Dieu est prédicat : le Futur est Dieu. Alors on ne voit point qu'il puisse être autre chose qu'une désignation du terme de l'évolution cosmique, ou de l'épiphanie finale d'un homme divinisé : *Homo absconditus, Deus absconditus, Homo fit Deus* (E. Bloch)!

15. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit*, Paris, 1946, p. 312.

16. HEGEL, *Vorlesungen...* (cf. note 7), I, 1, p. 146.

17. HEGEL, *ibid.*, II, 2, p. 164.