

LA SOUFFRANCE HUMAINE MAXIMISÉE EN DIEU Une lecture du mythe de Hans Jonas

Peut-on penser la vie sans aborder tôt ou tard le problème de la souffrance? Telle est la question inévitablement lancinante du lecteur de la biologie philosophique de Jonas. La réponse est bien évidemment négative. Pourtant, la douleur, la maladie et la souffrance semblent étrangement évacuées du *Phénomène de la vie*¹.

Et à y regarder de près, même les articles que Jonas consacre à son éthique appliquée, qui est très largement biomédicale, font l'économie d'une phénoménologie de la souffrance et de la douleur. La maladie est présentée comme facteur délétère et le malade comme personne affaiblie et dès lors digne d'une protection accrue, mais sa souffrance et sa douleur ne sont pas étudiées pour elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles sont débarrassées de l'aiguillon qui en fait des forces antagonistes de la vie et la meurtrissent.

1. Souffrance et maladie

Dans le *Phénomène de la vie*, la santé de l'organisme, qui a quitté les rives sécurisées de la matière inerte, apparaît comme l'équilibre instable qui doit déjouer sans cesse le risque de la maladie et éviter les facteurs pathogènes. Tout relatif, cet équilibre vital s'accompagne du spectre de la mauvaise santé par contraste avec la vie saine. Loin de tout pathocentrisme qui combat la souffrance de tous les êtres sensibles², Jonas défend que la souffrance et la douleur constituent moins une épreuve que la condition d'un s'éprouver vivant et sensible. Ni la souffrance, ni la douleur ne sont un mal, mais seulement la marque de la vie se dégagant de l'inertie matérielle qu'elle défie. Il est dans l'ordre de la vie comme telle de l'organisme de rencontrer des douleurs et des

¹ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001. Dorénavant dans le texte PhV.

² Voir par exemple l'utilitarisme de P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, trad. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997. La souffrance des êtres sensibles est comparable et doit être prise en compte de manière égale.

souffrances de croissance, d'épanouissement ou de déploiement, parce qu'il éprouve nécessairement des obstacles ou des résistances extérieures. Tel est le lot des êtres vivants, pour qui la douleur n'est que la condition de possibilité de la sensibilité, l'autre versant – jumeau indissociable – de la jouissance.

N'étant aucunement des signes de dysfonctionnement, pareille douleur et pareille souffrance sont des facteurs constitutifs de la santé. En revanche, la maladie est le signe d'un déséquilibre et du triomphe, à plus ou moins long terme, du mal-être sur la santé, du non-être sur l'être contre lequel il faut lutter puisqu'il constitue un risque pour la vie, en éclairant le spectre de la mort prématurée.

Nullement promesse de bonheur, ni même de bien-être constant, la vie apparaît comme une tâche ambiguë qui se réalise entre heur et malheur et où triomphent le plus souvent la douleur et la peine. Le concept de bonheur est "oscillant"³, c'est pourquoi "il est tout à fait contestable de commencer par une *revendication* du bonheur en tant que tel"⁴. Comment prétendre en effet que du bilan des souffrances puisse résulter l'affirmation du sens de l'humanité? Ce n'est ni dans le bonheur, ni dans le bien-être ou le plaisir que l'humanité trouve son sens. À ce calcul mal énoncé, l'humain est forcément perdant.

Pour Jonas, pas plus que la sainteté, le bonheur ne peut être l'objet d'un impératif éthique ou existentiel. L'un et l'autre surviennent par surcroît au sein d'une existence qui se doit de lutter contre la prégnance du mal moral, contre la souveraineté de la souffrance et de la maladie, mais qui n'est pas obligé de réaliser un bien suprême. Les impératifs éthiques catégoriques se bornent alors à éviter le pire. "Nous devons, en d'autres mots, distinguer entre l'obligation morale et le domaine beaucoup plus vaste de la valeur morale. (...) Les plus hautes valeurs se situent dans cette zone qui s'étend au-delà du devoir et de la revendication."⁵

Par ailleurs, la vulnérabilité, le propre de ce qui peut être blessé ou meurtri, apparaît davantage dans le *Principe responsabilité* comme le caractère de ce qui est menacé de disparaître, ce qui risque incessamment la mort et sera vaincu par elle au terme. À strictement parler, seuls les vivants sont vulnérables, tandis que toute chose, même la matière inerte composée, est fragile dans la mesure où elle est destructible. Il ressort donc que la maladie est moins envisagée sous l'angle de la souffrance et de la douleur que comme facteur létal.

Tant qu'elle est indissociable de la jouissance, la souffrance n'est pas un mal, pas plus d'ailleurs que ne l'est la douleur indissociable du bien-être

³ H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 68. Dorénavant dans le texte PR.

⁴ H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996, p. 110.

⁵ H. Jonas, "Réflexion sur l'expérimentation humaine", in *Médecine et expérimentation, Cahiers de bioéthique*, n° 4, Québec, 1982, pp. 321.

physique. En revanche, lorsque la dialectique constante est brisée et que l'un des deux pôles prend unilatéralement le dessus, la logique vitale est elle aussi rompue. S'impose alors la tâche collective de lutter contre la souffrance et se pose même, à celui qui est accablé, la question de poursuivre une vie anéanti par un tel excès de douleur⁶. Toutefois, la déclaration d'un excès de souffrance ne peut émaner que d'un jugement personnel et ne saurait être un argument pour un tiers, jugeant objectivement, qu'une telle vie ne vaut pas la peine d'être vécue⁷. Seule la personne qui l'éprouve peut constater que la souffrance a pris le pas sur la vie au point de lui ôter tout sens; et les personnes pouvant s'identifier le mieux par le biais de la même maladie seront tout au plus de précieux adjuvants à la décision dans les cas limites où la personne concernée ne peut plus s'exprimer elle-même.

2. Une couleur contrastée de la vie

Dans sa biologie philosophique, Jonas n'abordera pas la souffrance humaine d'un point de vue strictement existentiel et subjectif. Pour lui, en effet, repenser le sujet, équivaut à le resituer dans son contexte, comme vivant, comme humain ou comme membre d'une société ou d'une culture et, dans une certaine mesure, l'objectiver.

Ainsi, la douleur et la souffrance – que Jonas ne distingue pas – ne constituent jamais un bien en soi, mais, prises dans leur rapport au bien-être et à la jouissance, elles n'apparaissent pas davantage comme un mal⁸. Condition de la vie sensible et vulnérable, la souffrance est dépouillée de tout caractère tragique. Comprise comme l'une des faces de la vie innocente (voir PhV, 276), elle n'a rien de monstrueux, au contraire, puisqu'elle permet à la sensibilité et au sens d'apparaître dans le monde. Ontologiquement, la souffrance

⁶ H. Jonas, *Le droit de mourir*, trad. Ph. Ivernel, Paris, Rivages poche, 1996, p. 26. Dorénavant dans le texte DM.

⁷ Jonas distingue radicalement les conditions de vie de la vie elle-même. D'un point de vue objectif, les conditions même les plus horribles, actuelles ou anticipées, ne sauraient justifier une dévalorisation de la vie comme telle. Il revient à chacun pour lui-même de vivre et d'interpréter les conditions que d'autres pourraient juger inassumables. Est ainsi récusé l'argument qu'il y aurait irresponsabilité à faire naître des enfants dans des conditions extrêmement défavorables, même aussi extrêmes que celles qu'a imposées "l'ère hitlérienne" (PR, 67). En situation de crise, il est impératif d'éviter le pire, et au-delà de ce devoir s'ouvre pour chacun la voie d'une recherche illimitée du bien.

⁸ "Ne voir dans la souffrance qu'un symptôme à réduire sans davantage prêter l'oreille à ce qui cherche à s'y dire avec tant d'insistance, revient à se comporter en apprenti sorcier ou en grand prêtre d'une société qui nie la mort tout autant que le désir de l'homme." (D. Vasse, *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983, p. 43.) Que Jonas n'ait pas saisi pleinement cette possibilité en considérant le désir au sens aristotélicien d'*orexis*, de besoin différé est une autre affaire.

n'est pas un mal, mais un moment de l'être qui s'éprouve lui-même comme bien en acquiesçant à lui-même à travers des existences organiques finies⁹.

Aucune équation ne pourrait faire apparaître la souffrance comme non-sens ou absurdité: "la présence de n'importe quel caractère valable dans l'univers (...) l'emporte infiniment sur n'importe quel prix de souffrance exigé par lui"¹⁰.

L'angoisse de la mort se perd dans la distinction établie entre mortalité, c'est-à-dire la possibilité d'une mort imminente et la certitude que la mort adviendra au terme. En effet, "le fardeau de la mortalité (...) est lourd et plein de sens tout à la fois" (FGM, 47). Pour l'humanité, la mort comme issue fatale est la contrepartie essentielle de la natalité source de sens et jaillissement de la nouveauté. Quant à l'individu qui a accompli son existence jusqu'à la vieillesse, la mort s'annonce à lui comme "une bénédiction ou une grâce" (FGM, 52). À y regarder de près, la mort n'est donc pour Jonas qu'une dimension constitutive de la vie et non son contraire, même lorsqu'elle est revendiquée comme droit d'accéder au terme: "en dernière instance, la notion de vie et non celle de mort (...) régit la question du droit de mourir" (DM, 74).

Qu'en est-il pourtant de l'angoisse de *ma* mort? Bultmann reproche à Jonas d'avoir maintenu la question au point de vue impersonnel et extérieur de la totalité: "le regard sur cette alternance [de la vie et de la mort] qui dépend de la condition mortelle, ne me paraît fournir aucune réponse au fait que c'est *moi* qui meurt, que c'est de *ma* mort qu'il s'agit, parce que ce regard en reste au stade esthétique" (ENE, 136).

Lorsque les opposés se réconcilient ainsi au sein du flux généreux et foisonnant de la vie, on peut y voir une esthétisation qui émousse le tranchant des peines et des misères inhérentes à la condition de vivant qu'il soit infra-humain ou humain. "Le paysage divin éclate de couleur" (PhV, 276). "Même leur souffrance approfondit la plénitude de la symphonie" (PhV, 276). Lorsque les opposés se réconcilient au sein du flux généreux et foisonnant de la vie, on peut y voir une esthétisation qui émousse le tranchant des peines et des misères inhérentes à la condition de vivant, qu'il soit infra-humain ou humain

Or, si, comme l'admet Jonas, il n'y a de sensibilité et ainsi de souffrance et de douleur que pour des ipséités, c'est-à-dire des subjectivités, ne jamais aborder la souffrance de ce point de vue reviendrait à ne pas l'aborder comme telle.

⁹ Jonas refuse que la recherche médicale se fixe pour but le bonheur et le bien-être physique. PR, 168-169. Il en va du progrès comme du bonheur, il relève de la grâce et non du devoir." Nos descendants ont droit à ce qu'on leur lègue une planète qui ne soit pas pillée; mais il n'ont pas droit à des cures miracles. (...) Si jamais le progrès se produit et s'il s'avère bienfaisant, ce dont nous ne pouvons jamais être sûrs, il faut le considérer comme une grâce" H. Jonas, "Réflexion sur l'expérimentation humaine", *op. cit.*, pp. 318-319.

¹⁰ Voir, H. Jonas, "Le fardeau et la grâce d'être mortel", in G. Hottos (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993, p. 47. Dorénavant dans le texte FGM.

3. Le sujet de la souffrance

Dans une partie de son œuvre à laquelle il confère un statut tout différent de celui de la phénoménologie ou de l'ontologie puisqu'il s'agit d'un mythe expérimental requis par l'éclipse de la métaphysique, Jonas propose une pensée subjective du pâtir. La souffrance que nous impose de penser Auschwitz apparaît cette fois dans sa dimension tragique et sa puissance destructrice, comme excès irrécupérable dans une quelconque dialectique vitale et s'exprime grâce au mythe du Dieu faible et *souffrant*¹¹. La souffrance injuste, perpétrée dans les camps de la mort, constitue le point de départ et l'exigence éthique d'une réponse au cri des victimes abandonnées irrémédiablement à leur sort. Cri de douleur, expression de leur souffrance, cri de révolte face à l'injustice innomable, appel à l'aide.

Jonas motive d'ailleurs l'écriture de ce mythe par la volonté de ne pas laisser en souffrance la voix des innocents et des victimes de la Shoah. Il entend ainsi assumer la responsabilité d'une réponse à ces ombres, c'est-à-dire aux victimes des camps d'extermination qui ont crié vers un Dieu resté muet durant toute la tragédie. Ces victimes n'auraient été que des ombres, l'ombre d'elles-mêmes dans la mesure où leur vie fut trop tôt interrompue. Et pour Jonas, la mort prématurée est incontestablement un mal contre lequel il faut lutter individuellement et collectivement – que ce soit par des politiques de prévention, des structures sanitaires et médicales, etc. Pour les plus jeunes d'entre elles, les enfants et les nouveau-nés, ces existences ne purent tout simplement pas se déployer et contribuer à une histoire collective, car elles n'accédèrent pas à l'agir, elles ne purent pas exercer leur liberté en posant des actes; et ne furent par conséquent que des spectres de vies qui hantent notre mémoire comme un reproche et une blessure incurable.

Ainsi l'absurde a frappé les innocents, irrémédiablement. Leur cri de souffrance résonne encore, auquel il faut répondre. Entendre et témoigner de la souffrance injustifiable et monstrueuse du XXe siècle suppose, pour Jonas, de tenter de concilier le caractère innocent de l'être créé et la radicalité du mal commis.

¹¹ Jonas donne plusieurs versions de ce mythe. Nous retiendrons les deux principales dont l'une est parue sous forme d'article, "L'immortalité et l'esprit moderne", dans *Le Phénomène de la vie* et l'autre, la plus connue, sous forme d'ouvrage, *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Ce mythe entend poser une exigence anthropologique, la question de l'existence de Dieu, dans le cadre moderne d'une immanence radicale. Pour ce faire, il retrouve la notion de retrait divin, de *tsimtsoum*, issue de la kabbale lurianique, à laquelle il confère un sens radical. Dieu s'est non seulement contracté pour laisser place à la création, mais il s'est même nié pour que son être puisse émerger sous la forme finie d'une aventure cosmologico-biologique et anthropologique. De la sorte, le mythe jonassien parvient à tenir l'apparent paradoxe d'une absence totale de Dieu qui est totalement engagé dans sa création. La déité a pris une forme finie, mais risquée en se livrant d'abord aux lois du hasard cosmique avant qu'apparaisse la longue évolution de la vie et enfin l'existence humaine. Voir à ce sujet notre étude *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, chapitre 6, "Le principe liberté".

Pour qui se souvient des études jonassiennes du gnosticisme, la question sous-jacente de notre auteur est la suivante: comment ne pas sombrer dans une ontologie de type gnostique lorsque l'on veut reconnaître la force insondable du mal? Cette expérience historique des crimes de masse réveille en quelque sorte traumatiquement le philosophe de son sommeil a-métaphysique et le fait opter pour le symbole rationnel¹².

Avec le déploiement du spectre des possibles cosmiques et biologiques, Dieu ne pouvait ni perdre ni gagner: l'être prenait seulement des formes finies capables tout au plus de s'éprouver elles-mêmes en toute innocence. Ainsi est définitivement écartée la cosmologie gnostique qui fait du monde et du corps le mal en soi dans lequel choit le *pneuma*. Bien qu'elle ne soit pas nécessaire, mais soumise aux lois de la nature et du hasard, l'aventure divine infrahumaine peut être qualifiée de panenthéiste dans la mesure où l'échec et le succès des existences individuelles n'impliquent ni gain ni perte pour l'être total. Or, l'apparition de l'homme change tout en instaurant une disjonction capable, par son pouvoir destructeur, de remettre en question l'être de Dieu lui-même. Préalablement unis dialectiquement, le bien et le mal se séparent et s'opposent pour devenir antagonistes: ils sont désormais deux forces, l'une destructrice et l'autre constructrice, toutes deux dépendantes de la liberté humaine. Dans ce mythe parfois soupçonné à tort de gnosticisme, le mal est de toute évidence éthique et donc humain, et en aucun cas ontologique et d'origine cosmologique.

Dans ce mythe du Dieu souffrant, le pâtir et la souffrance endurés lors du tremblement de terre de Lisbonne comme dans les camps nazis se font entendre à travers une voix mineure, tandis que s'élève la voix forte ou majeure de l'éthique et de l'agir. Prendre la mesure spécifique de la solution finale suppose non seulement de rendre compte de ce qui fut ajouté à "la terrible, [à] l'horrible quantité de méfaits"¹³ humains, mais aussi ce qui a été ajouté à la "souffrance millénaire" (CDA, 10) du peuple juif¹⁴ et ainsi rendre compte de l'enchevêtrement entre le mal commis et le mal subi¹⁵.

Est-ce à dire alors que Lisbonne, le mal psycho-physique purement subi et dépourvu de toute complicité, est tout simplement impensable dans la philo-

¹² Paul Ricœur donne une définition du symbole rationnel qui semble rendre compte adéquatement de la démarche jonassienne dans ce mythe. Le recours à des expressions analogiques n'entraîne pas un défaut de rigueur lorsqu'il est requis par un excès de signification. Voir *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 277.

¹³ H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1994. Dorénavant dans le texte CDA.

¹⁴ S'adressant à un public essentiellement juif et intégrant l'horreur des camps à l'histoire du peuple juif, Jonas ne mentionne pas ici les autres peuples frappés par les crimes de masse du XXe siècle, mais il ne les ignore ni ne les réduit pour autant.

¹⁵ La question du mal chez Jonas dépasse largement le propos de cet article qui se limite à l'aborder lorsqu'elle recoupe la problématique de la souffrance.

sophie de Jonas, tant la vie comprise comme oscillation et ambiguïté s'est réconciliée avec la douleur et la souffrance?

Certes non, la souffrance des victimes criant leur détresse est prise en compte de même que celle, muette, des survivants demeurés impuissants, mais comme souffrance inscrite au plan transcendant, pâtir de Dieu lui-même. C'est là le trait le plus original de cette tentative mythique de penser la Shoah.

Outre une lecture ontologique proche de celle du *Principe responsabilité*, le mythe se prête à une lecture éthique et existentielle – celle d'une subjectivité transcendante. Ainsi, là aussi, la dimension subjective de la souffrance humaine semble éludée dans la mesure où la subjectivité qui pâtit est divine. En effet, la subjectivité de l'humanité elle-même apparaît souffrante bien plus que les individus, ces existences finies dont le pâtir semble éludé. En ce sens, le lecteur est averti que la réflexion qui lui est proposée porte sur "Auschwitz et non pas le tremblement de terre de Lisbonne" (CDA, 36-37), une prise en considération du mal moral, plus que de la souffrance – d'ailleurs unimaginable – dont témoignent "les photos de Buchenwald, les corps ravagés et les visages déformés" (PhV, 268). Ainsi délestée de sa charge subjective, la souffrance humaine est observable par un tiers, lorsqu'elle est comprise comme "déshumanisation" (CDA, 12) comme atteinte à la "noblesse humaine" (CDA, 12) ou à l'image de l'homme en chaque victime. À moins justement que la déshumanisation dont ces personnes furent les victimes ne coïncide avec une passivité redoublée: d'une part, comme négation de la dimension d'agent à l'égard de leur propre destin et, d'autre part, comme pâtir dans leur chair et leur âme. Cette double passivité – dont la première correspond à la mort survenue prématurément – empêche que les vies humaines se réalisent, entraînant une double déshumanisation.

4. Un témoignage infallible

Répondre à la souffrance innocente des victimes – lointaines ou proches au nombre desquelles il faut compter la mère de Jonas lui-même, mais aussi Léopold Lucas¹⁶ et sa mère Dorothee – suppose d'entendre leur souffrance et d'en témoigner. Or, si la justesse humaine fait défaut et si le jugement se fourvoie, un témoignage semble émaner de la divinité elle-même dont l'image se trouble lorsque des méfaits sont commis et lorsque souffrent les hommes. Si Dieu ne peut pas apaiser la douleur et la souffrance humaine en les évitant, il empêche en revanche que la non-reconnaissance ne l'accroisse. La souffrance n'est-elle pas d'autant plus aiguë qu'elle n'est pas reconnue?

¹⁶ Fondateur du prix que Jonas a reçu en 1984 et à l'occasion de la remise duquel il a prononcé la célèbre conférence "Le Concept de Dieu après Auschwitz". Voir CDA, 7.

Quoique les principaux facteurs de transfiguration et de défiguration de la divinité soient éthiques, la souffrance humaine est ressentie par Dieu et ainsi transposée au niveau d'une subjectivité transcendante, que la tradition aurait eu tort de considérer comme impassible. Dieu souffre et sa souffrance le transforme. Lui qui s'est nié pour n'être plus que relation au monde témoigne et accueille, par son devenir, l'histoire de l'action humaine et de la souffrance injuste dans le monde. Pure relation du monde à lui-même et reflet de cette relation, il atteste du devenir cosmo-bio-anthropologique. "La relation de Dieu au monde implique une souffrance du côté de Dieu *dès l'instant de la création* et sûrement dès l'instant de la création de l'homme. Elle comporte aussi naturellement une souffrance du côté de la créature, mais il s'agit là d'une évidence reconnue depuis toujours dans chaque théologie." (CDA, 22)¹⁷ Dès qu'il se livre à la finitude mondaine, Dieu souffre et compatit à la souffrance des créatures sensibles qui n'entraîne aucunement sa défiguration. Tout au plus, Dieu serait-il impliqué dans l'épanouissement de sa création à la faveur des lois du hasard, il serait affecté par la composition ou la décomposition des êtres inorganiques et certainement aussi par la sensibilité déployée ou meurtrie des êtres sensibles. Ressentant et amplifiant le déploiement cosmique et biologique, Dieu souffre comme tous les êtres d'un accroissement ou d'un appauvrissement de son propre être. Comme au sein de la création au stade infra-humain, la souffrance et la jouissance sont maintenues en Dieu dans un rapport dialectique de distinction sans séparation. En filant plus avant le registre métaphorique du visage de Dieu, ses traits apparaissent comme plus ou moins harmonieux et épanouis, plus ou moins beaux et symétriques. Avant l'advenue des hommes, le succès divin est quantitatif, plus ou moins élevé selon les possibles réalisés et le degré de réussite des entreprises hasardeuses; mais avec l'humain, ce succès devient relatif à l'échec dont il se distingue qualitativement. Alors, la souffrance se détache de la jouissance, et la laideur cesse de n'être qu'un manque de beauté, pour s'y opposer: elle devient balafre, cicatrice, ecchymose, tuméfaction. Autant de blessures sur son visage ainsi défiguré. Par ce langage mythique, Jonas exprime le passage de la souffrance inhérente à la finitude, qui n'est pas un mal, à la souffrance comme mal, catégorie éthique et force déshumanisante. Cette souffrance-là peut tuer l'homme au cœur de toute existence humaine, mais elle peut aussi meurtrir Dieu.

¹⁷ Comme dans le *Principe responsabilité*, Jonas procède ici à une mise au second plan du plus connu et étudié, afin de faire apparaître une nouvelle dimension, ici celle de la souffrance en Dieu, là celle de la responsabilité du lointain. "Sans doute les anciennes prescriptions de l'éthique du "prochain" (...) sont-elles toujours valables pour la sphère la plus proche, quotidienne, de l'interaction humaine" (PR, 24). Toutefois, il en résulte la même question, c'est que cette mise au second plan prétendument didactico-méthodologique aboutit finalement à une mise au second plan logiquement et ontologiquement.

5. L'endurance divine

Dès lors que la déité reflète autant le mal destructeur que la souffrance qui en résulte, elle se refuse à une logique de la rétribution ou de la compensation. Non seulement l'histoire a depuis toujours montré que la justice humaine ne pouvait compenser les crimes des bourreaux par des peines équivalentes, mais les traces de l'histoire pourraient elles aussi ajouter de l'injustice en ne retenant pour les générations futures que des noms de ceux qui se sont singularisés par leurs méfaits, tandis que les justes et les innocents tomberaient aux oubliettes du souvenir collectif¹⁸.

Aucune correction des injustices commises ne peut être attendue au niveau collectif de la souffrance endurée, pas plus qu'au niveau individuel les peines infligées dans le cadre de la justice humaine ne peuvent racheter les crimes¹⁹: "un crime n'acquiert pas de signification du fait qu'il réclame l'expiation et l'obtient parfois"²⁰. Le mal ne se monnaie d'aucune souffrance et aucune souffrance ne compense le moindre crime. Sorti de tout système d'échange qui pourrait hypothéquer l'avenir, le mal apparaît dans sa vérité et sa justesse inamendable, avec la force et le tranchant d'un présent qui ne passera pas, le présent éternel. Faible et souffrant, Dieu juge et témoigne de la souffrance humaine en la partageant et en lui donnant une résonance transcendante, c'est-à-dire en l'accentuant, à l'abri de toute révision mensongère. Le mythe reflète donc le contexte d'une double crise: celle d'une souffrance inédite et celle du mensonge organisé, c'est-à-dire celle d'une expérience radicale du mal subi en raison des crimes déshumanisants commis au cours du XXe siècle et celle d'une pensée révisionniste qui menace de nier ou travestir les faits.

Ni justicier providentiel par son intervention ponctuelle ou continue dans les affaires du monde, ni garant d'une justice dans l'au-delà, Dieu serait seulement le témoin transcendant des turpitudes et des solidarités humaines, des événements historiques, le garant de la mesure et de la justesse des faits face à des observations ou des mémoires, individuelles et collectives, *faillibles*. Que le bien ne soit pas confondu avec le mal, que les bourreaux ne se fassent pas passer pour des victimes; telle est la garantie divine qui ne contredit pas l'esprit moderne de l'immanence totale du sort mondain et humain, mais qui évite le relativisme éthique et l'indifférence existentielle. À un niveau transcendant, l'histoire s'inscrit définitivement et en vérité, à l'abri des contrefaçons et des manipulations.

¹⁸ C'est même en s'insurgeant contre les injustices de l'histoire que Jonas critique la conception antique de l'immortalité comprise comme renommée éternelle grâce aux actions historiques. Voir ENE, 106.

¹⁹ Sur ce point Jonas se distingue de Ricœur pour qui la justice rendue constitue un apaisement de la souffrance subie et un nouveau point de départ pour la collectivité.

²⁰ ENE, 143.

Sans assurer la moindre conversion ou compensation du non-sens en sens ou du mal en bien, l'image de Dieu les maintient distincts et incommensurables, puisqu'elle n'apparaît pas comme un négatif, c'est-à-dire un convertisseur, un répondant ou un garant de l'évolution cosmico-biologique et de l'histoire humaine. S'étant volontairement réduit à une passivité totale, Dieu n'agit pas mais fait mémoire de l'activité humaine en les laissant s'inscrire en lui²¹. D'une manière symétrique, l'activité semble rejetée du côté humain, au point que seules les actions reçoivent une portée éternelle, tandis que la divinité se voit réduite à une passivité absolue qui la maintient à l'écart de ce que Jonas entend par vie et par subjectivité. Or, le retrait total et irréversible qu'opère la divinité constitue une altération de l'infini dans le fini et un transfert de la pure activité divine en pure passivité. Ce même mouvement de partage est significatif de la manière dont Jonas a pensé l'activité métabolique à partir de l'unicellulaire et l'action humaine, radicalisant l'activité corporelle et le pouvoir de la liberté, il semble avoir été contraint de penser la résistance corporelle et la dimension subjective du pâtir ailleurs, en l'occurrence au niveau du divin.

Si ce Dieu-là a opté pour une relation au fini et à l'existence de l'homme, c'est davantage dans une relation de transfert et de complémentarité que de face à face. Non fusionnelle, cette relation ne constitue aucune rencontre avec l'altérité radicale, mais seulement une polarisation, c'est-à-dire une distinction sans séparation, une auto-relation ou un processus d'hétéro-identification. Mais l'image de Dieu élaborée dans ce mythe lui permet-elle d'échapper aux objections que Jonas adresse au déisme pour qui Dieu est pur intellect, esprit purement mathématicien et physicien comme encore chez James Jeans?

Jonas encourage et justifie l'adoption d'une image anthropomorphique de Dieu à partir de sa réalité supérieure: l'esprit.²² Toutefois, dans le même texte, contemporain du *Concept de Dieu après Auschwitz*, il laisse la question ouverte de la réalité corporelle de Dieu (EL, 231). Cette image doit-elle être incorporelle ou pas? La question était déjà posée quelque 33 ans auparavant dans sa réfutation de la conception de Dieu logicien²³. Compris comme un pur esprit logique, Dieu ne pourrait créer des êtres vivants faute de pouvoir les entendre. Il aurait été tout simplement capable de comprendre le vivant, comme nous qui en tant que vivants sommes préparés à son observation. La preuve était

²¹ Dans une version plus métaphysique de son Dieu faible intitulée "Vergangenheit und Wahrheit" (in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main, Insel, 1992), Jonas accentue encore le lien entre immortalité et vérité.

²² "Il nous faut partir du plus élevé qui se montre en l'Être pour nous forger un concept du divin, et l'esprit en nous est bien le plus élevé qui nous soit connu dans l'univers aucun soupçon de partialité pour soi-même n'y peut changer quelque chose". H. Jonas, *Évolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2000, p. 231. Dorénavant EL.

²³ Voir PhV, pp. 75-100.

essentiellement négative: un pur esprit n'est pas préparé pour la compréhension du métabolisme. Comment Dieu pourrait-il toutefois percevoir la souffrance humaine s'il ne connaissait en rien l'incarnation, la chair et le corps?

En effet, si l'activité est le propre de la vie et si le fait de participer à la vie est la condition de possibilité de la compréhension et de la conception de la vie et de la souffrance, alors de deux choses l'une. Ou bien le Dieu de Jonas ne se réduit pas à une image passive se traçant pour témoigner de la création, il ne peut s'être réduit à une *tabula rasa* imprimée par les sensations qu'il subit. Il devrait être aussi marqué par les attributs de la vie qu'il a créée. Ou bien ce Dieu-là doit connaître la réalité corporelle et l'activité, par-delà sa passivité. Il faudrait alors le penser sur le mode de la perception de la réalité humaine, une perception qui n'est jamais purement passive, mais déjà active par son intentionnalité, sa sollicitude ou son attente. Le moment où Dieu retient son souffle.

Pour redire en termes spinozistes, cette immanence radicale pourtant non dépourvue d'une transcendance elle aussi radicale – telle est l'indécidable du mythe jonassien qui refuse une conception panthéiste —, si les êtres vivants sont les modes finis de l'éternité, puisque, en tant qu'individus, ils sont voués à la contextualisation et à la mort et refusés à l'éternité. En revanche, la subjectivité n'est pas relative au niveau individuel, puisqu'elle peut se déployer à travers des processus collectifs ou spécifiques, de sorte que cette image divine récoltant globalement l'odyssée humaine constitue à ce titre une ipséité. Polarisation dynamique, l'ipséité se caractériserait alors par une relation à soi-même, une réflexivité et une intériorité qui évitent la confusion unitaire et la séparation binaire. À ce titre, Dieu serait une ipséité relationnelle.

Immanente et transcendante, cette image de Dieu n'est autre que l'image éthique de l'humanité, une image collective au sens où elle ne recueille pas seulement les actions individuelles, mais où elle forme cette totalité: ce générique – qui indique la prévalence du tout sur les parties – auquel chaque individu participe. Puisque les individus sont intrinsèquement mortels, être immortel ne peut relever que d'une existence non individuelle. Mais peut-on alors parler d'existence?

6. Maximisation divine de la souffrance

C'est l'humanité comme telle qui est vouée à l'éternité en dehors de toute problématique de mérite ou de marchandage, de rachat ou de troc. Étant la forme temporelle de la divinité, elle est en devenir aussi longtemps que durera l'histoire du monde, qui pourrait lui aussi finir prématurément²⁴. Les

²⁴ Le souci de Jonas est précisément d'écarter cette menace, qu'elle s'approche sous les traits de la bombe atomique ou de la bombe écologique.

injustices et les défaillances de la mémoire collective apparaissent comme le ressort d'une exigence anthropologique: que s'inscrive en un lieu la vérité de l'histoire. Dieu maximise alors les enjeux de l'histoire mondaine, il les renforce et leur donne une portée transcendante pour que le courage de l'esprit moderne qui assume l'immanence radicale du monde ne sombre pas dans l'indifférenciation et le relativisme radical.

Ainsi la transcendance offre-t-elle davantage un écho et une résonance amplifiée à la responsabilité humaine interne et à l'histoire qu'une réponse palliative à l'existence des êtres finis. Plutôt que de gratifier ou de rétribuer le devenir immanent, la transcendance reconnaît et prend acte des événements de l'histoire. Acter, telle est son action. Elle convertit le présent en immortalité collective et l'immanent en transcendant. Prenant en compte les faits éthiques et leurs conséquences, elle les aggrave de l'éternité.

Comme par redoublement, Dieu souffrant, vulnérable et en péril dans sa divinité, souffre avec les hommes et par eux. Réagissant à leur souffrance par la sienne, il "répond aux cris des innocents" qui s'élèvent jusqu'à lui. Et sa réponse ne consiste pas à soigner leur douleur ou compenser leurs maux. Sa réplique consiste seulement à témoigner et dès lors à dupliquer. Sa réaction à la souffrance ne peut certes prendre la forme d'une intervention mondaine apaisante directe, mais d'une empathie à la souffrance. Dieu s'émeut et "pleure"²⁵, c'est-à-dire qu'il se laisse défigurer en écho et par redoublement lorsqu'il se crispe sous l'effet de la douleur et de la souffrance endurées par ses créatures. Alors, le visage divin se brouille de larmes et sa souffrance est observable.

À cette souffrance transcendante surajoutée à la souffrance humaine, à la surenchère divine dans le mal commis et subi, il faut encore ajouter toute la souffrance issue du mal commis qui se convertit en mal subi les hommes. Tel est le second mode de maximisation de la souffrance en Dieu. Parce que la transcendance distingue le bien du mal et réprouve les méfaits humains, elle les traduit en souffrance pour elle. Les conséquences mondaines du mal commis se voient renforcées par des conséquences transcendantes: le mal subi par une ipséité infaillible à laquelle n'échappe pas le caractère malin des actes posés.

En maximisant ainsi le poids de la souffrance résultant du mal commis, Jonas maximise aussi la responsabilité humaine qui n'est plus seulement intramondaine et historique, mais aussi transcendante et transhistorique. La responsabilité humaine doit en effet supporter tant les conséquences mondaines des actions posées que la portée ontologique de ces actions qui contribuent à former l'image de l'humanité. Par le fait même, ce mythe échappe aussi à l'alternative entre déontologisme et conséquentialisme.

²⁵ Voir ENE 127.

Une certaine circularité apparaît en effet lorsque l'image de l'homme – autre nom de l'image de Dieu s'étant livré au fini – formée historiquement de manière irrémédiable modifie les possibles anthropologiques et historiques. C'est en ce sens également que la divinité est en devenir: les possibles anthropologiques résultent eux-mêmes de la dynamique qu'ils ont contribué à créer. Tel est le deuxième niveau de maximisation de la souffrance humaine. Outre la responsabilité historique et les répercussions transcendantes des méfaits commis, Jonas avance une troisième responsabilité qui ne manque pas de susciter au premier abord quelque perplexité face à la cohérence du mythe. "Il pourrait même y avoir (...) une troisième dimension de notre responsabilité, à savoir la voie impalpablement réciproque en laquelle l'Éternité, sans intervenir dans le cours des choses, communiquerait son état spirituel comme une humeur envahissante à une génération qui aurait à vivre avec elle" (PhV, 280).

Qu'est-ce à dire sinon que pèse sur une époque l'ouverture ou la clôture de possibles qui prédisposent ou indisposent à certaines actions? Une certaine solidarité ou contamination s'opèrerait d'une époque à l'autre, induisant un climat serein ou tourmenté sur une ou plusieurs générations. Une souffrance diffuse pourrait ainsi se répandre qui prendrait notamment la forme d'une entrave à la liberté, d'une difficulté accrue dans la prise de responsabilité. Non pas fixe, mais en devenir, l'image de Dieu et celle de l'homme sont dynamiques, ouvrant des possibles inédits, elles en éclipsent parfois d'autres pour un temps. Telle serait la signification anthropologique de ce que Jonas nomme "des temps sombres" et dont l'équivalent positif – qu'il ne mentionne pas – serait une époque lumineuse. Dans son mythe, rien n'empêche en effet de penser que l'agir collectif ne puisse réjouir la divinité qui rayonnerait alors sur le monde, rendant notre responsabilité plus légère, car mieux proportionnée à notre liberté.

Si Jonas insiste sur le fait que "les choses humaines ne prospèrent pas entre nos mains" (ENE, 127), c'est sans doute en raison de l'époque de crise qui est la sienne, et qui demeure encore la nôtre. La somme des méfaits semble s'être alourdie si considérablement au cours du XXe siècle que l'on imagine difficilement des compensations éthiques suffisantes pour en inverser le bilan. Ainsi, à la souffrance humaine répond cette fois la souffrance humaine médiée par la mémoire sans faille d'un témoin transcendant. L'obscurcissement subi aujourd'hui constituerait une entrave à une pleine et heureuse réalisation de soi: "le bonheur échappe à notre poursuite et la signification se moque de notre besoin désespéré" (PhL, 279). Cette fois, c'est la souffrance humaine qui répond au mal, commis et subi par les générations précédentes.

Cette troisième responsabilité consiste donc à induire de façon médiate, sans la causer directement, une ambiance sur le monde à partir du déploiement par époques de l'humanité en nous. Dans le vocabulaire mythique, la contemplation et le ressenti des affaires du monde altèrent l'humeur divine

qui s'obscurcit ou s'éclaire, jetant alors ombre ou lumière sur le monde. Ainsi la souffrance divine se maximise-t-elle cette fois en faisant retour sur le monde des hommes sous la forme d'une luminosité obscurcie qui en affecte inmanquablement le cours et enraie sa dynamique. Or, cette maximisation de la souffrance est corrélative d'une maximisation de la responsabilité d'emblée solidaire. Par cette solidarité entre les hommes et Dieu, Jonas met en évidence une responsabilité collective qui ne se limite pas à l'agrégation des responsabilités individuelles. Faute sans doute d'avoir suffisamment pensé les médiations institutionnelles, cette responsabilité apparaît d'emblée commune voire générique et transhistorique. Toutefois, si la responsabilité de l'humanité est accrue, la liberté et la volonté des individus sont entravées d'autant²⁶.

En effet, pensée comme médiation des individus à l'humanité, la transcendance radicalise le mal et la souffrance, rendant extrêmement difficile une inversion de la tendance engagée. Comment des êtres humains affaiblis dans leur liberté pourraient-ils contrer une humeur diffuse mais prégnante? Est-ce à dire que nous sommes irrémédiablement entraînés vers un assombrissement de notre condition en raison des actes commis par le passé? Ainsi, le mal semble déployer sa dynamique cumulative à laquelle il est de plus en plus improbable d'échapper. Une dynamique qui apparaît comme un destin alors même que la nécessité de l'inverser devient plus impérieuse²⁷.

Plutôt qu'un simple correctif ou une remarque mineure, cette piste embronnaire d'une troisième dimension de la responsabilité semble mettre en difficulté les premières conceptions de la liberté élaborées dans ce mythe de l'immanence des affaires mondaines. Comment en effet comprendre que l'activité pure et la volonté transparente soient ainsi prises au piège d'une opacité qui les dépasse que ce soit en raison des mécanismes irréversibles qu'il s'agit de dompter (comme le destin techno-économico-scientifique de la modernité) ou l'inconscient collectif dont nous sommes ensemble responsables²⁸?

²⁶ Très tôt marqué par la lecture protestante de Paul, Jonas ne cessera de méditer sur la question de la volonté prise à son propre piège comme en témoignent sa première publication de 1930, *Augustin und das paulinische Freiheits Problem* et son texte de 1964, "Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7" repris sous le titre "The Abyss of the will" dans les *Philosophical Essays*. Voir à ce sujet F. Ciaramelli, "Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas", in *Études phénoménologiques*, n° 33-34, 2001, 131-154.

²⁷ Le même paradoxe apparaît à propos de la technique lorsque Jonas met en évidence l'impératif de résistance à un processus de progrès technologique qu'il décrit par ailleurs comme irréversible. Voir H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 20-21. N'est-ce pas là un procédé stratégique paradoxal qui consiste à accentuer la lourdeur des mécanismes enclenchés pour faire ressentir d'autant mieux l'urgence d'une action ciblée et efficace qu'elle apparaît vaine face à un déterminisme dynamique ou un destin ? Le risque est grand de plonger le lecteur dans une perplexité certaine et de démobiliser l'homme d'action.

²⁸ On retrouve ici l'opposition entre la liberté entravée d'Augustin et le volontarisme de Pélagé sous la forme d'une volonté marquée par des entraves inconscientes et non-individuelles. Jonas transpose la solidarité entre Adam et les hommes à une solidarité continue entre les hommes. De sorte que l'on a quasiment à faire à un péché collectif continu héréditaire, un péché transhistorique, qui permet de comprendre la dimension communautaire et involontaire du mal.

7. *Soi-même comme autre*

Pour cette raison sans doute, Jonas fera, dans un texte ultérieur, l'hypothèse d'une action humaine correctrice sur le plan transcendant. "C'est à nous de nettoyer l'ignominie de notre visage défiguré de la face même de Dieu"²⁹. La transfiguration comme ouverture de possibles nouveaux pourrait être également comprise comme la restauration d'une image ancienne, un nouvel accès à ce que d'anciennes options nous avaient barré. L'action humaine aurait dès lors un effet rétroactif, par le pardon ou les soins ultérieurs, les causes anciennes de certaines souffrances contemporaines pourraient être levées. Le devenir divin-humain est lui-même réversible, par la prise que nous avons sur le passé. Si l'agir présent ne s'inscrit pas irrémédiablement dans l'éternité, une voie s'ouvre à la réparation de l'histoire et au pardon³⁰. En devenir, Dieu, tel un palimpseste, garde en lui non seulement la trace de l'offense mais aussi celle de sa réparation éventuelle. Toutefois, Jonas ne pense guère que la souffrance résultant d'un mal moral puisse être traversée de manière à ouvrir des possibilités de sens nouveau et à approfondir l'humanité de ses victimes. Même dans la version du mythe où il envisage une réparation du passé, il ne s'agit que d'un effacement du mal: "*Nous*, les humains, nous avons fait cela à la divinité, comme les gérants incompetents de sa cause, et cela continue à peser sur nous; il nous faut laver cette honte de notre visage défiguré, oui, de la face même de Dieu"³¹. À en croire Jonas, aucun embellissement ni épanouissement du visage humain-divin ne saurait passer par la souffrance, tout au plus peut-elle être rachetée, pardonnée et soignée. Jonas ne semble à aucun moment envisager qu'un fruit quelconque résulte d'une souffrance, fût-elle traversée en toute humanité.

Si difficile soit-elle, la tâche éthique est dès lors de retrouver une sérénité pour notre époque, c'est-à-dire aussi de restaurer la sérénité en Dieu et d'ouvrir de nouveaux possibles anthropologiques.

Le mythe affirme qu'avec l'émergence de la vie, Dieu semble trouver une expérience de soi inédite, impossible sans elle, mais avec l'homme, c'est l'ipséité divine qui accède à elle-même. Elle advient à elle-même comme un autre, dans une relation d'altérité qui donne à l'humanité une unité solidaire par-delà les existences individuelles. L'image de Dieu permettrait aux hommes de se constituer comme ipséité, de former "l'image de l'homme" au singulier en conjoignant l'ensemble des vies humaines individuelles et l'*eidós* humain. Pour la formation de cette image, chaque existence compte de

²⁹ PUMV, 243.

³⁰ Est-ce là une influence arenétienne de la pensée de la promesse et du pardon ? Jonas sort en effet d'une conception volontariste ou pélagienne de la liberté grâce à cette dimension transcendante et trans-historique qui affecte les libertés individuelles d'une pesanteur, comme s'il s'agissait de la formulation mythique d'un inconscient collectif.

³¹ EL, 243. Traduction modifiée.

même que la capacité que chacun aura de réaliser pleinement l'humanité en lui. C'est ainsi que l'image de l'homme en devenir, qui n'est autre que l'image de Dieu, est altérée par la souffrance injuste d'un seul comme la défiguration d'un seul engendre la défiguration divine³².

Autant que Dieu accède à lui-même par le rapport dynamique qu'il entretient avec l'humanité, l'humanité accède à elle-même dans ce rapport d'altérité relative ou elle se découvre comme un autre. L'obscurcissement toujours possible pourrait bien être alors une entrave temporaire à accéder à soi-même et à Dieu, les deux images se brouillant corrélativement³³.

La souffrance ainsi maximisée en Dieu et en l'homme est essentiellement relationnelle, dialectique mais d'une dialectique sans résolution, non rétributive, non transitive. Dieu ne peut ni sauver ni soulager les hommes, il les fait seulement accéder à eux-mêmes en témoignant avec justesse et en vérité de leurs actes et de leur pâtir, en partageant leurs souffrances qu'il redouble lorsqu'elles sont liées au mal. Telle est la contribution de Jonas à une pensée de l'esprit moderne radicalement immanent qui ne verserait ni dans le relativisme, ni dans le nihilisme.

Nathalie Frogneux

³² Tel est l'enjeu d'un cas de clonage qui suffirait à altérer l'humanité en nous.

³³ La limite de l'analogie que propose Jonas avec la fiction d'Oscar Wilde, *Le portrait de Dorian Gray*, est ici atteinte. En effet, dans le roman un transfert des ignominies du héros vers la toile qui le représente s'opère systématiquement de sorte que les conséquences des actes posés ne sont pas assumées par l'auteur de ceux-ci.