

Une aventure cosmothéandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson

Dès la fin des années 1920, alors qu'il était l'étudiant de Heidegger et de Bultmann, Jonas propose une analyse existentielle de la gnose et conçoit le projet de refuser les pensées nihilistes de la fuite du monde et du désengagement. Dans un article central logiquement et chronologiquement¹, il explicite son projet de penser l'existence comme vie organique et dès lors une anthropologie du commerce avec le monde. Sa phénoménologie du vivant, parue au milieu des années 1960 sous le titre *The Phenomenon of Life*², propose dès lors une biologie philosophique antidualiste et une conception de la liberté dialectique et finie qui apparaît au sein du vivant avec le métabolisme. Sur cette base, son anthropologie trace une voie moyenne ou en tension entre réduction et exception de l'homme dans le monde. C'est là le foyer de sa pensée et Jonas n'abandonnera jamais cet objectif d'élaborer une image déhiscente de l'homme, malgré l'expérience de la guerre et de l'extermination de son peuple — mais aussi de sa propre mère — qui aurait pu susciter chez lui un rejet radical du monde.

Par la suite, une autre pensée de la liberté apparaît dans son œuvre et sera toujours plus manifeste à partir de 1980: la liberté comme principe ontologique. Or, le moment décisif de son ontologie de la liberté et de son inflexion métaphysique semble bien être le mythe qu'il a consacré à la question d'une possible immortalité et à celle d'une pensée de Dieu après Auschwitz³. Comment prendre la mesure du mal commis lors

¹ Voir H. Jonas, «Gnosticism and Modern Nihilism», in *Social Research*, 19, 1952, pp. 452-453.

² H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, Harper & Row, 1966. Trad. française *Le Phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

³ Jonas propose deux versions du mythe du Dieu faible; la première, datant de 1961, à partir de la question de l'immortalité humaine dans «Immortality and the Modern Temper» (in *Zwischen nichts und Ewigkeit* trad. partielle S. Courtine-Denamy. *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, pp. 121-124.); la seconde à partir de la question de la théodicée avec deux textes sur *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (*The Concept of God after Auschwitz*, 1968., in *On Faith, Reason, and Responsibility: Six Essays*, San Francisco, Harper and Row, 1978, pp. 24-25, et le texte de la conférence prononcée en

de l'extermination nazie sans renoncer à penser notre être *dans* et *du* monde? Tel est le défi qu'il relève avec la figure du Dieu faible et qui l'obligera à revoir certains concepts de la tradition théologico-philosophique. Le petit ouvrage intitulé *Le Concept de Dieu après Auschwitz* relève ce défi et constitue ainsi le sommet de l'anthropologie conditionnée par la vie dans le monde.

Toutefois, ce texte de 1984 manifeste aussi un point de tension extrême dans l'œuvre, que Jonas ne pourra maintenir et qui se soldera par une scission entre, d'une part, ce que l'on pourrait appeler ses écrits métaphysiques⁴ qui, accentuant le principe de continuité ontologique, développeront une liberté comme principe à l'œuvre dans l'aventure cosmologico-biologico-anthropologique; d'autre part, son éthique appliquée qui demeurera attachée à une conception kantienne de la liberté comme spécificité humaine dotée d'une dignité incommensurable⁵. Alors que, dans *Le Principe responsabilité* de même que dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, cette tension manifestait encore la déhiscence de l'homme, par la suite, soit essentiellement à la fin des années 1980 et au début des années 1990, la continuité du vivant et la transcendance humaine se dissocient pour apparaître dans des textes distincts.

La figure du Dieu faible, souffrant et en devenir a provoqué une secousse dans la pensée théologique, par la remise en question d'un concept classique de Dieu tout-puissant, immuable et impassible. Extrêmement novatrice, elle ouvre une pensée aux limites de l'athéisme afin que les meurtres du xx^e siècle n'entraînent pas un appauvrissement

1984 à Tübingen: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, trad. Ph. Ivernel: *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voie juive*, Paris, Rivages Poches, 1994, pp. 14-21). Cette deuxième version du mythe a retenu davantage l'attention des théologiens, Bultmann excepté, que la première qui est davantage restée dans le cercle des philosophes.

⁴ Voir H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main, Insel, 1992. Partiellement traduit en français sous le titre *Évolution et liberté*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2000.

⁵ Comme Roviello l'a très bien mis en évidence, l'éthique biomédicale de Jonas demeure kantienne dans la mesure où le critère discriminant pour le choix de certaines pratiques liées aux nouvelles technologies biomédicales est celui de la dignité humaine. (Voir A.-M. Roviello, «L'impératif kantien face aux technologies nouvelles», in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 49-68.) En ce sens, *Technik, Medizin und Ethik* n'est pas strictement une «éthique appliquée» du *Principe responsabilité*. Pour un approfondissement de cette thèse, voir N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

de l'homme en lui faisant renoncer à l'idée de Dieu: il s'agit de penser Dieu en devenir, à travers l'agir humain, ni identique, ni différent de l'aventure humaine dans le monde. Sans doute est-il utile de préciser d'emblée que nous n'entendons nullement nier la fécondité de ce mythe pour la philosophie et la théologie interpellées dans leur tradition, pas plus que nous n'entendons émousser la nouveauté anthropologique d'une immortalité collective résultant des choix moraux et l'enjeu éthique de ce mythe du Dieu créateur pâtissant, en procès et retiré pour laisser l'entière responsabilité des affaires humaines aux hommes. Nous entendons seulement montrer que la cosmologie jonassienne fera fond sur ce mythe en accentuant sa veine émanationniste et se traduira finalement en des termes purement métaphysiques. Ce déplacement apparaît lorsque l'on met en regard la version du mythe de 1984 et les textes contemporains de sa biologie philosophique, notamment ceux des *Philosophische Untersuchungen* qui pensent cette fois Dieu comme «principe liberté» se déployant dans le cosmos et l'évolution biologique.

Toutefois, notre lecture entend dépasser le cadre de l'interprétation du dernier Jonas, en soulignant la proximité et la distance avec un autre mythe contemporain, celui de Luigi Pareyson. Comme Jonas, Pareyson se situe dans l'héritage de Heidegger; et comme lui, il en refuse les avatars nihilistes. Aussi pourrait-on étendre à Jonas le qualificatif que Gianni Vattimo attribue à Pareyson: celui d'être un «heideggérien de droite»⁶. Apolitique, cette catégorie est calquée sur celles des reprises de gauche et de droite de la pensée hégélienne; en l'occurrence, «la droite heideggérienne» serait la reprise non nihiliste des analyses de l'oubli de l'être et du dépassement de la métaphysique. Même si Heidegger a, pour sa part, opté pour une autre voie, les heideggériens de droite préconisent un retour à l'être et comprennent son oubli comme une crise. En revanche, les heideggériens de gauche (Vattimo, Derrida, Lyotard notamment) acceptent le nihilisme ou la pensée faible (*pensiero debole*) comme une nécessité inhérente à la pensée occidentale, comme aboutissement de l'oubli dont l'outrepassement de la métaphysique serait seulement le souvenir. Peut-être est-ce en outre une sorte de tournant métaphysique de l'herméneutique post-heideggérienne qui s'amorce dans l'interprétation que donnent Jonas et Pareyson de leurs propres mythes.

⁶ Voir G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Bari-Roma, Laterza, 1994, pp. 17-18. Vattimo considère par ailleurs que la lecture de gauche est plus fidèle à la différence ontologique, que la «droite heideggérienne» semble plus encline à oublier.

Notre propos n'est certes pas de réduire ces deux pensées l'une à l'autre, mais de tenter une reprise à la faveur «de l'ouverture de la tolérance»⁷ à d'autres possibles de ces deux philosophies. Évitant le suivisme, nous voudrions que l'audace de notre lecture ne se conjugue pas avec l'infidélité aux textes.

1. LE CHOIX HERMÉNEUTIQUE D'UN MYTHE

Si Jonas ne facilita guère la réception de son mythe en y voyant tantôt une fantaisie personnelle, tantôt une spéculation théologique, sa perspective est clairement compatibiliste. Dans la version devenue canonique de la conférence de Tübingen en 1984, le mythe du Dieu faible tente de rendre compossibles, d'une part, un impératif anthropologique, l'idée indéracinable de Dieu en nous, et, d'autre part, l'expérience collective de la radicalité du mal qui a ravagé le XX^e siècle, sans pour autant renoncer à l'option philosophique de la connaturalité de l'homme et du monde. Traitant de cette question anthropologique, il entend en outre s'accorder avec l'esprit scientifique (l'évolutionnisme et l'univers infini dont nous habitons une banlieue tard venue) sans lui concéder davantage que ce qu'il requiert.

Le texte s'ouvre sur la possibilité et la pertinence actuelle de cette question métaphysique. Est-il besoin de penser au-delà des limites du connaissable? Jonas répond par l'affirmative, en distinguant l'expérience de la connaissance de celle de la vérité. Comme Hannah Arendt⁸, il reprend la distinction kantienne entre connaître et penser, constatant la nécessité pour l'esprit humain de ne pas s'en tenir au donné et au visible: renoncer à se pencher sur ce que l'on nomme «les questions ultimes» équivaldrait moins à se priver d'un luxe qu'à ne pas satisfaire une exigence fondamentale de la pensée et commettre la plus grande erreur, tentation caractéristique de notre temps, qui entraînerait un appauvrissement considérable de notre condition⁹.

⁷ H. Jonas, *Évolution et liberté*, op. cit., p. 212.

⁸ Voir H. Arendt, *La Vie de l'esprit*, 1, *La pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, pp. 29-30: «L'exigence de raison n'est pas inspirée par la recherche de la vérité mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose.» (C'est l'auteur qui souligne.)

⁹ Voir H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, op.cit., 251.

Pourtant, interrogé par des théologiens et des philosophes de la religion en 1992, lors d'un colloque à l'occasion de la remise du doctorat *honoris causa* par l'Université Libre de Berlin, Jonas minimise non seulement la portée philosophico-théologique de son mythe, mais il met même en doute son bien-fondé en y voyant un «pis-aller très personnel»¹⁰ qu'il n'est pas certain de vouloir défendre à tout prix: «je n'ai pas voulu faire d'émules, je ne voulais pas proposer une *théologie*. C'est une tentative d'établir une théologie spéculative *pour moi personnellement*»¹¹. Sans doute n'est-il pas anodin que cette remarque provienne d'un entretien avec les théologiens protestants, car Jonas semble viser ici la différence entre une théologie au sens premier¹², une réflexion spécifique sur la question de Dieu, et la théologie institutionnelle. En tant que philosophe, il accepte en revanche de s'adonner à «un morceau de théologie franchement spéculative»¹³ comme tentative pour exprimer la cohérence et l'intelligibilité d'une expérience extrême dans le contexte contemporain.

En tant que philosophe, Jonas s'engage donc dans un travail spéculatif sur Dieu. Pour cette interrogation récurrente et inévitable, la connaissance ne peut être alléguée, pas plus que le concept philosophique; aussi faut-il recourir au symbole, à l'image, à la fantaisie personnelle et au mythe ontophanique¹⁴ comme substitut à la métaphysique spéciale qui s'est actuellement retirée. Un mythe hypothétique ou «expérimental»¹⁵ peut en effet témoigner à la fois de la nécessité de la question de Dieu et du caractère tâtonnant de sa réponse.

L'enjeu du mythe est ainsi de s'autoriser les questions métaphysiques constitutives de notre condition humaine, sans occulter le problème épistémologique qu'elles posent, ni renoncer aux acquis des

¹⁰ Sans faire mention de sa première version, celle de 1962 dans «Immortality and the Modern Temper», il réduit son hypothèse à la conférence prononcée lors de la remise du prix Léopold Lucas à Tübingen (1984). Voir «Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas», in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, München, C.H. Beck, 1994, p. 178.

¹¹ *Ibid.*, p. 177.

¹² Voir à ce sujet la distinction faite par Pierre Gisel entre une théologie comme doctrine de Dieu et comme controverses et légitimations des doctrines énoncées. P. Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, pp. 268-273.

¹³ H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ Voir G. Van Riet, «Mythe et vérité», in *Revue philosophique de Louvain*, 58, 1960, p. 63.

¹⁵ H. Jonas, *Zwischen nichts und Ewigkeit*, *op.cit.*, p. 59.

sciences modernes. Jonas a d'ailleurs explicité la nécessité d'un tel mythe tautégorique: «Comment garder sa *transparence* à cette nécessaire inadéquation pour qu'elle laisse voir ce qu'elle doit désigner? Pour le plus ou moins d'opacité, on peut faire quelque chose. [...] C'est là [à propos de Dieu] que cesse la compétence du langage conceptuel et que le discours symbolique doit commencer»¹⁶. La mythologie naïve, qui mérite d'être démythologisée, est un discours grossièrement objectivant et prétendument direct sur des questions qui pourront être affrontées par la rationalité; dans le mythe ontophanique, en revanche, l'ambiguïté de ce qui se révèle de biais, en se cachant, est prise en compte et maintenue, et aucune formulation ne peut alors se prétendre plus adéquate que l'image et le symbole. «Le paradoxe ultime est bien mieux protégé par les symboles du mythe que par les concepts de la pensée. [...] Maintenir l'*opacité manifeste* du mythe transparente pour l'ineffable, c'est d'une certaine manière plus facile que de maintenir la prétendue transparence du concept transparente pour ce à quoi il est, en fait, aussi nécessairement opaque que tout autre langage»¹⁷. À l'évidence, pareil recours à une représentation mythologique «laisse de côté le débat sur la "démythologisation"»¹⁸ auquel Jonas — qui a créé le terme, repris et rendu célèbre par Rudolph Bultmann — a contribué lors de ses premiers travaux¹⁹. Ce mythe expérimental relève donc de l'exigence de la pensée plutôt que de son assoupissement ou de sa défaite; en témoignent ses deux critères de vérification, deux critères négatifs: peut faire sens pour l'expérience un mythe qui ne nie pas, mais rende compte du vécu subjectif historique (expliquant le cas échéant pourquoi il a pu être

¹⁶ H. Jonas, «Heidegger et la théologie», trad. L. Évrard, introd. D. Janicaud, in *Esprit*, 51 (1988), pp. 194-195.

¹⁷ *Ibid.*, 195, trad. mod.

¹⁸ H. Jonas, *On Faith, Reason, and Responsibility*, *op. cit.*, p. xvi.

¹⁹ H. Jonas, *Der Begriff der Gnosis* (Göttingen, Hubert & Co, 1930) et *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934). Les mythes gnostiques qui révèlent une connaissance (*gnosis*) doivent être démythologisés ce qui n'est pas le cas de tout mythe. «Au fondement de l'argument [de la démythologisation], on trouve une conception de la mythologie en général, à savoir que "le mythe parle d'une réalité mais de façon inadéquate", c'est-à-dire qu'il révèle et falsifie en même temps et que sa véritable signification doit lui être arrachée par l'interprétation. [...] "Dévoiler" doit donc vouloir dire traduire dans un autre langage plus approprié ce qui, à son tour, présuppose que l'on puisse également dire la même chose différemment sans retomber dans la mythologie et la métaphore, bref, qu'on puisse le dire également de façon directe et dans une terminologie adéquate à l' "existence"» (H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, *op. cit.*, pp. 152-153).

trompeur)²⁰ et qui ne soit pas incompatible avec les savoirs régionaux et les acquis des sciences expérimentales.

À la faveur d'une option herméneutique semblable, Pareyson affirme que la vérité ne se livre que dans le rapport interprétatif de l'homme à l'être, et non dans une rationalité objectivante et démonstrative, qui ne peut prétendre qu'à la connaissance. Les deux auteurs s'accordent aussi à penser que le rapport interprétatif à la vérité n'aboutit pas au relativisme, car si la vérité ne se livre que dans des interprétations toujours renouvelées, c'est qu'elle est inépuisable plutôt qu'ineffable.

Comme Jonas, Pareyson accorde une valeur de vérité au mythe qui tente de saisir une réalité existentielle nécessairement interprétée dans une pensée non conceptuelle: «par “mythe” [...] j'entends ce niveau profond du rapport ontologique, cette interprétation originaire de la vérité, ce contact avec l'inobjectivable, lequel ne doit pas être considéré comme opposé à “réalité”, parce que le mythe est lui-même une expérience existentielle de la réalité; non pas opposé à “histoire”, car le mythe est lui-même un récit, une narration, une histoire des époques de l'éternité, des époques de l'histoire humaine, de l'histoire temporelle; ni opposé à “vérité”, parce que lui-même est la vérité en tant qu'elle est essentiellement interprétée et possédée; non pas opposé à “raison”, parce que lui-même contient une pensée, même si c'est une pensée originaire, ou disons une pensée non conceptuelle, mais réelle, qui s'exprime dans une conscience réelle, dans une conscience muette; et pas davantage comme opposé à “révélation”, parce que lui-même n'est pas seulement invention ou expression, pas seulement fonction fabulatrice ou mythopoiétique, mais lui-même révélant»²¹. Si Pareyson se réfère à Plotin, c'est de Platon que se réclame Jonas, même s'il paraît adopter une démarche semblable à celle qu'il attribuait à Plotin parlant de l'Âme: «il ne reste que l'expression mythologique qui utilise la formule “il était une fois”, raconte une histoire et semble placer son contenu dans le temps, justement pour préserver le sens de l'événement et de

²⁰ Quelles que soient la beauté et la solidité conceptuelle de la construction théorique, celle-ci ne doit pas prévaloir sur l'expérience vécue et les remises en question qui en résultent. Tel est le point de divergence entre Jonas et Jean-Luc Solère. Voir J. L. Solère, «Le concept de Dieu avant Hans Jonas: histoire, création et toute puissance», in *Mélanges de science religieuse*, 53 (1996), pp. 7-38.

²¹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, p. 26.

l'action, mais veut être comprise comme symbole de la transcendance temporelle»²². N'étant pas allégorique, le mythe ne peut être démythologisé, car l'aridité des concepts ne peut dire ce que vise le symbole. En revanche, ce mythe qui exprime une réalité existentielle se laisse creuser et interroger de manière inépuisable par une herméneutique philosophique et une interprétation spéculative.

Pareyson et Jonas ont chacun écrit un mythe personnel des origines capable de proposer une compréhension du mal radical. De la sorte, ils préservent la possibilité de penser un Dieu créateur et ainsi la responsabilité humaine, au cœur des excès meurtriers du ^{xx}e siècle.

2. LE MYTHE DE LA FAIBLESSE DIVINE

L'ontologie de la liberté qui se dégagera de notre comparaison devrait renouveler la pensée du mal ainsi que celle de la responsabilité humaine, en ouvrant une voie moyenne entre la conception gnostique ou substantielle du mal, que Jonas a très tôt critiquée et abandonnée, et une volonté totalement responsable de son auto-détermination — pour le dire en termes théologiques — une conception pélagienne qui, à en croire certains commentateurs du *Principe responsabilité*, demeure une tentation constante chez lui²³.

Le mythe jonassien de l'origine et du devenir mondain, de l'instauration et de la représentation du temps mondain, dont l'aspect littéraire est secondaire même si sa forme narrative est essentielle qui met en scène des volontés (quasi)personnelles, se laisse résumer comme suit. Au commencement, le divin, ou fondement de l'être, pour une raison

²² H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, p. 307. On ne peut d'ailleurs opposer Platon et Plotin, comme on opposerait les conceptions symbolique et allégorique du mythe. Platon a en effet eu recours également à des mythes allégoriques, comme celui de la caverne. Jonas manifeste d'ailleurs un regain d'intérêt pour la pensée néo-platonicienne au moment où il rédige son mythe puisque le texte dans lequel paraît la première version du mythe, «Immortality and the Modern Temper», est strictement contemporain d'un essai consacré à Plotin: «Plotin über Ewigkeit und Zeit». Tous deux datent de 1962.

²³ Pour n'en citer que quelques uns: K.-O. Apel parle d'«utopisme de la responsabilité» (*Discussion et responsabilité*, Paris, Cerf, 1998, p. 30), François Ost d'une «responsabilité herculéenne» (*La nature hors la loi*, Paris, La découverte, 1995, pp. 284-288) et Philippe Corcuff d'une dimension démesurée de l'inquiétude jonassienne («De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude», in Th. Ferenczi (dir.), *De quoi sommes-nous responsables?*, Paris, Éditions Le Monde, 1997, p. 390).

inconnaissable, décide de se dépouiller de *sa nature* pour se livrer entièrement à l'aventure spatio-temporelle d'une nature finie dont il recevra, à la fin des temps, son être transfiguré ou défiguré. Mettant en jeu sa propre divinité, il devient un Dieu souffrant, en devenir et soucieux. Peu à peu, la matière s'organise selon les lois du hasard cosmique. Ensuite advient le vivant, dès le premier unicellulaire soumis à la nécessité, mais aussi pourvu de liberté et doté d'intériorité. L'animal quant à lui accède à la motilité, à la perception et à la sensibilité. À ce stade que Dieu affirme bon, *il ne peut encore ni perdre ni gagner*. Seule s'approfondit la symphonie des êtres. Enfin, la cause de Dieu est révélée avec l'avènement de l'homme, et l'introduction du savoir permettant une discrimination entre le bien et le mal, et avec l'apparition de la *liberté* de décision et de réflexion qui marque la perte définitive de l'innocence. Le devenir divin s'avère alors complètement risqué et périlleux, car il coïncide avec celui de la création et repose désormais, sans réserve aucune, entre les mains de l'homme. Inversant la conception biblique, Jonas affirme que l'homme n'est pas créé à l'image de Dieu, mais *pour* l'image de Dieu qui *s'embellit ou se déforme* selon les actes posés dans le monde par les hommes.

L'audace et la nouveauté du mythe de Jonas tiennent au fait que son Dieu faible et vulnérable semble réduit à une passivité totale, voire une passion. L'incarnation de la divinité étant totale²⁴, en elle ne demeure aucune partie préservée, qui échapperait à l'odyssée de l'Univers et de l'histoire humaine, aucune partie immune qui demeurerait capable de diriger ou de corriger le cours du monde. En renonçant à lui-même, c'est-à-dire à sa divinité, en se contractant pour laisser place au devenir autonome de la création, le divin s'est complètement engagé dans l'immanence du monde fini. En se livrant au hasard cosmique, il s'est soumis à l'émergence de lois au sein du monde autonome, régi initialement par les seules nécessités des lois physiques et de l'évolution biologique. Dieu étant au monde, son éternité sera temporellement vécue et risquée.

S'il se veut personnel, ce mythe d'une figure paradoxale de Dieu (immanence-transcendance, temporalité-éternité, investissement-jugement,...) s'inscrit pourtant dans la tradition kabbaliste du *tsimtsoum*. Dans un traité du XIII^e siècle, le *tsimtsoum* désigne la concentration *en* un

²⁴ Voir H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, op. cit., p. 137.

point de la substance infinie, *En-Sof*; s'en inspirant, Isaac Luria (1534-1572) déplace ce concept vers l'idée d'un retrait *loin* d'un point, et donc davantage d'une contraction que d'une concentration comme dans le concept initial. Jonas reconnaît de bon gré cette proximité. «*Tsimtsoum* signifie contraction, repli, autolimitation. Pour faire place au monde, l'*En-sof* du commencement, l'Infini, a dû se concentrer en lui-même»²⁵.

Toutefois, il ne reprend pas seulement le *tsimtsoum* dans son acception kabbaliste: «mon mythe va plus loin que la vieille idée juive du *tsimtsoum*»²⁶. Plutôt que la contraction, il voit dans ce mouvement de retrait une «*auto-négation*»²⁷, une auto-aliénation, qui s'accorde avec l'esprit moderne d'une autonomie totale de la nature: «L'énorme accroissement de cet être à la lumière de la connaissance moderne; c'est-à-dire des pouvoirs créatifs, auto-suffisants et irréfragables — et dont l'homme s'est approprié une part — nécessite une radicalisation du concept de *tsimtsoum* à un point jamais imaginé jusque là»²⁸. Ainsi maximisé, le mouvement de retrait divin laisse le monde et l'homme à leur complète autonomie et la divinité dans une position de faiblesse radicale.

Cependant, malgré le retrait *total* de Dieu et sa passivité *totale* face à l'aventure mondaine, le mythe de Jonas assume bien les paradoxes présents dans la kabbale lurianique. Gershom Scholem décrit le *tsimtsoum* comme «le premier acte de l'*En-Sof*, l'être infini, est par conséquent non un pas en dehors, mais un pas à l'intérieur, un mouvement de recul, de retour sur soi-même, de retraite à l'intérieur de soi-même. Au lieu d'une émanation, nous avons donc le contraire, une contraction»²⁹. Cette idée d'un *premier acte* de l'être infini est présente dans le texte de Jonas, même s'il se refuse à l'aborder pour elle-même, puisqu'il parle de commencement en se référant au «choix insondable»³⁰ de la création par retrait et investissement de son être. — On notera le paradoxe du caractère inconnaissable du choix auquel devrait s'en remettre la pensée alors même que le mythe lutte contre l'inconnaissabilité divine. En réalité, le choix divin de créer n'est pas inconnu pour des raisons épistémologiques, mais bien inconnaissable car il bute sur l'arbitraire d'une

²⁵ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, op. cit., p. 46.

²⁶ H. Jonas, *On Faith, Reason, and Responsibility*, op. cit., p. 30.

²⁷ H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz*, op. cit., p. 474.

²⁸ *Ibid.*, p. 473.

²⁹ G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1973, p. 278.

³⁰ H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 14.

liberté souveraine. Pour Jonas en effet, «l'acte de création est un acte de liberté souveraine»³¹, à bien distinguer d'une liberté démiurgique capricieuse. Dès lors, l'«être propre»³² auquel Dieu renonce et dont il se dépouille, tout en restant Dieu, serait cette liberté absolue et toute-puissante qui s'en remettrait à la finitude du devenir mondain. Et ce transfert irrémédiable constitue bien l'originalité du mythe jonassien: Dieu se soumet aux lois de la nature et de la vie en vue d'un acquiescement libre et volontaire de l'homme.

Conformément aux états de l'éternel ou éons, le double mouvement cosmique correspondrait à *deux* actes de la divinité: une auto-limitation et un déploiement de soi comme créateur: «le processus cosmique devient double. Chaque étape renferme un double effort, à savoir la lumière qui revient en Dieu et celle qui jaillit de Lui, et sans cette tension perpétuelle, cet effort toujours répété par lequel Dieu se maintient lui-même, rien n'existerait dans le monde.»³³ Survient alors, dans la version lurianique, le moment d'une seconde intervention divine: «C'est seulement dans un second acte que Dieu envoie un rayon de sa lumière et commence sa révélation, ou plutôt son déploiement, comme Dieu créateur, dans l'espace primordial de sa propre création»³⁴. Par son retrait préalable, cet exil premier, Dieu s'est séparé de sorte que, sans verser dans le panthéisme, c'est-à-dire dans la confusion entre Dieu et sa création qui, selon Jonas, ne laisse aucune liberté aux hommes, la doctrine du *tsimtsoum* pourra établir une participation réciproque du créateur et de sa créature. Plus proche de l'émanation, ce second mouvement correspondrait à l'investissement *total* de la divinité dans le monde. Cette conception s'accorde davantage avec une conception panenthéiste, car ce mouvement en Dieu n'est pas à prendre chronologiquement et révèle la vie en lui. Le mouvement est double et paradoxal, car la divi-

³¹ H. Jonas, *On Faith, Reason, and Responsibility*, op. cit., p. 30.

³² H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 15.

³³ G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, op. cit., p. 279. Citons encore un autre passage de Scholem, particulièrement éclairant pour la suite de notre développement: «À travers ce processus, les deux tendances de flux et de reflux perpétuel [...] continuent d'agir et de réagir l'une sur l'autre. De même que l'organisme humain existe par le double processus d'inspiration et d'expiration et que l'on ne peut concevoir l'un sans l'autre, de même aussi l'ensemble de la Création constitue un processus gigantesque d'inspiration et d'expiration divine » (*ibid.*, p. 280). Par cette métaphore de l'organisme, Scholem trace la voie d'une pensée de la divinité comme auto- et hétéro-relation.

³⁴ *Ibid.*, p. 279.

nité s'est entièrement livrée au monde pour s'éveiller à elle-même, en raison du mouvement de contraction totale de son être propre.

Ce paradoxe se marque dans l'image. En effet, l'image qui se forme à la faveur de l'agir humain est mesurée à l'aune de l'image divine qui demeure comme en filigrane, pouvant être défigurée ou embellie par les actes humains. Paradoxe d'une substance infinie qui s'est entièrement retirée tout en demeurant comme une trace au sein de l'espace créé, cette difficulté logique qui traverse le mythe jonassien trouve un équivalent dans le *tsimtsoum* avec la notion de *reshimu*, c'est-à-dire un résidu ou un vestige de la lumière divine «qui reste dans l'espace primordial créé par le *tsimtsoum*, même après la retraite de la substance *En-Sof*.»³⁵ Jonas semble avoir accentué à ce point le retrait de l'*En-Sof* qu'il ne subsisterait plus en quelque sorte que sous la forme du *reshimu*. De ce fond divin initial, seul ce visage diaphane demeure³⁶.

3. UN MYTHE ANTÉCÉDENT

Notre hypothèse est que le mythe contemporain de Pareyson peut apparaître comme le développement du premier acte divin laissé insondé par Jonas: Dieu avant Dieu. Par cet enchâssement, se résolvent cinq points demeurés énigmatiques dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*: le caractère inconnaissable de l'acte créateur, la divinité dont se dépouille Dieu, le fait que la liberté humaine ambiguë éveille la liberté à elle-même, la compatibilité du jugement divin et de l'autonomie mondaine et humaine, et enfin l'origine d'un mal radical sur fond de création bonne et connaturelle au divin.

Contrairement à Jonas, Pareyson ne propose pas de récit synthétique de l'origine et de l'évolution du monde, mais seulement un mythe du premier acte divin, par lequel la divinité s'origine elle-même. Aussi son mythe est-il très elliptique quant à la création du monde, pour

³⁵ G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, op. cit., p. 281.

³⁶ À la suite de Scholem, il est intéressant de remarquer qu'une variante de cette conception du *reshimu* — et la même métaphore du parfum persistant après que l'onguent ait été retiré du vase — est présente chez un gnostique du II^e siècle, Basilide, que Jonas avait longuement fréquenté. En outre, la première version connue du *tsimtsoum* est présentée dans «Le Livre du Grand Logos», ouvrage gnostique copte. Cette proximité n'a pas échappé à celui qui avait longuement fréquenté la pensée gnostique. Voir H. Jonas, *La Religion gnostique*, trad. Ph. Ivernel, Paris, Flammarion, 1978, pp. 54-55.

laquelle il entend s'en remettre au récit biblique de la *Genèse* qu'il interprète à la lumière de l'origine divine comprise comme liberté. Or, on ne peut, selon lui, parler de création *ex nihilo* que dans le cas de l'auto-position divine, et non pour la création du monde.

Le mythe de Pareyson se laisse facilement résumer, qui raconte le moment où la divinité, dans un acte pleinement souverain, se pose elle-même comme arbitraire et abyssale, comme liberté absolue. Ce mythe de l'origine tente de répondre à la question vertigineuse du fondement, formulée par Kant, telle que pourrait se la poser Dieu lui-même: «Tout dérive de moi, mais moi d'où proviens-je?»³⁷. Seule la liberté peut affronter cette question: Dieu s'origine lui-même comme liberté en disant «je»; le premier acte de liberté est la position de la liberté elle-même.

Sans doute l'intérêt du mythe de Pareyson tient-il avant tout à son audace consistant à remonter à l'instant où Dieu s'origine, s'autorisant pareille exploration symbolique en invoquant le texte de la *Genèse*. Même si un texte rabbinique³⁸ interdit à la spéculation de descendre en deçà de la création du monde, ce texte mentionne la protestation qu'exprima la première lettre *aleph* délaissée dans le récit de la création. Dieu lui répondit qu'il commencerait par elle en donnant la loi sur le Sinaï. «Et effectivement, il est écrit “je suis le Seigneur ton Dieu”, où le mot “je” ‘*anoki* a l'initiale ‘*aleph*. On peut peut-être alors conclure que même la téléologie rabbinique renvoie à un événement plus originaire que la création, c'est-à-dire à l'avènement de Dieu qui de lui-même dit “je”; et c'est justement cela le commencement absolu, par lequel Dieu s'origine lui-même»³⁹.

Cet acte d'auto-origination absolue suppose évidemment une puissance extrême qui semble à première vue complètement étrangère au mythe jonassien du Dieu faible. Toutefois, comme le fait remarquer Pareyson qui a lu Jonas à l'occasion de la traduction italienne du *Concept de Dieu après Auschwitz*, l'acte d'auto-négation totale qui rend possible l'autonomie totale de la création suppose une puissance extrême, une toute-puissance comme face cachée de l'impuissance qui

³⁷ Nous traduisons la traduction italienne de Pareyson (in *Ontologia della libertà*, *op. cit.*, p. 464) qui reprend la question kantienne: «Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?». Voir Kant, *Critique de la raison pure théorique*, [A 613/B 641].

³⁸ Pareyson fait probablement référence à Midrash Rabba, Ch. I, §10.

³⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, *op. cit.*, pp. 469-470.

en résultera⁴⁰. L'auto-négation divine ne pourrait être totale sans une puissance extrême capable d'auto-aliénation. Si cet acte initial n'avait pas été le fait d'une divinité toute-puissante, Dieu aurait sans doute pu sortir de son exil lorsque des innocents furent tués à Auschwitz. L'ambiguïté est bien présente dans le texte de Jonas, qui pousse à conclure qu'une version forte du mythe constitue l'envers nécessaire d'une lecture faible.

La liberté est à la fois commencement et choix, pure spontanéité et gratuité sans motivation, sans cause, sans préalable. Elle surgit comme le fait de l'existence qui est sa propre essence. Cet arbitraire total, qui garantit l'absolue transcendance de Dieu, s'exprime dans la Bible par le refus divin de dire son propre nom: «Je suis qui je suis»⁴¹. Cependant, «arbitraire ne signifie pas capricieux: arbitraire est le vouloir souverain, le vouloir qui veut parce qu'il veut, capricieux est le vouloir qui veut par hasard, aveuglément, qui veut parce qu'il lui arrive de vouloir»⁴². Si l'arbitraire n'est pas hasardeux, c'est parce qu'il manifeste un choix s'opposant à une pure facticité qui ne marquerait aucune option. Ainsi, une pensée de la contingence n'implique-t-elle pas l'indifférence entre être et néant. L'existence de Dieu n'est pas nécessaire, mais seulement l'objet de sa volonté: dire que Dieu est le commencement de lui-même équivaut à dire qu'il est parce qu'il veut être. Dieu est ainsi la liberté arbitraire, se choisissant sans motif, pure position de soi sans justification. «La liberté n'est précédée que par elle-même: elle est position de soi. [...] Dire que la liberté commence de soi, ce n'est rien d'autre que dire qu'elle commence du néant.»⁴³

⁴⁰ L. Pareyson, «La divina impotenza», in *Il Giornale*, 25 Luglio, 1989, p. 3. En revanche, il nous faut marquer notre désaccord avec l'interprétation tragique que propose Pareyson de la contraction et du retrait divin comme sacrifice. Pour Jonas, en effet, ils constituent un pur don.

⁴¹ Voir Ex. 3, 14. Pareyson refuse la traduction de la Septante «Je suis celui qui est», trop imprégnée à ses yeux de la métaphysique objectivante, mais aussi la traduction personnaliste «Je suis celui que Je suis» (Voir L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 119). Le libre arbitre divin est préservé par Descartes grâce au thème de la création des vérités (prétendument) éternelles (*Troisième Méditation*). Le choix des vérités éternelles (notamment mathématiques) est insondable, il est la condition (de notre intellection) inconditionnée à partir de laquelle notre entendement devient tout-puissant à explorer la logique du monde. Chez Jonas, nous voyons la même rupture ou limite de compréhension: à partir de ce choix tout peut être exploré par l'esprit humain, mais non ce choix lui-même. Or Descartes conçoit cette rupture comme la garantie de la transcendance divine. Le caractère transcendant de ce choix insondable garantit la transcendance divine qui, en se jetant dans le monde, ne se confond pourtant pas avec lui.

⁴² L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 124.

⁴³ *Ibid.*, p. 470.

Commencement absolu, la liberté insondable pose pourtant aussi un choix, car elle aurait pu choisir de ne pas commencer, de ne pas sortir du non-être. La liberté en se posant se choisit: «C'est en vertu de ce vouloir que, en Dieu, liberté, essence et existence coïncident: dans son existence est compris l'acte de se choisir et de se vouloir; et il veut être ce qu'il est et il est ce qu'il veut être, sans aucun déphasage intérieur; et il n'agit pas selon son essence, mais il a l'essence qu'il veut avoir avec son acte.»⁴⁴ En se posant de la sorte, la liberté apparaît comme dialectique, car elle crée l'alternative de l'être et du non-être; deux termes ne se sont jamais posés comme équivalents à la liberté divine, qu'il ne faut pas penser comme libre arbitre, mais comme auto-position. L'énergie de la liberté est en effet telle qu'elle donne au non-être inactif la puissance de la menace du néant. Toute ontologie s'accompagne ainsi nécessairement d'une *méontologie*: «L'acte de liberté qui, en s'affirmant et en se réalisant, sort du non-être (vainc le non-être) maintient la possibilité d'y rentrer à nouveau et d'y mourir, d'y succomber.»⁴⁵ Ainsi la recherche du fondement aboutit-elle pour Pareyson à un abîme: celui de la liberté. «En tant qu'elle est suspendue à la liberté, la réalité peut être vue dans sa gratuité ou dans son manque de fondement. Vue dans sa gratuité, elle apparaît comme un surplus: authentique don dû à un geste de générosité, pure excédence qui devient objet d'admiration. [...] Vue dans son manque de fondement, la liberté montre en revanche son aspect sombre; la vie apparaît comme une condamnation qui suscite à la fois la désolation d'exister et le regret de ne pas exister: mieux vaut ne pas être qu'être.»⁴⁶

L'ambiguïté divine que décrit Pareyson tient au fait que la liberté ne peut s'affirmer qu'en défaisant le non-être et qu'elle s'impose dans ce qui apparaîtra ensuite comme un rapport d'opposition — rapport qu'elle a elle-même fait émerger: la liberté n'est telle que face à la négation. Pourtant, en Dieu, cette ambiguïté est résolue, puisque dire «Dieu est» équivaut à affirmer la victoire de l'être sur le néant, le triomphe de la positivité absolue, le bien choisi contre la menace du néant. Sa victoire est totale et le négatif réduit par lui à l'état de possible non réalisé. «C'est justement pour être positivité que Dieu a dû connaître la négativité et faire l'expérience du négatif. C'est justement pour pouvoir

⁴⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 465. Le caractère ténébreux et tragique de l'existence qui en résulte chez Pareyson est toutefois remplacé par le risque et l'incertitude chez Jonas.

écarter la possibilité négative qu'il a dû la tenir présente. C'est justement parce qu'il *veut* être qu'il doit vaincre la négativité, le mal et le néant qui sont le danger de son inexistence»⁴⁷. Étant à la fois commencement et choix, la liberté est ambiguë, car elle ouvre un dilemme, elle est conflictuelle, en lutte constante avec elle-même. C'est au contact du néant que se pose la liberté, en s'imposant contre ce qu'elle fait apparaître comme l'opposé demeuré à l'état de possible: que rien ne soit. Ainsi la question de l'alternative pour Dieu entre l'être et le non-être est-elle mal posée, car dire «Dieu est» signifie que l'être a triomphé, que le bien a été choisi. «Il est le choix du bien, la victoire sur le mal, et de plus tant cette option que sa suprématie sont irréversibles et définitives»⁴⁸. C'est cette différence radicale entre être et néant qui se joue dans le choix de la liberté originaire et qui fait que leur point de contact doit être compris non comme une confusion ou une indistinction, mais comme une irréconciliable opposition. Pour l'homme, en revanche, et pour toutes les formes dérivées de liberté, la menace reste constante et effective.

Notons cette différence entre le bien identifiable à l'être et le bien comme être *choisi* par une liberté qui ne se détermine pas au sein d'une alternative, mais qui, par sa détermination, crée le terme alternatif de ce qui fut son choix, instituant comme possible le terme alternatif refusé par la liberté originaire. Dieu comme liberté permet de penser le bien comme objectif dans la mesure où il ne dépend pas de l'évaluation subjective, sans qu'il soit cependant indépendant du choix d'un sujet. C'est dès l'origine qu'apparaît la polarité entre sujet et objet extérieurs l'un à l'autre dans une relative séparation, mais surtout la formule particulièrement énigmatique de Jonas selon laquelle «à ce stade [de la liberté pré-humaine], Dieu ne peut ni perdre, ni gagner»⁴⁹ trouve un sens. En effet, la possibilité du mal n'apparaît qu'avec la liberté lucide de l'homme qui oppose le bien au mal. Au niveau du vivant où la liberté est auto-position, le mal n'est pas une grandeur négative et destructrice, mais seulement absence de bien, entrave dans le déploiement et l'auto-expérience du divin.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 473.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁹ H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, *op. cit.*, p. 19.

4. DE LA THÉODICÉE À L'ANTHROPODICÉE

L'enjeu du recours au mythe semble être de poser à nouveau frais la question du mal. En se demandant «Quel Dieu a pu laisser faire?»⁵⁰, Jonas semble en effet vouloir renouveler la pensée classique de la théodicée ou du rapport de Dieu à l'homme. «L'énigme est bien évidemment celle de la théodicée: *pothèn tà kakà?*»⁵¹. Et plus précisément la question du mal moral, Auschwitz plutôt que Lisbonne, c'est-à-dire un gouffre de l'histoire où le mal commis par l'homme a frappé les victimes avec la violence aveugle et la brutalité du mal physique.

La question soulevée ici est en effet celle de la compatibilité du mal moral et de l'existence d'un monde bon, au sens où il est simplement connaturel à l'homme, un monde dont nous devons dès lors éviter de nous retirer. Marquant un lien positif, la connaturalité de la partie et du tout est désignée par le terme de création divine. En sauvant l'image d'un Dieu créateur après Auschwitz, Jonas entend sauver la commensurabilité non indifférente entre l'homme et le monde.

Toutefois, il semble nécessaire de distinguer deux questions. Comme en témoigne le sous-titre du *Concept de Dieu*, «une voix juive», la première question porte essentiellement sur la relation des victimes à Dieu, se situant au sein d'une tradition du «Seigneur de l'Histoire»⁵². Pour une tradition en attente d'une réaction divine face à la déshumanisation perpétrée par l'autre homme, la question est bien la suivante: «Pourquoi Dieu n'a-t-il pas retenu la main des bourreaux?», «Pourquoi Dieu s'est-il tu durant toutes ces années pendant lesquelles s'est déchaînée la furie d'Auschwitz?». Notons cependant que la réponse apportée inverse l'ordre traditionnel de l'accusation. Plutôt que d'atténuer l'expérience du mal enduré, Jonas l'exacerbe et remet en question la composabilité de trois attributs divins traditionnels — la toute-puissance divine doit être abandonnée et en aucun cas la connaissabilité et la bonté⁵³. Jonas cherche moins à singulariser Auschwitz qu'à maximiser l'expérience de l'horreur déshumanisante de son siècle, expérience qui

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 12 -13.

⁵¹ H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, op. cit., p. 139.

⁵² H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 13.

⁵³ Pour Paul Ricœur (*Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 13.), la théodicée se caractérise par l'univocité de son énoncé: Dieu est absolument bon et tout-puissant et le mal existe, et par un but apologétique et une argumentation en vue d'une totalisation systématique.

empêche le philosophe et le théologien de poursuivre tranquillement sur leur lancée spéculative. Si Dieu n'est pas intervenu à Auschwitz, ce n'est pas qu'il ne le voulait pas, mais qu'il ne le pouvait pas. L'évènement historique d'Auschwitz n'est compréhensible que si Dieu s'est rendu définitivement impuissant à intervenir dans les affaires du monde, toute la responsabilité des affaires mondaines, humaines et divines incombant strictement aux hommes.

Ainsi, plutôt qu'une théodicée où Dieu aurait à se justifier devant le tribunal de la raison ou de la sensibilité humaine, la question du mal perpétré au cours du ^{xx}e siècle donne lieu à une «anthropodicée». La question du mal est renvoyée à *l'homme* — Jonas maintient un singulier qui désigne l'homme générique, et non l'individu — qui doit justifier sa propre image et celle de Dieu lui-même, une image *générique-collective* comme inscription au plan transcendant de la moralité de ses actions accomplies dans le monde⁵⁴. Or, en se dessinant progressivement, cette image collective trace aussi l'image de Dieu-l'homme. L'homme, le monde et Dieu sont ainsi engagés dans une odyssée commune, une aventure cosmothéandrique dont l'homme est le seul responsable et dont toute ingérence providentielle d'origine extramondaine est exclue.

Pourtant, si la question du mythe jonassien est bien celle de l'origine du mal *moral*, on ne saurait s'en tenir à cette «explication» de la non-intervention divine. Encore faut-il comprendre la radicalité du mal commis et la destructivité de l'agir humain. Ce sont bien les massacres de masse et non le tremblement de terre, Auschwitz et non Lisbonne que Jonas engage à penser et ainsi le mal comme grandeur négative qui fait que l'homme est capable de détruire et d'exterminer l'autre homme. D'où vient ce pouvoir de négation radicale de la liberté humaine? Comprendre ce pouvoir négatif de la liberté permettrait également d'appréhender la différence entre la liberté des vivants infra-humains — à travers lesquels la divinité trouve une occasion de se déployer, sans qu'elle puisse en revanche se perdre⁵⁵ — et la liberté humaine, qui constitue une menace pour le destin divin. Comment expliquer la malignité de la liberté produite par l'évolution d'un monde bon? D'où vient

⁵⁴ Pour la constance de ce générique singulier, qui bloque toute pensée de la pluralité, voir notre ouvrage *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, pp. 60 et 182-189.

⁵⁵ «Même la souffrance approfondit encore la plénitude de la symphonie divine. C'est ainsi que, en-deçà du bien et du mal, Dieu ne peut perdre dans le grand jeu de hasard qu'est l'évolution» (*Le Concept de Dieu après Auschwitz*, *op.cit.*, p. 19).

que ce qui se déployait comme un spectre donne soudain lieu à une opposition? Pourquoi le mal se sépare-t-il du bien avec l'émergence de l'homme?

Par son ambiguïté et sa capacité à raviver le mal en Dieu, ranimer le non-être, la liberté humaine ferait véritablement trembler Dieu en même temps qu'elle signerait le réveil de la divinité. Par l'agir de l'homme seul — et plus par un choix de la divinité qui n'existe plus en dehors de l'histoire humaine — la liberté pourrait cesser, c'est-à-dire rentrer dans le non-être dont elle est issue. Dieu ne serait Dieu qu'au sein de l'affirmation du bien face au mal menaçant. Une telle explication du mal moral ne contredit pas la bonté de Dieu et de sa création; au contraire, l'existence du mal, la bonté de Dieu et celle du monde ne sont compréhensibles qu'ensemble⁵⁶.

5. LA SOUFFRANCE NON RÉTRIBUTIVE COMME DÉFIGURATION

Avec ce Dieu en procès, Jonas s'écarte radicalement de toute «*success story*» de type panthéiste qui minimise la possibilité de l'échec ou de la catastrophe comme dans le cas des philosophies de l'histoire dont le dénouement est déjà connu, celle de Leibniz, Whitehead, Hegel ou Teilhard de Chardin, mais aussi de toute logique rétributive du mal qui, sans ôter à l'histoire son caractère mordant, lui assurerait une issue heureuse. Toutes ne sont en définitives que des «constructions magnanimement optimistes»⁵⁷ de l'histoire qui s'autorisent une perspective inaccessible à l'homme engagé dans un processus incertain.

À cet égard, et quoique tragique, l'ontologie de la liberté de Pareyson semblerait trop optimiste à Jonas en ce qui concerne la souffrance de l'homme et la victoire de Dieu, car le cadre général de pensée auquel il déclare s'en remettre est celui de la religion chrétienne avec la création par un Dieu transcendant, la chute de l'homme et l'incarnation rédemptrice du Fils de Dieu. Même si, comme l'a souligné Tilliette, l'ontologie pareysonnienne de la liberté est problématique pour certains

⁵⁶ En réalité, le rapprochement des deux mythes permet de mettre en lumière une dimension essentielle du *tsimtsoum* lurianique passée sous silence par Jonas: celle de la trace du mal en Dieu et du jugement (*Din*).

⁵⁷ H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, op.cit., 244.

points du dogme chrétien, elle accepte la dimension consolatrice du christianisme, le caractère rédempteur de l'incarnation divine et l'expiation par la souffrance⁵⁸. Point de contact avec la souffrance humaine, la souffrance empathique de Dieu tient à une relation dont le terme transcendant ne peut être remis en question. Chez Jonas en revanche, l'homme et Dieu compatissent au sens fort puisqu'ils souffrent ensemble et risquent ensemble leur existence. Pour Pareyson, «L'existence de Dieu signifie trois choses: l'homme est pécheur, le monde a un sens, le mal finira»⁵⁹. Seule la seconde affirmation est tenue par Jonas qui rejette explicitement les deux autres.

Tandis que Pareyson parle de chute, Jonas refuse cette notion et lui préfère l'aventure, l'odyssée et le risque d'une liberté finie. Ses recherches sur la gnose lui ont permis de prendre ses distances vis-à-vis de la conception déchue de l'homme, et il préfère parler d'une condition ambiguë plutôt que pécheresse. Refusant la distinction entre le péché antécédent, anhistorique et divin, et le péché originel, Jonas insiste sur l'état existentiel déchu de l'homme qui leur est commun. En effet, le dogme du péché originel ne réussit pas à concilier pour l'ensemble de l'humanité la liberté et la non-liberté de la volonté, la responsabilité et une exigence du bien impossible à satisfaire: «aux idées, rendues nécessaires de manière décisive, de liberté, d'endettement libre et de responsabilité, il n'est ainsi rendu justice que dans la personne d'Adam»⁶⁰. Dans le christianisme, la faute serait corporative, selon le terme de Culiuanu que Jonas pourrait agréer: c'est-à-dire que, pour l'ensemble des hommes à l'exception d'un seul, la faute est antécédente. Dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, cette tendance à l'acosmisme chrétien est à nouveau soulignée — non sans une certaine radicalisation: «pour le chrétien, qui attend de l'au-delà le véritable salut, ce monde-ci, en tout état de cause, relève amplement du diable, et demeure toujours un objet de méfiance, spécialement le monde des hommes à cause du péché originel»⁶¹.

⁵⁸ L'expression «le mal en Dieu» ne démontre-t-elle pas la divinité? Très critique à l'égard de cette conception du mal, Xavier Tilliette doute en outre de la compatibilité de ce mythe et de la conception trinitaire de Dieu, alors même que Pareyson s'en réclame et pense l'incarnation du Fils. L'impuissance de Dieu est celle du Fils. (Voir Correspondance dans *Annuario filosofico*, n° 9, 1993, pp. 27-34.)

⁵⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 81. Peut-être l'occultation de la dimension collective et cosmologique explique-t-elle le caractère intemporel de son propos.

⁶⁰ H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930, p. 86.

⁶¹ H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 13.

Sans doute son optimisme global quant au destin de la création — qui n'ôte en rien le tragique de la souffrance individuelle — empêche-t-il effectivement Pareyson de procéder au même constat d'un mal historique accru. Non expérimental, le mythe pareysonnien ne se mesure ni à l'histoire des sciences — pour la création, il s'en remet d'ailleurs au récit de la *Genèse* —, ni à l'histoire du monde — ses bouleversements techno-scientifiques et ses perversions économico-politiques. En revanche, Jonas pense dans l'ombre des camps d'extermination des régimes totalitaires, mais aussi des risques plus insidieux que l'homme fait courir à l'homme: «l'ombre de la bombe est là pour nous rappeler que l'image de l'homme est en danger comme jamais auparavant»⁶².

Un autre point de divergence entre les mythes pareysonnien et jonassien est la transcendance divine absolue que revendique Pareyson, comme «tellement transcendante qu'elle transcende toute opposition imaginée simple entre transcendance et immanence»⁶³ et qui est manifestement étrangère à la pensée de Jonas. L'incarnation désignerait l'être-au-monde du Père chez Jonas, et non celle du Fils. Ainsi, Jonas reconnaît-il la proximité de sa théologie spéculative avec celle du patripassianisme, de la souffrance du Père incarné, qui nie la trinité divine afin de sauvegarder l'unité de Dieu, c'est-à-dire la monarchie divine⁶⁴. Elle désignerait par contre l'être-au-monde du Fils chez Pareyson — même si Tilliette met en doute cette prétention.

Le mythe jonassien ne peut pourtant se présenter strictement comme l'herméneutique d'une religion particulière, ni chrétienne ni

⁶² H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz*, op. cit., p. 476.

⁶³ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 291.

⁶⁴ Selon les hérésiarques, le patripassianisme constitue une variante du monarchianisme, hérésie chrétienne des II^e et III^e siècles, qui refuse la trinité divine au nom du monothéisme: c'est le père lui-même qui s'incarna, souffrit et fut crucifié. Comme le modalisme, le monarchianisme affirme que le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas des personnes distinctes, mais des modes différents de manifestation et d'action d'une seule et même personne. Les auteurs de ce mouvement hérétique dont nous avons gardé la trace sont Noët de Smyrne (180-200) et ses émules, Epigone et Cléomène qui prêchèrent à Rome, ainsi qu'un certain Praxéas, qui nous est moins bien connu. Il conviendrait peut-être de rapprocher l'hypothèse mythique de Jonas du sabellisme, modalisme de Sabellius (arrivé à Rome en 217), qui affirme que la divinité se manifeste selon des modes égaux et transitoires. Selon lui, le Père cesse d'être lorsque se révèle le Fils et celui-ci à son tour cesse d'être lorsque l'Esprit agit, de sorte que la divinité est continuellement en mouvement soit d'expansion, soit de rétraction. Quelle que soit la pertinence de ces rapprochements, le mythe de Jonas introduit bien de la faiblesse du créateur s'incarnant dans sa création et non de la faiblesse du Fils telle qu'il l'a lui-même exprimée à Gethsémani.

juive; il constitue l'herméneutique de l'expérience d'une transcendance, propose une «incarnation non trinitaire»⁶⁵ et refuse toute consolation religieuse, ainsi que le caractère rédempteur de la souffrance. En excluant toute sotériologie déterminée, son mythe aboutit à des conclusions essentiellement éthiques, avec toute l'incertitude que cela suppose quant à l'histoire. Jonas ne dit rien de ce que la tradition a nommé le mal physique, mais il est très clair sur le mal moral — et notamment sur Auschwitz: «Un crime ne reçoit pas une signification par le fait qu'il exige une expiation et qu'il l'obtient parfois»⁶⁶. Alors que Pareyson envisage l'incarnation divine comme un acte rédempteur, Jonas parle de l'incarnation dans la création comme aventure divine.

6. LE PRINCIPE LIBERTÉ

L'enchâssement du mythe antécédent de Pareyson au mythe de la création par retrait et investissement de Jonas permet non seulement de clarifier, comme nous l'avons dit, certaines remarques énigmatiques du mythe du *Concept de Dieu après Auschwitz*, mais aussi de mettre en évidence une ontologie de la liberté éclairant les textes métaphysiques postérieurs au *Principe responsabilité*.

En effet, outre les deux acceptions principales de la liberté élaborées dans *The Phenomenon of Life* — d'une part la liberté de l'organisme, qui s'oppose à la neutralité de l'inorganique et à l'homogénéité de la matière morte, et d'autre part la liberté humaine comme choix parmi des possibles — se dégage une conception de la liberté comme principe ontologique à l'œuvre de l'inorganique à l'organique et qui se déploie en franchissant des paliers successifs. Cette liberté marque un choix et une auto-affirmation de l'être. «Le simple fait que l'être ne soit pas indifférent à l'égard de lui-même fait de sa différence avec le non-être la valeur de toutes les valeurs, et même le premier oui comme tel»⁶⁷. L'être ne désigne pas seulement le vivant, mais l'ensemble de ce que le mythe nomme création. «Le déterminisme de la matière inanimée serait une liberté en sommeil, non encore éveillée»⁶⁸. Comme dans l'on-

⁶⁵ H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, op. cit., p. 142.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 143, trad. mod.

⁶⁷ H. Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 117.

⁶⁸ H. Jonas, *Évolution et liberté*, op. cit., p. 32.

tologie de la liberté de Pareyson, une liberté en deçà de l'auto-affirmation organique individuelle, semble opter pour l'apparition de la subjectivité dans le monde qu'elle déploiera ensuite. Corrélativement, au début des années 1990, le non-être n'est plus seulement absence d'être ou d'existant, force neutre de l'inanimé, mais une force négative et destructrice à l'affût: «Le défi du non active et donne force au oui. [...] Et les organismes seraient la manière dont l'être universel dit oui à lui-même [...] par la négation du non-être, être se transforme en un choix constant de soi-même»⁶⁹.

Pourtant, on pourrait douter du fait qu'il s'agisse d'un réel revirement à partir du milieu des années 1980. Certes, on peut lire dans *Organismus und Freiheit* (1973) «avec le concept de liberté, nous disposons d'un concept directeur pour l'interprétation de la vie. Le secret du devenir lui-même nous est inaccessible: ainsi cela reste une supposition — pour moi *personnellement* une hypothèse forte —, que le principe fondateur du passage de la substance sans vie à la substance vivante soit déjà en lui-même une tendance que l'on puisse désigner ainsi au plus profond de l'être lui-même»⁷⁰? Cette interprétation philosophique ne concernait que les vivants, car ce principe liberté demeurerait «un principe étranger aux soleils, aux planètes et aux atomes»⁷¹, étranger donc à tout ce qui n'était pas caractérisé par le métabolisme. À cette époque, l'hypothèse herméneutique du principe liberté présidant au passage du non-vivant au vivant relevait d'une conviction personnelle. Si on ne peut donc parler de revirement, un glissement métaphysique a pourtant bien eu lieu lorsque Jonas reprend cette hypothèse sur le plan métaphysique en notant seulement qu'elle comporte un indice de certitude inférieur puisqu'il s'agit d'une simple «conjecture cosmogonique»⁷² par laquelle le savoir glisse vers la croyance. Mais la rupture épistémologique entre mythe et philosophie ne semble plus nécessaire désormais: ses spéculations relatives à la liberté avant toute phénoménalisation au sein du vivant «ne mènent pas au-delà des bornes d'une philosophie immanente de la nature»⁷³.

⁶⁹ H. Jonas, «Le fardeau et la grâce d'être mortel», in G. Hottois et M. G. Pinsart (éds), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, op. cit., p. 44.

⁷⁰ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1973, p. 131. Nous soulignons.

⁷¹ H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 3.

⁷² H. Jonas, *Évolution et liberté*, op. cit., p. 224.

⁷³ *Ibid.*, p. 226.

Dans les textes tardifs des *Philosophische Untersuchungen*, notre hypothèse se trouve confirmée par l'expression métaphysique d'une liberté originaire et infinie s'investissant dans le fini, — *hors mythe*. En effet, la dernière version de l'aventure cosmothéandrique de Jonas n'est plus inscrite dans un mythe, mais décrite comme l'aventure du principe liberté⁷⁴.

7. L'EXISTENTIALISME COMME ONTOLOGIE DE LA LIBERTÉ

La philosophie de la liberté développée par Pareyson permet de renouveler la compréhension de l'existentialisme qu'il fallait rencontrer selon lui à la fin des années 1930 pour en comprendre l'exacte portée et le foyer, ce qui fut son cas et donna lieu à son ouvrage sur Jaspers (1940). Passé de mode, car prisonnier de la mode, avant d'avoir pu donner toute sa mesure, l'existentialisme devrait enfin être pensé à travers son thème le plus fondamental et le plus authentique: une ontologie de la liberté.

Penser l'existentialisme comme le courant philosophique dont le concept central est le rapport problématique entre l'être et la liberté ou encore entre l'existence singulière et la vérité, telle est la tâche d'une philosophie qui rejette autant le rationalisme (moderne qui culmine avec Hegel) que l'irrationalisme (de la *Schwärmerei* du romantisme).

Par conséquent, Jonas ne serait pas frappé d'incohérence lorsqu'il revendique un existentialisme dès le début des années 1960 alors même qu'il a critiqué durement sous ce terme le «pessimisme héroïque» de l'humanisme comme pensée d'une liberté vide et livrée à elle-même — un existentialisme sans doute déjà déformé, par la démesure d'un homme auteur de son propre destin et maître de ses propres lois, tout puissant dans son impuissance. Sur la critique de cet existentialisme-là, Pareyson et Jonas s'accordent sans nul doute.

Compris comme ontologie de la liberté, en revanche, l'existentialisme semble cohérent avec l'ensemble de la pensée de Jonas qui procède à une interprétation existentialiste des faits biologiques⁷⁵, accepte l'immanence radicale et l'aiguillon de la mort qui sont propres à l'esprit

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 246-250.

⁷⁵ H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, *op.cit.*, p. 6.

existentialiste de notre temps⁷⁶, argumente au nom de l'existence humaine contre le clonage reproductif, l'acharnement thérapeutique et la définition partielle de la mort comme mort cérébrale⁷⁷. Cet existentialisme-là saisit l'inséparabilité de l'être et de la liberté et, dès lors, le caractère risqué et précaire de la liberté comme fondement.

La liberté sera à penser à travers les thèmes sur lesquels l'existentialisme a beaucoup insisté: la responsabilité et le risque, l'engagement et l'insécurité, le pari et la précarité, l'audace et le choix; et contre l'optimisme idéaliste et spiritualiste des «*success story*». Il n'y a pas d'autre Dieu qu'un Dieu qui s'est retiré et tout acte humain consiste à parier sur la pertinence transcendante de l'agir dans le monde. Toute la responsabilité de l'aventure incombe à l'homme, même si l'activité humaine comprend indissociablement deux aspects: la fidélité à l'être et l'engagement de la liberté. C'est Jonas qui vient maintenant renforcer la pensée de Pareyson.

L'existentialisme ainsi compris n'est pas celui d'une liberté comme pure activité, mais stimulée et soutenue par l'être dans l'acte même par lequel l'être s'en remet à elle et se confie à elle, (c'est ce que Jonas nomme *la sanction*). L'être n'est pas entièrement livré à la liberté, ce qui reviendrait à dire que la liberté est livrée à elle-même et destinée à se détruire elle-même. En effet, la pure liberté, la liberté prométhéenne, se détruit en se croyant toute puissante, car elle ne peut être extrême qu'en se niant. Ainsi, le fait que la liberté ne peut s'affirmer qu'en se niant, c'est-à-dire ne peut se détruire que dans un acte de liberté montre bien que la liberté n'est jamais pure liberté, qu'elle a partie liée avec l'être: la liberté ne peut s'exercer qu'en présence de l'être soit qu'elle se confirme en l'affirmant, soit qu'elle se nie en le reniant. Dans ce contexte, on pourrait effectivement discuter de la possibilité d'un suicide individuel, mais pas d'un suicide de l'humanité et de la vie sur terre.

Ainsi rejoint-on un autre combat essentiel de la pensée de Jonas en faisant apparaître que l'existentialisme nihiliste, caractéristique de la pensée moderne, abandonne l'être à la liberté, se distingue définitivement de l'ontologie de la liberté. Tandis que le premier voue la liberté à l'auto-destruction, le second approfondit le caractère inséparable de l'être et de la liberté qui fait que la liberté n'est pas elle-même sans l'être et que l'être n'est pas lui-même sans la liberté. Dès lors, par leur liberté,

⁷⁶ H. Jonas, *Zwischen nichts und Ewigkeit*, op. cit., p. 47.

⁷⁷ H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. Essais 8 et 10.

le vivant, de manière inchoative, et l'homme, de manière éminente, *sont le rapport à l'être*. «La possibilité même de la rencontre [avec l'être] est l'essence fondamentale de l'homme, cette dernière est donc la liberté»⁷⁸.

Enfin, Pareyson peut encore offrir un concept utile à Jonas: le concept de *formativité*. Bien qu'il l'ait forgé dans le cadre de son esthétique, Pareyson reconnaît que le concept de formativité permet de comprendre toute l'activité humaine, c'est-à-dire «l'union inséparable de production et d'invention: "former" signifie "faire" en inventant en même temps "la façon de faire", c'est-à-dire réaliser en procédant seulement par tentatives vers la réussite et en produisant de cette manière des œuvres qui sont des formes»⁷⁹. Transposée dans le cadre de la philosophie jonassienne, la formativité désigne le mouvement de la vie, de l'amibe à l'homme, mais aussi la production d'images, dans un rapport de passivité et d'activité inséparables. Pas plus que l'image, la formativité ne se limite à l'esthétique: il faut les concevoir comme processus de la liberté en devenir qui s'invente et se façonne. Loin d'une réduction à un donné, la formativité serait le processus créatif par lequel se réalisent les images, celle de Dieu, celle du monde et celle de l'homme. En ce sens, la différence anthropologique reposerait sur une formativité symbolique établie par Jonas en 1961 avec *Homo pictor*, qui serait ce lien entre *homo faber* et *homo sapiens*. Entre néant et éternité, Jonas tente donc de penser le possible, une voie ontologique moyenne entre nécessité et liberté, celle de l'exigence créative de l'être-humain.

Institut supérieur de philosophie
Place du Cardinal Mercier, 14
B – 1348 Louvain-la-Neuve

Nathalie FROGNEUX.

RÉSUMÉ. — En mettant en évidence les diverses conceptions du mythe qui ont jalonné l'œuvre de Jonas depuis la démythologisation jusqu'au mythe du Dieu faible et ensuite l'abandon final de cette forme littéraire, l'A. tente de faire apparaître une option métaphysique de l'investissement de l'Esprit-Eros-Liberté dans le monde. Un rapprochement avec l'ontologie de la liberté de Luigi Pareyson et en particulier de son mythe de l'auto-origination divine met en lumière une ontologie de la liberté chez Jonas. Ainsi, derrière la liberté finie et livrée au monde que trace la figure du Dieu faible surgit l'image paradoxale d'un Dieu fort comme liberté absolue; ainsi entre les deux extrêmes le philosophe tente la voie moyenne d'une pensée du possible exigeant.

⁷⁸ H. Jonas, *Zwischen nichts und Ewigkeit*, op. cit., p. 3.

⁷⁹ L. Pareyson, *Eстетica. Teoria della Formatività*, Milano, Bompiani, 1988, p. 10.

ABSTRACT. — By setting out the various conceptions of myth which marked out the work of Jonas from demythologisation to the myth of a weak God and then the final abandonment of this literary form, the A. attempts to open the way for a metaphysical option in the form of the investment of Spirit-Eros-Freedom in the world. A comparison with the ontology of freedom in Luigi Pareyson, and in particular with his myth of divine self-origination, brings to light an ontology of freedom in Jonas. Thus, behind the finite freedom handed over to the world, which the appearance of the weak God traces, arises the paradoxical image of a strong God as absolute freedom; thus between the two extremes the philosopher tries out the middle path of a thought of the possible that is demanding. (Transl. by J. Dudley).