NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

99 N° 3 1977

Espérance marxiste, espérance chrétienne. Pour une philosophie de l'espérance

Pierre MASSET

p. 321 - 339

https://www.nrt.be/it/articoli/esperance-marxiste-esperance-chretienne-pour-une-philosophie-de-l-esperance-1097

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Espérance marxiste, espérance chrétienne

POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ESPERANCE

Prenant occasion de la parution récente en traduction française du *Principe Espérance* (tome I) du philosophe marxiste Ernest Bloch [1], faisant d'autre part le rapprochement avec la *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann [2], dont l'auteur lui-même déclare, dans la préface de la troisième édition allemande, que ce livre doit beaucoup au *Principe Espérance* de Bloch, le présent article veut être une réflexion sur l'espérance. Le livre récent de Roger Garaudy, *Le Projet Espérance* [3], s'inscrit lui aussi dans cette même perspective. Marxiste, chrétienne, ou tout simplement humaine, l'espérance est une des grandes questions, peut-être la grande question, englobante et universelle, que se pose l'homme de notre temps. L'espérance comme le désespoir ont été *vécus* dans tous les temps. Mais il appartient peut-être à notre époque de *penser* l'espérance. C'est pourquoi, laissant de côté les pratiques vécues — politiques, scientifiques, artistiques, économiques ou autres — qui peuvent toutes engendrer selon les cas soit l'espérance soit le désespoir, nous nous en tiendrons ici au niveau des doctrines. De

---

1. *Le Principe Espérance,* tome I, Paris, Gallimard, 1976, 529 p. Les trois tomes comprendront au total quelque 1.600 pages. En langue allemande, *Das Prinzip Hoffnung* a été édité en 1954 à Berlin-Est et en 1959 à Francfort.

2. *Theologie der Hoffnung,* Munich, 1964. En traduction française, la *Théologie de l'espérance* a paru à Paris (Cerf - Mame) en 1970 (395 p. ; en appendice, p. 367-395, un débat avec Ern. Bloch). En 1973 ont été publiés la 3e édition, mise à jour, de la *Théologie de l'espérance* — nous citerons cette édition — et dans un volume II, *Débats,* la traduction partielle de *Diskussion über die « Theologie der Hoffnung »* ainsi que des études de M. Massard, H. Mottu et P. Eyt.

3. Paris, R. Laffont, 1976. — Dans cet article nous utiliserons les sigles suivants : Pro. = GARAUDY, *Le Projet Espérance.* — PE. = BLOCH, *Le Principe Espérance.* — PH. = *Das Prinzip Hoffnung.* — TE. = MOLTMANN, *Théologie de l'espérance.*

ce point de vue, si l'on met à part les diverses formes d'humanisme rationaliste, dont le point d'aboutissement paraît être le nihilisme et le désespoir structuralistes, il semble qu'il n'y ait à l'heure actuelle, pour nous parler d'espérance, que le marxisme et le christianisme.

L'espérance marxiste a son origine chez Marx lui-même, dans ce désir profond qui est le sien de libérer l'homme de « l'exploitation capitaliste », de le « désaliéner », et d'instaurer une société où « le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous ». Contrairement à ce que disent certains, comme Althusser, il ne semble pas qu'il y ait deux Marx, le jeune Marx des *Manuscrits* et le Marx adulte du *Capital*, qui serait le vrai Marx ; ce dernier ignorerait les thèmes humanistes, et donc l'espérance. En réalité, si les points d'insistance sont différents chez l'un et chez l'autre, l'espoir de désaliéner l'homme est justement ce qui les unit. Si le Marx du *Capital* en est venu à une analyse serrée des conditions de vie des hommes et des mécanismes économiques de la société capitaliste, c'est bien parce qu'il ne s'agit pas chez lui d'un simple vœu platonique ; l'espérance a chez Marx le visage de la volonté, bien décidée, par l'analyse de la situation concrète et par la mise en œuvre de la révolution prolétarienne, à faire aboutir le projet de l'espérance. Le marxisme a, dans son ensemble, hérité de cette espérance. Toutefois certains penseurs marxistes manifestent à son endroit une particulière estime.

Dans son ouvrage *Le Projet Espérance* comme dans toute son œuvre antérieure, R. Garaudy prône l'avènement d'une société libérée de la croissance économique sauvage et des injustices sociales qu'elle entraîne, d'une société socialisée et autogestionnaire, où tous et chacun seraient créateurs, en commun, de l'histoire humaine, et sur tous les plans à la fois : économique, social, politique et culturel. Ce projet, dit-il, n'est pas utopique. Il repose sur une conception de l'homme, selon laquelle le possible chez l'homme fait partie du réel, le possible est déjà du réel ; l'homme est dépassement et transcendance, rupture avec le donné et projection dans l'avenir. La transcendance est ici « cette dimension de l'homme prenant conscience qu'il n'a pas d'autre essence que son avenir et qu'il vit d'être inachevé » (Pro. 182). Dès lors, l'histoire, pour être vraiment humaine, doit être en rupture avec l'ordre établi et tous les déterminismes prétendument scientifiques, elle doit être l'œuvre de l'homme conscient de son pouvoir créateur. Elle est une création et une résurrection perpétuelles. Cette conception de l'homme et de la société se fonde en dernier ressort, et Garaudy en convient, « sur un postulat, sur un acte de foi ». Elle fait de la transcendance

de l'homme « sa dimension première, fondamentale » (Pro. 184-185), une transcendance purement horizontale, dans la ligne d'un avenir toujours nouveau.

C'est précisément cette anthropologie qui constitue le point faible de la conception que Garaudy se fait du monde, et en particulier de sa conception de l'espérance. Cette croyance en l'homme, en sa créativité, cette confiance en l'homme et en l'avenir ne repose sur rien. Ce n'est certes pas l'expérience du passé (de l'homme ou de l'histoire) qui permet d'escompter un avenir aussi prometteur — et d'ailleurs l'espérance se veut ici, par définition, rupture avec le passé. Ce n'est pas non plus une puissance divine quelconque, qui ne saurait trouver place dans l'univers garaudyen. Ce n'est pas davantage la Nature ni la Matière, comme c'est le cas chez Ern. Bloch, et déjà chez Engels ; ni ces succédanés de la Nature que seraient « une dialectique historique conçue comme cas particulier d'une dialectique de la nature » ou encore le fameux « sens de l'histoire » (Pro. 181).

Cette foi en l'homme, cette confiance en l'espérance, ne repose donc que sur elle-même. Elle est le fait d'un « choix, irremplaçable, indémontrable » (Pro. 184). Elle s'identifie à la prise de conscience de l'homme comme transcendance et créativité. Il nous semble toutefois que si la transcendance est simplement la « présence de l'avenir dans l'homme », la « dimension prophétique de la vie », comme le dit Garaudy (Pro. 185), rien ne nous autorise à espérer que cet avenir sera bon, qu'il sera meilleur que le présent. Une réflexion philosophique sur l'espérance ne peut pas faire l'économie de la valeur, notion qui manque cruellement à la philosophie de Garaudy, la valeur qui permet seule de déterminer la bonté de la chose espérée ainsi que la vérité de l'espérance. La créativité peut engendrer la destruction aussi bien que la création. La transcendance peut être, selon la profonde distinction de Jean Wahl, transascendance aussi bien que transdescendance. Garaudy veut travailler à l'avènement d'un monde où tous seraient *poètes*, c'est-à-dire, d'après le sens étymologique du mot, où tous seraient *créateurs*. Peut-être est-ce un poète, mais au sens ordinaire du mot, qui parle ici : un poète comme créateur de mots, comme créateur de beauté ; mais la beauté n'est pas nécessairement vérité. Garaudy est assurément un esthète, en même temps qu'un moraliste, mais seule la dimension métaphysique peut fonder la vérité. L'espérance est belle, oui. Mais n'est-elle pas illusion ? C'est tout le problème philosophique de l'espérance. Garaudy ne l'a pas abordé, pas plus dans ce dernier ouvrage que dans toute son œuvre antérieure.

Dans la même perspective marxiste, *le Principe Espérance* d'Ern. Bloch offre une tentative de justification de l'espérance. L'ouvrage est certes déconcertant à plus d'un titre : par ses dimensions, son désordre, son mélange des genres, par ses longs bavardages ; mais il comporte aussi, outre une grande érudition et des rapprochements fort pertinents, beaucoup de poésie et de beauté ; il constitue surtout une précieuse tentative pour *penser* l'espérance comme catégorie philosophique et pour la fonder en raison. Chez lui le métaphysicien ne le cède en rien au poète. Dépassant le niveau purement psychologique, qui est celui par exemple de Garaudy, c'est dans l'ontologie même qu'il entend trouver un fondement à l'espérance. Il est à ce jour le seul qui nous ait présenté une philosophie marxiste de l'espérance. L'utopie chez Bloch (ou l'espérance, car ici les deux termes sont synonymes, « l'utopie concrète » n'étant nullement illusoire comme le serait l'utopie abstraite ou la chimère), l'utopie chez Bloch aspire à la réalisation de la société socialiste. « La marche debout de l'homme, notre alpha à tous, en laquelle se trouve la disposition à la libération, ... la disposition au règne de la liberté », traverse toutes les révolutions de l'histoire, « jusqu'à l'homme sans classe, qui représente et résume la dernière possibilité » offerte à l'homme par l'histoire (PE. 287). L'humanisme de Bloch, de même que celui de Marx, se présente comme un « humanisme réel », « l'humanisme socialiste » : celui qui s'adresse à l'homme réel, c'est-à-dire à l'homme social, à l'homme socialement aliéné, pour le libérer de son aliénation (PE. 318). « Tout ce qu'il y a de non-illusoire, de réellement possible dans les images de l'espérance, converge vers Marx et se trouve à l'œuvre dans la transformation socialiste du monde » (PE. 27). A l'horizon de la construction de cette terre nouvelle et de ces hommes nouveaux s'annonce ce que Bloch appelle *le Foyer* (*Heimat*), lieu de l'identité avec soi-même et avec les choses, d'où sera bannie toute aliénation « dans l'homme et dans la nature, entre l'homme et la nature » et où sera rétablie, selon le vœu de Marx, « la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature » (PE. 290).

Mais Bloch ne se contente pas de proclamer l'espérance marxiste. Il veut aussi déterminer ce qui rend possible en l'homme la naissance de l'espérance. La réponse à cette question lui est fournie à la fois par l'anthropologie et par l'ontologie de la Nature. La condition subjective de la naissance de l'utopie concrète ou espérance est constituée par la « conscience anticipante ». C'est à l'analyse des différentes formes de cette conscience anticipatrice que Bloch consacre d'abondantes pages, riches de substance. Il constate tout d'abord la place énorme que tient dans la conscience humaine le *rêve éveillé*. Images d'avenir, désirs, souhaits, visions d'évasion

et d'anticipation, projets, autant de formes du rêve éveillé qui occupe sans cesse notre conscience, comme une force vague et imprécise qui nous pousse en avant, comme une soif qui toujours nous habite sans jamais se nommer, un « au-dedans » qui agit en nous et nous met en mouvement. L'homme est ainsi un vaste champ de pulsions, inconstantes, variables, expressions diverses d'une constante ouverture à l'avenir. C'est en effet par là que le rêve éveillé se distingue du rêve nocturne : tandis que celui-ci s'alimente dans le passé de la conscience, celui-là est tout entier tourné vers l'avenir. Dans l'inconscient psychanalytique il n'y a rien de nouveau ; il est tout entier constitué de pulsions et de désirs refoulés ou oubliés ; il est ce qui a glissé du conscient, un dépôt de résidus, ce qui n'est « plus conscient ». Qu'il s'agisse, comme chez Freud, de ramener le refoulé à la lumière du conscient, ou au contraire comme chez Jung, ce « fasciste écumant » (PE. 77), d'enfouir le conscient dans les ténèbres démoniaques d'un inconscient impersonnel, chez l'un comme chez l'autre l'inconscient, dont les pulsions alimentent les rêves nocturnes, est un produit du passé, essentiellement tourné vers l'arrière, vers l'archaïque.

Le rêve éveillé est au contraire une anticipation, une « utopie », il est une intrusion de l'imagination dans l'avenir. Il vise l'amélioration du monde et de la condition humaine ; renonçant à la satisfaction fictive et à la sublimation dont se contente le désir refoulé, il est tout entier tendu vers la réalisation de son objet. Il est à l'origine des utopies politiques comme des découvertes scientifiques et des créations de l'art (PE. 109-120). Ce n'est pas de l'inconscient, comme on le dit généralement, que surgit le rêve éveillé ; c'est du « pré-conscient, de l'ad-venant », du non-encore-conscient. Le rêve éveillé se réfère « à un conscient futur, qui émerge seulement », il est « le lieu de naissance psychique du nouveau » (PE. 145). Il a fallu beaucoup de temps pour découvrir la conscience, plus encore pour l'inconscient. Il reste à découvrir le non-encore-conscient. L'époque actuelle « offre enfin les conditions économico-sociales nécessaires à l'élaboration d'une théorie du non-encore-conscient ». Le marxisme, qui est « le premier à introduire la notion d'avenir dans l'approche théorique et pratique de la réalité », permet donc de concilier l'utopie et la réalité, sauvant ainsi l'utopie concrète, l'espérance (PE. 173).

Mais l'imagination utopique ne peut avoir prise sur le réel, remarque Bloch, que si elle a un corrélat dans le réel ; d'où la nécessité d'entreprendre l'étude métaphysique de la Nature. Jusqu'ici le penseur chrétien n'avait pas de difficultés quant au fond pour suivre le philosophe marxiste[4] ; il sera malheureusement obligé

4. La critique par Bloch de l'inconscient freudien, tourné vers le passé, paraît

de prendre ses distances par rapport à l'ontologie matérialiste de Bloch.

Si l'homme, et lui seul parmi les animaux, est capable d'utopie, c'est parce qu'il n'est pas « compact », fermé sur lui-même. Mais « rien ne pourrait se dérouler au-dedans si le monde extérieur était parfaitement compact, . . . si le monde était clos » (PE. 237). Le monde est un monde ouvert, « le réel est processus ». Ici Bloch étudie la catégorie de *possibilité*. A l'encontre du positivisme, qui conçoit le monde comme figé et prisonnier du déterminisme, Bloch voit dans la *nouveauté* et dans la *possibilité* qui en est la condition, l'une et l'autre étant catégories du réel lui-même, le corrélat de l'imagination utopique. Le réel est ad-venant et en procès. Le Réalisant comporte du non encore réalisé. Et c'est pourquoi l'utopie concrète, l'espérance, est réaliste, beaucoup plus réaliste que le positivisme ou le rationalisme, pour qui tout dans le monde est donné, soit à titre de fait, soit comme chez Hegel à titre de prédéterminations. Le marxisme est la science nouvelle du monde, parce qu'il est la science du nouveau, de l'avenir, du réel comme événement et du travail comme transformation du réel. Il ne prend plus appui sur le passé ; son « nouveau point d'appui d'Archimède », c'est l'avenir, le nouveau qui advient à l'être par le travail de l'homme. Bloch étudie longuement la catégorie de la possibilité — qui est à ce jour, dit-il, celle que l'ontologie a le plus négligée et n'a guère considérée que comme détermination de la connaissance, non de l'objet (PE. 291) — et les catégories annexes : le Pas, le Pas-encore, le Rien et le Tout. Il distingue le possible purement formel, le possible factuel (*sachlich*), le possible conforme à la structure de l'objet (*sachhaft*) et le possible réel. C'est ce dernier, le possible-objectif-réel, qui rend possible l'espérance humaine. Il permet de définir la matière elle-même comme ouverture à l'avenir et en perpétuelle instance, de telle sorte que « la réalisation du Réaliser, du Réalisant lui-même, ne cesse de commencer à commencer » (PE. 247).

Bloch nous donne en outre ses coordonnées dans l'histoire de la philosophie. Il prend, nous l'avons dit, ses distances par rapport à tous ceux qui prétendent lire l'avenir dans le passé, tels les Stoïciens, Spinoza, Leibniz lui-même, et surtout Hegel, ce « dialecticien du cercle » et de l'éternel retour, ce « réactionnaire » pour qui la philosophie, arrivant toujours trop tard, ne peut rien transformer (PE. 296). Bloch se démarque aussi, à l'autre extrémité pourrions-nous dire, de tous ceux qui, comme Bergson, James ou

---

d'une certaine manière saint Jean de la Croix. Celui-ci nous enseigne en effet que l'élan de l'espérance et la purification de la mémoire ont partie liée et

les vitalistes, réduisent le réel à l'imprévisible nouveauté d'un élan vital anarchique : « là où tout ne cesse prétendument de se renouveler, rien en fait ne change jamais » et le nouveau s'y « réduit à l'état d'éternel zigzag, vide de contenu, à l'état de hasard absolu » (PE. 172). C'est plutôt d'Aristote que Bloch se réclame. Il voit en lui en quelque sorte l'ancêtre du matérialisme dialectique. Aristote en effet a été « le premier à reconnaître l'existence de la possibilité au niveau du réel, dans la constitution même du monde » (PE. 284). Chez lui la matière a deux aspects : elle est certes « l'étant d'après la possibilité » (*kata to dunaton*), c'est-à-dire l'ensemble des conditions données qui limitent à tel ou tel moment l'expression de la *forme* ; mais elle est aussi « l'étant en possibilité » (*dunamei on*), c'est-à-dire le sein fécond, « le giron inépuisé d'où sortent toutes les figures du monde » ; c'est la face lumineuse, « la face d'espérance », du possible réel de la matière (PE. 250). A « l'être en possibilité » aristotélicien, giron encore passif, il suffira de substituer la matière comme douée par elle-même de mouvement spontané et dialectique, pour aboutir au matérialisme dialectique et historique du marxisme. Alors, pense Bloch, est rendue possible l'insertion du travail humain dans le processus de la dialectique de la matière, à l'appel de Marx ; alors le *Tout* utopique, *l'Ultime* encore en devenir, apparaît comme ce qu'il y a de plus réel dans le réel à l'horizon du monde.

Toutefois le processus peut déboucher aussi bien sur le Rien que sur le Tout. L'identité homme-nature peut être réussie, mais elle peut aussi être manquée. Le possible en effet, s'il est bien du réel, n'est pas encore réalisé. Le marxiste doit donc à la fois étudier au plus près les conditions de possibilité du réel à tout moment de la réalisation (c'est ce que Bloch appelle *le courant froid* du marxisme) et s'ouvrir courageusement à l'avenir (c'est *le courant chaud* du marxisme). L'espérance marxiste, « comprise comme espérance matérialiste », n'autorise ni l'optimisme plat de la foi automatique dans le progrès, ni le pessimisme absolu ; s'appuyant sur le sujet comme sur l'objet, l'un et l'autre pris dans le processus de la dialectique de la matière, elle fonde « l'optimisme militant » au « front » du processus du monde, c'est-à-dire dans la partie « la plus avancée de l'être de la matière en mouvement et ouverte par l'utopie » (PE. 240-242).

Admirable et passionnante nous apparaît cette tentative de Bloch pour fonder l'utopie marxiste, l'espérance marxiste. Reprenant l'effort d'Engels et de sa *Dialectique de la Nature,* elle se situe à un degré de profondeur qu'aucun penseur marxiste n'a jamais atteint. Il nous semble toutefois qu'elle aboutit finalement à une impasse. C'est le sort de tout matérialisme rigoureux. Reconnaître

l'insuffisance du matérialisme mécaniste est une bonne chose. Mais comment vouloir le dépasser sans sortir de l'univers de la matière ? Certains l'ont tenté — et Bloch s'y réfère lorsqu'il dresse l'arbre généalogique du marxisme à partir d'Aristote (PE. 285). Avicenne, Averroès, Giordano Bruno, et en général les « matérialistes panthéistes », ont considéré la matière comme fondement total du monde, et Dieu créateur comme un moment de la matière. Ou plutôt, chez ces philosophes, « Dieu et matière deviennent identiques » et l'univers n'est autre chose qu'une « auto-fécondation de Dieu-matière ». Mais ce qui est à la rigueur concevable dans l'univers panthéiste de la *natura naturans* ne l'est plus dans une philosophie athée, comme le matérialisme de Bloch ou le marxisme en général. Se voulant tout à fait logique avec lui-même, ce « matérialisme en avant », ce « matérialisme dans sa plénitude, sans ciel mal démystifié », ce matérialisme dialectique-historique qui veut être « une explication véritablement totale du monde à partir de lui-même » (PE. 322), aboutit à une contradiction insurmontable : celle d'une matière qui revendique pour elle des attributs divins alors que d'autre part elle repousse toute idée de divin.

Voir dans le « fondement du foyer non éclairé de l'existence », en ce « contenu final, non encore advenu, de l'exister lui-même » et qui n'a été désigné du nom de Dieu que « mythologiquement », le « principe actif en même temps que le noyau de la matière en train de se développer » (PE. 358) ; affirmer que « l'idée que l'on se fait de la matière n'est jamais trop bonne, ni trop élevée », et que le mouvement, la contradiction et même l'anticipation, éléments « apparemment aussi anthropomorphes », sont ses modes d'être (PE. 402) ; que l'aurore s'annonce à l'horizon, non seulement de l'histoire humaine, mais de la nature physique elle-même, toute prégnante « de la tendance du Non-encore vers le Tout, de l'aliéné vers l'identité » (PE. 402) : tout cela ne contient-il pas plus de romantisme que de philosophie ? Bloch entendait débusquer Dieu, le divin et la mythologie, tant des origines que de l'avenir du monde ; or en réalité c'est son ontologie tout entière qui devient une vaste mythologie. « Schelling marxiste », a-t-on dit de lui. En effet un même souffle puissant, un même élan romantique anime ces deux philosophies. Et de même la « mythologie », dont Bloch pourtant fait reproche à Schelling (PE. 232), imprègne-t-elle toute sa philosophie de la matière. De la sorte ni le dynamisme de la matière ni la création, première ou continuée, ne sont fondés. Ni l'espérance.

D'autres apories en découlent : comment concilier la dialectique spontanée de la matière avec la volonté de l'homme et l'apport du travail humain ? Quels sont les rapports de l'homme et de

la nature, et que devient ici l'humanisme marxiste ? Comment résoudre l'énigme de la mort ?

« Le levier de l'histoire humaine, écrit Bloch, c'est celui qui la produit, l'homme qui travaille... Mais le levier de l'histoire de la nature, que l'homme — à la différence de sa propre histoire — influence sans doute mais ne fait pas, est le principe agent encore à peine médiatisé. voire encore hypothétique, du déroulement des choses, extérieur à l'homme, que l'on appelle abstraitement force de la nature, que l'on avait appelé, dans une optique panthéiste intenable, natura naturans » (PE. 300). L'homme est « la part la plus forte du principe agent matériel universel », il en est « la part la plus hautement consciente, nullement séparée du reste de la nature ». Libéré de l'aliénation, il s'approprie la nature en l'humanisant, en même temps qu'il se rapproche du foyer où s'élabore la production du processus du monde (PE. 300). Mais, de la « naturalisation de l'homme » et de « l'humanisation de la nature » (PE. 298), expressions que Bloch emprunte à Marx, c'est la première qui l'emporte. C'est la nature qui est englobante. L'homme est son produit. Il lui est ordonné et n'en est qu'un moment. « Le processus qui entre dans l'avenir est uniquement le développement de la matière, qui se saisit elle-même à travers l'homme, son plus haut épanouissement, et achève sa formation » (PE. 298).

Normalement un tel naturalisme ne devrait laisser aucune place à l'humanisme ni donc à l'espérance. Cela est particulièrement net chez Marcuse, si proche de Bloch sur de nombreux points. Selon Marcuse, l'homme est, dans son essence, nature ; une nature biologique, faite d'énergie vitale ou libido, différenciée en pulsions ; et la porte d'entrée au royaume de l'utopie et du bonheur consiste pour l'homme marcusien à laisser l'énergie libidineuse de l'Eros s'épanouir librement. Or cette philosophie de la spontanéité des pulsions aboutit chez Marcuse à l'affirmation de « l'identité d'Eros et de l'instinct de mort » ; et le vital y aspire finalement à être résorbé dans l'inorganique d'où il est sorti. L'espérance est chez Marcuse désabusée, amère ; une espérance désespérée [5]. L'espérance chez Bloch ne sombre pas dans ces mêmes abîmes. Peut-être parce qu'il considère plus volontiers la face éclairée des rêves éveillés que la face obscure des rêves nocturnes. Mais son univers est le même, tout de pulsions organiques, de forces de la nature, de matière en un mot, seule souveraine. Ce n'est donc que par une

5. Pierre MASSET, *La Pensée de Herbert Marcuse*, Toulouse, Privat, 1969, surtout p. 163-181.

inconséquence flagrante que Bloch peut continuer à faire entendre le chant de l'espérance dans cet univers de la matière.

De la même manière cette philosophie doit se trouver démunie en face de la mort. Pourtant Bloch entend la regarder en face ; il la reconnaît comme étant « l'anti-utopie par excellence » (*die stärkste Nicht-Utopie*) ; mais il ne désespère pas malgré tout d'une victoire sur la mort (PH. 1301). Il semble concevoir cette victoire d'une double manière. D'une part le militant révolutionnaire ne meurt pas tout entier, « sa conscience personnelle est assumée par sa conscience de classe » (PH. 1379) et survit en elle. Cette réponse, qui est celle de tous les marxistes, apparaît bien incapable de calmer l'angoisse de la conscience individuelle. La mort ici n'est pas réellement vaincue ; simplement la conscience s'en accommode, ou s'y résigne, et la prétendue victoire confine à la mystification. Mais Bloch n'exclut pas une réelle victoire sur la mort à l'horizon des temps. Il ne peut pas se résigner à voir dans la mort, comme le fait Heidegger, ce bourgeois décadent, « l'impossibilité de la possibilité ». L'être de l'homme, dit Bloch, son être-là (*das Da-Sein*), n'est pas encore réalisé. Aussi la mort ne peut-elle pas avoir de prise sur lui : le noyau essentiel de l'existence humaine échappe à la mort, il est « extra-territorial » par rapport à elle. Le non, le négatif (*das Nicht*) de l'existant actuel, loin d'être néant (*das Nichts*), est le moteur du pas-encore, du devenir ; la matière de son côté est toute en possibilité ; et ainsi l'espérance est permise — l'espérance, non pas l'assurance — que dans le royaume de l'identité le non sera levé et la mort sera vaincue. Si nous avons bien compris la pensée de Bloch, qui sur ce point est loin d'être claire, il ne s'agirait que d'une immortalité rejetée dans l'indéfini des temps à venir et à titre d'éventuel possible. A moins que ce noyau essentiel caché de l'existence humaine ne désigne quelque principe immatériel présent déjà dans chaque individu et qui échapperait à l'emprise de la mort ; mais un tel dualisme platonicien apparaît tout à fait inconcevable dans l'univers matérialiste de Bloch. Peut-on dans ces conditions parler de victoire ? n'est-ce pas plutôt de consolation ou d'évasion imaginatives ? C'est sur cette question de la mort que les conceptions marxiste et chrétienne de l'espérance manifestent l'opposition la plus formelle.

La *Théologie de l'espérance* de Moltmann laisse apparaître par plus d'un trait, comme l'auteur lui-même le reconnaît, l'influence du *Principe Espérance* de Bloch, mais aussi bien la distance infranchissable qui sépare la conception chrétienne de la conception marxiste de l'espérance.

Moltmann entend tout d'abord restituer à l'espérance et à l'eschatologie chrétienne en général la place qui leur revient. En renvoyant les « choses dernières » aux derniers jours, on leur a fait perdre, dit-il, leur signification pour l'ici-bas de notre existence temporelle. On en est venu à considérer l'espérance comme portant uniquement sur l'au-delà, sur l'éternité, on a oublié qu'il y a aussi « une espérance messianique d'avenir pour la terre » (TE, p. 12). Pourtant, ajoute Moltmann, « la découverte de la signification centrale de l'eschatologie dans le message et l'existence de Jésus ainsi que dans le christianisme primitif est un des événements les plus marquants de la théologie protestante récente » (TE. 35). Mais cette découverte, qui remonte au début de ce siècle, s'est révélée inféconde. La dimension eschatologique du message chrétien a été perçue comme une simple crise — et une illusion — du christianisme établi ; ou bien elle a donné naissance, chez Karl Barth, à un eschatologisme transcendantal et atemporel sans prise sur l'histoire vécue et peu différent au fond de la « présence d'éternité » de la philosophie grecque ; ou encore on l'a, avec Bultmann, interprétée existentiellement, faisant du *temps dernier*, de l'*eschaton*, l'instant de grâce où la prédication saisit l'homme au plus profond.

Il s'agit donc de sauver l'eschatologie chrétienne, qui est essentiellement la doctrine de l'espérance chrétienne, en la dépouillant de toute contamination avec la métaphysique grecque. Ce n'est pas dans le *logos* considéré comme épiphanie de l'éternel présent que l'espérance chrétienne peut trouver son fondement, mais uniquement dans la promesse de Dieu, « telle qu'elle a marqué la parole, l'espérance et l'expérience d'Israël » (TE. 39). Oui, l'espérance est au cœur du christianisme, elle n'est pas seulement un élément parmi d'autres. « Le christianisme est tout entier (et pas seulement en appendice) eschatologie, il est espérance, perspectives et orientation en avant, donc aussi départ et changement du présent... Il n'y a donc qu'un seul problème réel en théologie chrétienne... : c'est le problème de l'avenir » (TE. 12). Notre Dieu est « le Dieu de l'espérance » (*Rm* 15,13), le Dieu de l'Exode, un Dieu avec « le futur comme propriété ontologique » (Ern. Bloch), un Dieu qu'on ne peut pas, à proprement parler, avoir en soi ou au-dessus de soi, mais seulement devant soi, venant à notre rencontre dans ses promesses d'avenir, et même pas « l'avoir », mais bien plutôt l'attendre ; l'attendre avec une espérance active. L'espérance n'est pas le *logos* de l'avenir : d'un avenir vraiment nouveau en effet la pensée rationnelle ne peut rien dire ni prévoir.

Mais l'eschatologie chrétienne, poursuit Moltmann, « ne parle pas de l'avenir en général... (Elle) parle de Jésus-Christ et de

son avenir . . . elle proclame l'avenir du Ressuscité » (TE. 13). L'espérance chrétienne est « espérance de la foi ». Elle n'est pas une fuite, une évasion dans l'utopie. Elle ne fait pas l'impasse sur la mort, la souffrance, la culpabilité, elle ne les assume et ne les dépasse que dans la foi au Christ ressuscité. C'est dans la foi que se fonde l'espérance. D'où l'expression : « dans la vie chrétienne, la foi a la priorité, mais l'espérance la primauté » (TE. 17). Et parce que l'espérance n'est point fuite ni résignation ni esquive, l'avenir du Christ illumine, pour le croyant, l'avenir de la terre. L'espérance ne s'accommode pas de ce qui existe : ni des lois ni des nécessités d'ici-bas, ni du mal ni de la mort, ni de l'ordre établi. Elle est inquiétude en vue d'un mieux toujours au-delà. Elle n'a pas ici-bas de cité permanente (*He 13,*14), car c'est de l'avenir du Christ qu'elle veut porter témoignage.

Impatiente parce que toujours insatisfaite, l'espérance chrétienne est patiente de la patience de Dieu et elle fait confiance au Dieu de la promesse. Elle est réaliste ; elle l'est même bien plus que le prétendu réalisme positiviste, car elle prend au sérieux les possibilités du réel ; elle se fonde sur l'avenir du réel ; pour elle le monde est plein de toutes les possibilités du Dieu de la promesse (TE. 22). Ce n'est pas à dire que l'espérance, nous faisant vivre dans l'avenir, nous coupe du présent. L'espérance n'est pas évasion du présent, elle ne nous frustre pas de la plénitude de vie ni de la joie qu'apporte le présent. Mais son « maintenant » n'est pas « l'éternel présent » du Dieu de Parménide, ce présent accompli et figé qui n'a rien d'autre à attendre de l'histoire que de trompeuses apparences. Le « maintenant » de l'espérance chrétienne est riche de la nouveauté de l'avenir ; c'est un « aujourd'hui eschatologique », où le présent est vécu dans l'attente de la parousie du Christ. Et cette tension « met en marche une histoire » (*Geschichte*), dans laquelle le croyant se donne pour tâche de transformer réellement au moyen de son engagement personnel la figure de ce monde, tout en s'en remettant, en espérance, aux promesses de Dieu (TE. 23-29).

L'espérance chrétienne selon Moltmann comporte, comme on le voit, bien des points communs avec l'espérance marxiste selon Bloch : la notion de nouveauté réelle comme avènement d'un être non préformé dans le passé, avec la notion corrélative de *possible réel ;* la croyance en l'histoire comme *Geschichte,* c'est-à-dire comme événement se réalisant dans le devenir et, corrélativement, le rejet de toutes les conceptions rationalistes, idéalistes ou positivistes de l'histoire ; la confiance en l'espérance, comme ouverture à un avenir

prometteur [6] ; et surtout l'affirmation que l'espérance nous fait obligation de mettre en question le monde présent et ses institutions et de travailler à sa transformation. Pourtant ces points communs ne doivent pas masquer l'opposition radicale de ces deux conceptions de l'espérance.

Certes en un sens Ern. Bloch est, de tous les penseurs marxistes, celui qui s'est approché le plus de l'eschatologie chrétienne et de la religion. Sa philosophie de l'espérance, dit Moltmann, « veut être en dernier ressort une ' méta-religion ', c'est-à-dire la ' religion en héritage ' » (TE. 368). Pour lui, le substrat de toute religion, et en particulier du christianisme, ce qui mérite d'en être retenu comme un précieux héritage, c'est justement l'espérance. « Où il y a espérance, il y a religion », écrit Bloch (PH. 1404). Ainsi Bloch dépasse l'explication marxiste traditionnelle de la religion. L'eschatologie chrétienne, que Feuerbach et Marx avaient négligée, Bloch a su l'apercevoir et l'intégrer à sa vision du monde. Mais en l'intégrant il l'a totalement « renversée ». Alors que pour l'eschatologie chrétienne, l'avenir de l'homme et de la création est déterminé par l'avenir et la promesse du Christ ressuscité, pour Bloch au contraire, « c'est l'avenir du Christ ressuscité et l'avenir de Dieu qui ' ne sont rien d'autre que ' l'avenir de l'homme caché et du monde caché » (TE. 371). La double dimension de l'espérance chrétienne, éternelle et temporelle, transcendante et terrestre, est réduite ici à la dimension d'avenir terrestre ; l'eschatologie chrétienne devient millénarisme temporel.

Plus profondément, c'est l'absence de Dieu qui situe l'espérance marxiste aux antipodes de l'espérance chrétienne. Le Dieu caché dont l'espérance chrétienne attend la révélation dans la gloire « n'est autre » pour Bloch que l'homme caché que l'avenir découvrira. Et tandis que l'espérance chrétienne vit de l'attente de la réalisation des promesses divines, l'espérance marxiste ne s'appuie que sur elle-même ; elle s'engendre de ce « creux », de ce « vide », que le possible ouvre dans le réel, ce creux d'où surgissent, mythologiquement sans doute, les objets qui peuvent le combler. L'espérance chrétienne est relative à Dieu ; l'espérance chez Bloch est un absolu, elle est hypostasiée et déifiée. Au « Dieu de l'espérance » des chrétiens, Bloch a substitué le « Dieu Espérance », « Deus Spes » (TE. 378). Son espérance se revêt de la dépouille de Dieu — conception mystique, devenant en réalité mystificatrice, de l'espérance humaine.

---

6. A noter ici une différence dans le vocabulaire. Alors que Bloch utilise presque indifféremment les mots *utopie* et *espérance*, chez Moltmann au contraire le mot *utopie* a, comme dans le langage courant, le sens péjoratif d'imagination illusoire.

L'espérance selon Bloch est en marche vers « la patrie de l'identité », le « Foyer » où l'homme atteint enfin la coïncidence parfaite avec lui-même, son semblable et la nature. Bloch l'appelle aussi parfois « le Royaume », mais c'est un Royaume sans Dieu, et donc radicalement différent du Royaume chrétien, où Dieu sera tout en tous pour la joie des hommes réconciliés. Immanente quant à son terme, où Dieu n'est pas, l'espérance selon Bloch est également immanente dans son cheminement : c'est d'elle-même qu'elle progresse vers sa réalisation, par un « auto-dépassement » de l'homme, par un « mouvement de transcendance sans transcendance » (PH. 1522). Au contraire « l'eschatologie chrétienne mise sur le 'saut', sur le miracle de la résurrection des morts et sur la nouvelle création », elle a pour centre « la résurrection des morts et l'anéantissement de la mort par la vie » (TE. 379). Elle « ne parle pas d'une 'patrie de l'identité' instaurée par une médiation dialectique », et donc illusoire et mystifiante, elle parle « d'une 'patrie de la réconciliation' instaurée par une nouvelle création ex nihilo » (TE. 383). L'espérance selon Bloch, comme l'espérance marxiste en général, achoppe au problème de la mort. Ou bien celle-ci, comme Bloch le reconnaît à la fin de *Droit naturel et Dignité humaine*, ressurgit même au sein de la société socialiste non antagoniste comme la statue du commandeur, ou bien elle est escamotée dialectiquement, comme c'est le cas chez Bloch dans la thèse de l'exterritorialité du noyau de l'existence. L'eschatologie chrétienne au contraire « prend au sérieux le caractère mortel de la mort » : il n'y a point de noyau quelconque de l'existence humaine qui jouirait de l'immunité à l'égard de la mort, mais c'est au-delà de la mort que la résurrection est promise ; mourant tout entier, l'homme ressuscite tout entier, dans le Christ ressuscité, par la vertu de Celui qui crée la vie à partir de la mort (TE. 388).

Il apparaît donc que l'espérance chrétienne, telle que la présente Moltmann, diffère radicalement de l'espérance marxiste selon Bloch, tant par son objet que par son fondement. Si en effet elle englobe dans sa visée, comme l'espérance marxiste, les espérances portant sur des objectifs visibles de transformation du monde, de meilleure liberté de l'homme, de vie réussie, de maîtrise de la nature, si même ce lui est un devoir de travailler à la réalisation de ces objectifs, elle porte pourtant essentiellement « sur un *novum ultimum*, sur une nouvelle création de toutes choses par le Dieu de la Résurrection du Christ » (TE. 31). Elle combat la présomption, si présomption il y a, de ces espérances temporelles et visions d'avenir, parce qu'elle ne trouve pas en elles « le salut qu'elle attend ». Elle les relativise et les oriente. Elle les dépasse

« en s'appuyant sur les ' meilleures promesses ' (*He 8,6*) dont elle est porteuse ». Elle fait de ces objectifs « des objectifs provisoires, avant-derniers, et donc mobiles », elle les prend en charge et « les porte plus loin » (TE. 32). L'en deçà donc, mais aussi l'au-delà de la mort, et aussi et avant tout et essentiellement le salut : tel est l'objectif de l'espérance chrétienne. Quant à son fondement, il est lui aussi spécifique : le Christ ressuscité, le Dieu qui ressuscite le Christ et qui est aussi le Dieu de la promesse.

Nous n'entendons pas ici procéder à une critique détaillée de cette contribution de Moltmann, si précieuse à maints égards, à l'étude de l'espérance. Assurément, lorsque Moltmann présente le problème de l'avenir comme étant « le seul problème réel en théologie chrétienne » (TE. 12) et qu'il élabore toute la théologie en perspective d'avenir, lorsqu'il fait de l'espérance le principe même de la théologie et lui accorde la primauté dans la vie du chrétien (TE. 17), le théologien n'est pas nécessairement d'accord avec lui. D'aucuns lui ont fait remarquer que, de l'avenir ou du présent, de l'espérance ou de la foi, c'est sur le présent, c'est sur la foi, que l'accent doit être mis, aussi bien pour la primauté que pour la priorité [7].

Notre réflexion, dont le catalyseur a été la lecture de l'ouvrage de Bloch, se situe à un point de vue plus nettement philosophique. Or de ce point de vue il ne nous semble pas que l'étude de Moltmann puisse satisfaire pleinement le penseur marxiste ni en général le philosophe qui se pose le problème de l'espérance humaine. Ern. Bloch en effet n'entend pas seulement répondre, sur le plan pratique, à l'appel de l'espérance des hommes en faisant avancer les projets de transformation du monde et des sociétés. Il se propose également, sur le plan théorique, de *penser l'espérance*. Par son livre *Le Principe Espérance* il veut, dit-il, « donner une dimension philosophique à l'espoir qui est dans le monde », élaborer en concept *le non-encore-devenu* et *le nouveau possible*, réalités que la philosophie a jusqu'ici délaissées au bénéfice de la seule contemplation du passé, et parvenir ainsi à la *docta spes*, à l'*espérance éclairée*, au *savoir de l'espérance* (PE. 13-14). L'espérance chrétienne selon Moltmann satisfait pleinement la première exigence, celle de la pratique de l'espérance ; elle rend possible l'engagement des chrétiens et des marxistes dans des actions communes en vue d'améliorer les conditions de vie dans le royaume de la terre, comme le souhaite l'espérance. Mais la position de Moltmann ne peut pas constituer une réponse adéquate à la question que Bloch

7. Cf. *Théologie de l'espérance*. II. *Débats*, en particulier Heinrich FRIES, p. 77-106.

se pose sur le plan théorique. Installée d'emblée dans son univers chrétien, ancrée dans la foi, heureuse bénéficiaire de la promesse de la résurrection, inquiète certes mais assurée, devant chercher toujours mais comme quelqu'un qui a déjà trouvé, elle ne peut apparaître à Bloch, ou à tout philosophe qui la regarde de l'extérieur, que comme étant parvenue au terme avant même que d'être partie. Le cheminement n'a pas été dévoilé, ni les conditions de possibilité ; les apories n'ont pas été levées ; et donc la justification de l'espérance — cela même que cherche Bloch — n'a pas été obtenue.

Qu'on veuille bien le noter toutefois : la remarque que nous venons de faire ne constitue pas à proprement parler une critique à l'adresse de Moltmann. Son propos est celui du théologien et non du philosophe. Il nous en avertit lui-même : la question qu'il se pose dans son débat avec Bloch est celle-ci : « quels sont les éléments de l'espérance chrétienne qui s'avèrent réfractaires à leur récupération par héritage dans la méta-religion du *Principe Espérance* ? » (TE. 372). Son objectif dans ce débat est de bien marquer la spécificité de l'espérance chrétienne, et non point de justifier l'espérance humaine. Ce point de vue est tout à fait légitime, c'est celui du théologien. On peut toutefois se demander dans quelle mesure il est possible d'être pleinement théologien sans être aussi jusqu'à un certain point philosophe. Lui-même d'ailleurs entend bien faire aussi œuvre de philosophe : il vise en effet, nous dit-il, « une critique de la philosophie de l'espérance de Bloch » (TE. 372) ; il veut, non seulement affirmer l'espérance, mais la justifier et parvenir ainsi, par la *spes quaerens intellectum,* jusqu'à la *docta spes* (TE. 30-34). Et encore : « la théologie chrétienne, écrit-il, doit penser et parler du sein de la philosophie du temps présent » [8], sans toutefois s'astreindre, ajoute-t-il, aux contraintes de l'actualité philosophique.

Or, à se placer ainsi sur le terrain philosophique, certaines prises de position de Moltmann ne manquent pas de nous étonner : son insistance sur le « Dieu devant-nous », au point d'éliminer le Dieu « au-dessus de nous » et le « Dieu en-dedans de nous » ; son rejet catégorique de « l'éternel présent » et, d'une manière plus générale, de la métaphysique grecque. En réalité on peut très bien parler du présent éternel de Dieu sans professer par le fait même l'immobilité du Dieu de Parménide. Inversement, parler du « Dieu avec le futur comme propriété ontologique », comme le fait Moltmann à la suite de Bloch, n'est-ce pas une manière de s'exprimer entachée d'anthropomorphisme [9] ? Mais pour nous en tenir au pro-

8. *Théologie de l'espérance.* II. *Débats,* p. 246.
9. Moltmann se défend (*ibid.*, p. 262) de professer qu'il n'y a pas de

blème central de l'espérance et de sa justification, il nous semble que la question posée par Bloch — et à laquelle ce dernier a essayé de répondre, mais sans y parvenir vraiment, comme nous l'avons dit — cette question n'a pas trouvé, et ne pouvait pas trouver, chez Moltmann de réponse adéquate. Bloch est en quête d'une justification philosophique de l'espérance humaine ; or c'est une justification théologique de l'espérance chrétienne que nous trouvons chez Moltmann. S'il ne s'agit donc point de reprocher à Moltmann cette carence, il s'agit tout de même d'en dresser le constat. Notre réflexion au terme de cette étude voudrait être ce constat ; elle voudrait être aussi un appel.

A supposer en effet que Bloch et ceux qui cherchent comme lui dans les tâtonnements de l'espérance ne trouvent pas dans la pensée chrétienne ni dans la philosophie en général de fondement solide où assurer leur espérance, il nous semble qu'alors la coupure des hommes en deux blocs ne pourrait que s'accentuer pour le plus grand dommage de l'humanité : d'un côté les chrétiens, les croyants, qui ne voudraient, ou ne pourraient, rien *savoir* et à qui il suffirait de *croire* pour espérer, de l'autre les incroyants à qui le *savoir* interdirait de *croire* et d'espérer. C'est peut-être là le grand malheur de l'humanité contemporaine : de penser qu'il n'y a d'autre issue au scepticisme qu'ont engendré les excès du rationalisme que le fidéisme, qu'il n'y a d'autre réponse au désarroi de la pensée que la foi brute et nue, la foi pure et sans justification. Cette foi abrupte, ombrageuse, n'est-elle pas quelque peu méprisante pour l'incroyant ? — et de toute manière elle ne favorise pas le dialogue. Il est vain de croire que la collaboration dans l'action puisse faire naître, par l'espérance vécue en commun, une âme commune. Un minimum de penser commun est requis pour que l'espérance et l'action communes n'apparaissent pas comme forcées et inauthentiques. Il semble qu'il revient au philosophe de dégager, par la réflexion, ce minimum commun sans lequel les hommes sont voués à s'invectiver, ou au mieux à s'ignorer ; de dégager, pour ce qui concerne le problème de l'espérance, ce

---

« maintenant et aujourd'hui » dans le Nouveau Testament, qu'il n'y a que l'espérance en du non-encore-réalisé. Il a seulement dit, précise-t-il, que le « maintenant » du Nouveau Testament est autre chose que celui des Grecs. Jusque-là pas de difficulté. Mais alors il n'y a pas lieu de jeter l'anathème sur la métaphysique grecque, comme il le fait pourtant, ni sur « l'éternité » grecque. Le philosophe a au contraire beaucoup à y prendre. Même chose pour l'immortalité de l'âme et le dualisme platonicien : l'anthropologie moderne et la phénoménologie nous interdisent certes un tel dualisme ; mais ne faut-il pas voir dans la thèse platonicienne, comme un noyau positif, l'affirmation d'une survie probable de l'homme, d'un destin de l'homme au-delà de la mort, même si la modalité (le dualisme) nous est devenue inacceptable ? Tout n'est donc pas à rejeter dans ce que la pensée grecque, et d'autres expressions de la pensée humaine, avaient entrevu, avant la foi chrétienne, sur ce problème de l'au-delà

substrat humain, simplement humain, de l'espérance, qui permette le dialogue et l'engagement commun des Bloch, des Garaudy et des Moltmann.

Entre la philosophie de l'espérance marxiste de Bloch et la théologie de l'espérance chrétienne de Moltmann il y a place pour une philosophie de l'espérance qui serait simplement une philosophie critique de l'espérance humaine. Une philosophie qui, relevant enfin le défi kantien, montrerait que l'espérance n'est pas vouée à l'illusion, qu'elle n'est pas enfermée dans la conscience espérante ni liée nécessairement aux consolations faciles du sentiment et de la religion, qu'elle n'est pas une simple projection psychique. Entre l'espérance qui croit trouver en elle-même sa propre transcendance (Bloch) et l'espérance qui dès le départ situe en Christ sa transcendance (Moltmann), il y a place pour une espérance qui, s'interrogeant sur la transcendance qui se manifeste en elle, découvre peu à peu le Transcendant qui en est la source et le but.

Cette philosophie de l'espérance dispose, semble-t-il, de plusieurs chemins. Elle peut emprunter la voie proprement critique : à l'exemple de Kant lui-même et de sa « raison pratique », montrer que l'espérance qui donne sens ne peut pas être elle-même dénuée de sens ; relever le défi que constitue pour la raison « la logique absurde de l'espérance », selon l'expression de Paul Ricœur [10], en montrant que, loin d'être absurde, elle est au contraire — suprême preuve par l'absurde — celle qui fait surabonder le sens là où le non-sens abondait. La philosophie de l'espérance peut aussi prendre le chemin de la phénoménologie. Décrire la conscience espérante, analyser ses démarches, ses projets, ses échecs, son assurance inquiète ; dégager tout ce qu'implique son élan ; la faire apparaître comme un véritable *existential*, une structure fondamentale de l'être humain. Elle peut aussi déceler, comme Blondel le fait pour l'action, l'affirmation de l'espérance espérante à travers la trajectoire brisée de l'espérance espérée, à travers les espoirs, les espérances, les utopies peut-être. Ou encore, par une *réflexion seconde* à la manière de Gabriel Marcel, découvrir la portée ontologique de l'espérance, de cette espérance qui n'est pas un « espérer que », mais un « espérer en » ; la saisir comme prise elle-même dans l'être, comme étant l'attestation d'une présence et la réponse de la créature à l'être infini auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle est.

Les jalons ne manquent donc pas. La catégorie *espérance* n'est pas aussi ignorée des philosophes que Bloch ne le dit. Pourtant

10. Semaine des intellectuels catholiques. *Foi et religion*, Paris, Desclée De Brouwer, 1971, p. 70.

la philosophie de l'espérance reste à élaborer. Les philosophes d'aujourd'hui, chrétiens ou non, ne devraient-ils pas se vouer à cette tâche, qui est, nous semble-t-il, une des plus urgentes pour arracher au désespoir une humanité qui doute tout à coup d'elle-même et de son avenir ? « Rendre raison de l'espérance qui est en nous » (*1 P 3,15*), cette tâche que l'Apôtre assignait aux chrétiens, vaut aussi en un sens pour tout homme. Et savoir que « l'espérance ne déçoit pas » (*Rm 5,5*), cela ne doit pas non plus être réservé au chrétien. Pourrait-on d'ailleurs dire de l'espérance chrétienne qu'elle ne trompe pas si l'on ne pouvait pas dire déjà de l'espérance humaine en général qu'elle ne trompe pas ? Mais à quelles conditions ne trompe-t-elle pas ? Telle est la question à laquelle la philosophie de l'espérance devra répondre.

L'espérance est un des points autour desquels se noue le mystère de l'homme. L'espérance est un viatique pour l'existant. Il importe donc que nul ne soit frustré de son espérance. Il revient aux penseurs de cette fin de siècle, s'ils veulent que leur pensée ne soit pas étrangère à la vie, de travailler à élaborer une philosophie de l'espérance qui en assure les fondements et qui la justifie. Il apparaîtra alors que si les espoirs qui emplissent l'existence des hommes peuvent bien être illusoires, l'espérance espérante, elle, ne trompe pas. Seule justification véritable et dernière de l'espérance humaine, l'espérance espérante qui traverse nos espoirs, nos utopies et nos échecs, qui les assume et les dépasse, et qui n'est pleinement elle-même qu'en étant espérance par-delà la mort, l'espérance espérante est espérance en Quelqu'un ; elle est la réponse à l'appel de l'être infini et transcendant. Tout homme peut entendre ce langage de l'espérance ainsi conçue. Le chrétien l'entend également et le retient. Mais il lui appartient d'enraciner son espérance à une autre profondeur, sur le terrain solide de la foi. De même que les objectifs temporels de l'espérance ne sont pour le chrétien que des objectifs avant-derniers en regard de la visée dernière du Royaume de Dieu, de même en est-il à ses yeux du fondement philosophique de l'espérance : fondement avant-dernier seulement, porté par le fondement plus profond et ultime de sa foi. Péguy comparait l'espérance à une petite fille qui s'avance, dans la procession, entre ses deux grandes sœurs, la foi et la charité. Oui, l'espérance est une voie qui mène à Dieu. Entre les deux grandes avenues de la foi et de la charité, l'espérance est le petit sentier qui mène à Dieu, sentier caché et sinueux et qu'il faut découvrir dans le terre-à-terre et le quotidien, mais qui mène sûrement au but. Car l'espérance ne trompe pas.

F 34000 Montpellier
Enclos Tissié-Sarrus

Pierre MASSET
Recteur
du Collège Saint-François-Régis