Document généré le 15/09/2026 15:42

**Canadian Journal of Bioethics**
**Revue canadienne de bioéthique**

# Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas

Jelson Oliveira

Volume 5, numéro 4, 2022

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1094697ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1094697ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Programmes de bioéthique, École de santé publique de l'Université de Montréal

ISSN

2561-4665 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Oliveira, J. (2022). Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, *5*(4), 53–59. https://doi.org/10.7202/1094697ar

Résumé de l'article

Dans cet article, nous analysons les bases onto-éthiques du concept jonassien de « solidarité d'intérêts », compris comme un lien unissant tous les êtres vivants en un réseau d'interdépendances existentielles. Cette perspective renforce la critique contemporaine en éthique et en sciences à propos de l'anthropocentrisme qui est, de la même façon, au coeur de la critique que Hans Jonas fait de l'éthique traditionnelle et de la science moderne. Cet article analyse les bases onto-éthiques de ce concept à l'aide du « principe de médiateté » que Jonas comprend comme la capacité d'établir des médiations avec le milieu en vue de la préservation de l'autre, mais aussi de soi-même, de telle façon qu'il s'agirait d'une forme très particulière de solidarité, celle qui, dans le cadre organique, n'exclut pas l'intérêt de la vie pour l'auto-préservation. La solidarité est une condition ontologique d'interdépendance entre les êtres et aussi, selon Jonas, entre les choses, incluant un partage d'identité entre différentes formes de vie et une marque fondamentale de l'Être, car selon cette logique, l'expérience la plus intime de la vie est de résister à la mort – voire c'est cette solidarité qui devient le principal motif de tels rapports. Dans le cadre de l'histoire des réseaux de solidarité, l'être humain occupe une place particulière : c'est chez lui que la précarité assume des versions plus évidentes et c'est chez lui que se développe, comme réponse, des capacités plus favorables à sa subsistance. Ce concept de solidarité devient central pour comprendre les degrés de liberté qui caractérisent la vie au regard de l'obligation éthique de les préserver à travers le principe de responsabilité. En d'autres termes, la solidarité doit fonder également la responsabilité : il s'agit de penser l'affirmation de la vie dans le cadre collectif des garanties portant sur les conditions d'existence au moment présent et surtout celles portant sur l'avenir.

© Jelson Oliveira, 2022

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Canadian Journal of Bioethics
Revue Canadienne de Bioéthique

J Oliveira. *Can J Bioeth / Rev Can Bioeth.* 2022;5(4):53-59

**ARTICLE** (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

# Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas

Jelson Oliveira[a]

**Résumé**
Dans cet article, nous analysons les bases onto-éthiques du concept jonassien de « solidarité d'intérêts », compris comme un lien unissant tous les êtres vivants en un réseau d'interdépendances existentielles. Cette perspective renforce la critique contemporaine en éthique et en sciences à propos de l'anthropocentrisme qui est, de la même façon, au cœur de la critique que Hans Jonas fait de l'éthique traditionnelle et de la science moderne. Cet article analyse les bases onto-éthiques de ce concept à l'aide du « principe de médiateté » que Jonas comprend comme la capacité d'établir des médiations avec le milieu en vue de la préservation de l'autre, mais aussi de soi-même, de telle façon qu'il s'agirait d'une forme très particulière de solidarité, celle qui, dans le cadre organique, n'exclut pas l'intérêt de la vie pour l'auto-préservation. La solidarité est une condition ontologique d'interdépendance entre les êtres et aussi, selon Jonas, entre les choses, incluant un partage d'identité entre différentes formes de vie et une marque fondamentale de l'Être, car selon cette logique, l'expérience la plus intime de la vie est de résister à la mort – voire c'est cette solidarité qui devient le principal motif de tels rapports. Dans le cadre de l'histoire des réseaux de solidarité, l'être humain occupe une place particulière : c'est chez lui que la précarité assume des versions plus évidentes et c'est chez lui que se développe, comme réponse, des capacités plus favorables à sa subsistance. Ce concept de solidarité devient central pour comprendre les degrés de liberté qui caractérisent la vie au regard de l'obligation éthique de les préserver à travers le principe de responsabilité. En d'autres termes, la solidarité doit fonder également la responsabilité : il s'agit de penser l'affirmation de la vie dans le cadre collectif des garanties portant sur les conditions d'existence au moment présent et surtout celles portant sur l'avenir.

**Mots-clés**
solidarité, médiateté, responsabilité, vie, Hans Jonas, liberté

**Abstract**
In this article, I analyze the onto-ethical basis of the Jonasian concept of "solidarity of interests", understood as a link uniting all living beings in a network of existential interdependence. This perspective reinforces the contemporary critique in ethics and science of anthropocentrism which is, in the same way, at the heart of Hans Jonas' critique of traditional ethics and modern science. This article analyzes the onto-ethical bases of this concept with the help of the "principle of mediacy" that Jonas understands as the capacity to establish mediations with the environment in view not only of the preservation of the other, but also of oneself, in such a way that it would be a very particular kind of solidarity, the one that, in the organic framework, does not exclude the interest of life for self-preservation. Solidarity is an ontological condition of interdependence between beings and also, according to Jonas, between things, including a sharing of identity between different forms of life and a fundamental mark of Being, because, according to this logic, the most intimate experience of life is to resist death – indeed, it is this solidarity that becomes the main motive of such relationships. Within the history of solidarity networks, the human being occupies a particular place: either it is in him that precariousness assumes more obvious versions; or it is in him that, as a response, capacities more favorable to his subsistence are developed. This concept of solidarity becomes central to understanding the degrees of freedom that characterize life with respect to the ethical obligation to preserve them through the principle of responsibility. In other words, solidarity must also be the basis of responsibility: it is a question of thinking about the affirmation of life within the collective framework of guarantees concerning the conditions of existence at the present moment and especially those concerning the future.

**Keywords**
solidarity, mediacy, responsibility, life, Hans Jonas, liberty

**Affiliations**
[a] Pontifícia Universidade Católica du Paraná, Paraná, Brazil

**Correspondance / Correspondence:** Jelson Oliveira, jelsono@yahoo.com.br

## INTRODUCTION

Le concept de solidarité vient du latin « solidus » et est lié à l'idée de *solidité*, de *fondation* ou de *support*, désignant une idée selon laquelle un élément particulier trouve sa force par son adhésion à un ensemble. C'est un concept de réciprocité et de coopération dans lequel tous les êtres vivants sont liés. Ce n'est pas par hasard qu'être solidaire c'est faire partie d'une cause plus grande que soi et faire de cette cause le sens de sa vie, comme c'est le cas, par exemple, pour un *soldat* (mot dérivé de la même racine, *solidus*) qui se bat non seulement pour lui-même, mais aussi pour le bien de toute la troupe.

Le philosophe d'origine juive-allemande Hans Jonas (1903-1993) a fait de ce concept un principe onto-biologique – et, en même temps, éthique – central à sa pensée, en le considérant comme étant essentiel pour comprendre les interrelations entre les êtres vivants. Avec cela, il a non seulement développé une perspective proprement écologique du concept de solidarité (l'écologie, après tout, c'est la science des relations entre les êtres vivants, et les relations entre ceux-ci et leur milieu, incluant ainsi le non-vivant, litt. *Eco*-), mais surtout une critique de l'anthropocentrisme qui utilise la solidarité pour montrer comment l'être humain ne doit pas être compris comme ontologiquement séparé de toutes les autres formes de vie.

Dans son livre de 1966, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Jonas critique l'anthropocentrisme tant d'un point de vue philosophique que scientifique, montrant comment la survalorisation humaine (le centrisme) conduisant à une idéalisation, voire à un sentiment de supériorité humaine, est une erreur dérivée d'une mauvaise interprétation du

2022 J Oliveira. Creative Commons Attribution 4.0 International License
ISSN 2561-4665

phénomène vital; une interprétation déconnectée, d'ailleurs, basée sur un dualisme qui opposerait l'esprit et la matière (1,2)[1]. En conséquence, le concept de solidarité devient central pour le développement d'une éthique de la responsabilité, selon le modèle proposé par l'auteur dans son œuvre de 1979, *Le Principe Responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique* (3), d'une part parce que tous les êtres vivants sont interdépendants, et d'autre part parce que chacun acquiert la même « dignité » et détient les mêmes « droits ». Donc l'être humain (c'est-à-dire la seule espèce d'êtres vivants capable de responsabilité en raison du haut degré de son développement intérieur, cognitif et introspectif) doit assumer cette responsabilité. Bien qu'il soit le point culminant de l'évolution selon Jonas[2], l'être humain n'est pas isolé ; au contraire, il est lié par la « solidarité d'intérêts » (3, p.229) et il devient responsable du maintien de l'équilibre général de la vie donnant lieu à son habitat, étant le seul capable de prendre ce recul. Et pour Jonas, si vous le *pouvez*, alors vous *devez* assumer une telle responsabilité.

On part de l'idée que la solidarité est le principe selon lequel il existe une interrelation et une interdépendance entre tous les êtres vivants, dont l'existence réciproque dépend de l'assistance commune et d'une identification mutuelle capable de rompre avec la tradition anthropocentrique de la pensée éthique occidentale. L'interpellation des organismes vivants, marqués par la précarité et la dépendance (par leur interaction à la fois avec des formes non-organiques et avec des formes vivantes), est la condition *sine qua non* de l'existence, même de la vie en général. Hans Jonas fait du principe de solidarité l'un des fondements à la fois d'une réinterprétation du phénomène de la vie (à travers une nouvelle ontologie, dont la base est une biologie philosophique) et de la formulation d'une nouvelle éthique dont le résultat conduit à une sorte de refondation philosophique de la rationalité, comprise comme l'une des étapes de la longue histoire évolutive de la liberté. Jonas voit cette liberté (comme synonyme d'intériorité) préméditée dans les formes les plus élémentaires de la vie. Cet argument s'oppose à la fois à la perspective scientifique dominante, puisqu'elle est liée au dualisme, et à la perspective philosophique qui marque la tendance idéaliste des philosophies modernes et contemporaines.

Le concept de « solidarité d'intérêts » apparaît dans l'ouvrage de 1979 (3), précisément dans le cinquième chapitre, où Jonas analyse l'urgence de la responsabilité face à l'avenir menacé par l'idée de progrès. C'est un concept évoqué d'un point de vue éthique, à partir de la réflexion sur l'avenir et face aux menaces de « perturbation de l'équilibre symbiotique » de la vie par l'être humain. Ainsi, bien que l'idée de solidarité n'apparaisse pas dans l'ouvrage de 1966 (5), il devient indispensable de la comprendre rétrospectivement lorsqu'il s'agit d'analyser comment la technologie est devenue un danger pour la vie. Nous pouvons dire que l'idée de solidarité se trouve à la base de sa théorie éthique qui *dérive de* et *s'appuie sur* une ontologie, puisque pour Jonas, le devoir est déjà dans l'être, c'est-à-dire que tout organisme vivant, par l'impulsion naturelle à « vouloir » (sur)vivre, témoigne intrinsèquement de la valeur de la vie et, avec cela, oblige éthiquement l'être humain à en prendre la responsabilité. En d'autres termes, parce qu'elle veut vivre (elle maintient une tendance à l'affirmation de soi), la vie démontre qu'elle est « bonne » et qu'elle « vaut la peine » d'être présente. Dès lors, elle a une *valeur* qui requiert un *devoir*. Il s'agit alors de comprendre la solidarité comme un principe à la fois ontologique et éthique pour analyser la pensée de Jonas à propos du concept de « solidarité d'intérêts » (5, p.229).

À cet égard, le but de ce texte est d'analyser les bases onto-éthiques du concept jonassien de « solidarité d'intérêts », compris comme le lien réunissant tous les êtres vivants en un réseau d'interdépendances existentielles, démontrant comment la solidarité est un principe ontologique qui relie toutes les formes de vie entre elles. Pour poser cet argument, nous commencerons par examiner la conception jonassienne de la vie, sous le double angle de la richesse et de la précarité. Ensuite, nous analyserons l'idée que le métabolisme est, à un premier degré, ce que Jonas appelle la liberté et, à un second degré, nous démontrerons comment l'idée de solidarité est basée sur le « principe de médiateté », celui qui porte le concept de la solidarité. Une telle réflexion nous aidera à comprendre comment le concept onto-éthique de solidarité est l'un des fondements du principe de responsabilité et comment il nous aide à comprendre que la trajectoire à venir du développement de l'humanité se doit d'être indissociable de la protection des milieux naturels.

## RICHESSE ET PRÉCARITÉ DE LA VIE

Du point de vue organique, en tant que processus d'appartenance et de maintenance de liens entre les êtres, la solidarité traduirait ce que Jonas comprend comme la transcendance de la vie, c'est-à-dire son ouverture sur l'environnement comme la forme de survie : bien qu'elle soit issue du monde inorganique, la vie dépend toujours d'éléments tels que l'eau, la chaleur, les nutriments, etc. Dans ce cas, la transcendance émerge de la précarité de la vie, parce que cet état particulier qu'est la vie a besoin d'ingrédients offerts par l'environnement et bénéficie de l'émergence même de la vie (nourriture et reproduction) : elle entretient avec eux un réseau d'intérêts. Pour Jonas, cette précarité est entendue comme liberté et c'est précisément de cela que dépend la richesse intérieure des différents organismes : en raison de la précarité de la vie et de sa dépendance, les organismes prévoient « choisir », c'est-à-dire prendre des décisions dans leur rapport au milieu environnant. Ainsi, ces choix favorisent leur propre croissance intérieure de telle sorte que plus il y a de précarité, plus il y a de liberté, et plus il y a de

[1] Tibaldeo (1) a développé une interprétation reconnaissant l'innovation de Jonas en provoquant une véritable « révolution ontologique » ; Pommier (2) souligné l'importance du thème de la vie comme l'un des axes centraux de l'œuvre jonassienne.

[2] Le travail de Hans Jonas est fortement influencé par la théorie de l'évolution de Charles Darwin (1809-1882), dont il tente de tirer des conséquences philosophiques. Il est bon de se rappeler qu'entre 1940 et 1945, tout en combattant Hitler en tant que membre du groupe de brigade juive de l'armée britannique, Jonas se consacre aux études de la vie, soutenues par des textes de sciences naturelles envoyés de Palestine par son épouse Lore Jonas. Parmi ces textes figuraient les œuvres de Darwin, avec lesquelles le philosophe entretiendra une relation intellectuelle à la fois fondamentale et ambiguë : du point de vue méthodologique, l'étude de l'œuvre de Darwin permettra à Jonas d'aborder le phénomène de la vie à travers les instruments conceptuels fournis par la théorie évolutionniste; du point de vue thématique, il sera toujours en désaccord avec sa conception, car elle se réduit encore au matérialisme qui a marqué l'histoire de la biologie. Theis (4) a développé ces idées dans son livre, principalement dans le chapitre « Une philosophie de la vie et de l'homme » (p.33-54).

liberté, plus il y a d'intériorité[3]. Les êtres les plus dépendants les uns des autres sont les plus précaires du point de vue biologique, mais en même temps, ils sont les plus riches en interne, car c'était une exigence et en même temps un bénéfice produit par leur ouverture sur le monde. C'est cette dynamique qui, selon Jonas, établit les étapes évolutives de l'activité spirituelle, laquelle commence par le métabolisme, puis par la sensation, la perception, le sentiment, la mobilité et atteint *in fine* une rationalité telle que celle vécue par l'humain, le tout de manière interconnectée et cumulative, intégrant les règnes végétal et animal (incluant l'humain). Comme le dit Pinsart, « le but de la vie est de maintenir constamment son existence précaire et vulnérable, de retarder sa disparition » (6) et, ce faisant, de développer de nouvelles potentialités qui finissent par approfondir sa propre identité. Évidemment, cette dynamique marque aussi la vie comme une aventure risquée, dans laquelle, selon la description proposée par le philosophe, il n'y a aucune garantie de succès : un animal, par exemple, qui a besoin de choisir de chasser sa proie à longue distance, peut échouer. Un tel risque est contenu dans l'aventure vitale, favorisant davantage sa richesse intérieure, dans la mesure où le plus grand risque est un complément à une plus grande liberté et, par conséquent, conduirait à un plus grand enrichissement de la vie intérieure (c'est pourquoi, pour Jonas, les plantes auraient « moins » de richesse intérieure que les animaux).

Ainsi, la solidarité n'est pas un principe innocent de bonté qui relie la vie entre ses différentes formes, mais traduit plutôt une condition préalable propre à la vie qui se révèle à la fois comme une richesse et une déficience[4], dans la mesure où, en même temps, elle pousse à la nécessité de relations entre les êtres (compétitions) et avec leur milieu (climat), ce qui donne lieu aux « conditions d'existence » pour Darwin et enrichit par conséquent les identités de chaque être vivant par le procédé de la sélection naturelle[5]. C'est pour cette raison que, tout au long de son histoire évolutive, bien que marquée par le conflit entre tous les organismes et la tentative d'appropriation (incluant le risque de sa propre disparition), la vie porte comme marque principale une capacité de rapport d'ouverture vers le monde (ou, plus exactement, comme une interdépendance entre les êtres vivants) et de construction de rapports en tant qu'axe structurant de l'existence comme un tout (alias un écosystème).

En tant que principe ontologique, une telle ouverture se produit non seulement comme une recherche d'appropriation (c'est-à-dire l'appropriation comme initiative de tout l'organisme dans la recherche de nutriments et de partenariat sexuel), mais aussi comme une reconnaissance de l'appartenance, de l'autre, (c'est-à-dire le succès ou la prolongation de sa propre existence comme dépendante d'un réseau d'offres dans lequel l'organisme est lui-même impliqué). Ceci parce que la vie est marquée par le « principe de médiateté » (*mediacy, Mittelbarkeit*) (5, p.102) – c'est-à-dire que la vie porte comme condition propre la capacité d'établir des relations avec le milieu. Plus la forme de vie est précaire, plus cette nécessité apparaît forte pour assurer son existence et plus l'expérience dans le monde de cet être vivant devient riche en termes de diversité de relations et surtout d'évolution de sa propre intériorité. Le principe de médiateté occupe donc une place centrale dans l'interprétation du phénomène de la vie développée par Jonas, dans la mesure où il signifie que tous les êtres vivants sont dans un rapport de dépendance au monde et aux autres êtres. En ce sens, la médiateté serait caractéristique de la vie animale, parce que, à la différence des plantes, la relation des animaux avec l'environnement implique une certaine distance existentielle, une séparation qui nécessite le développement de hauts degrés de vie intérieure (émotion, perception et mobilité, par exemple). En ce sens, la médiateté traduit l'interdépendance entre tous les êtres, laquelle est traduite dans l'idée de solidarité, comme nous le verrons. « Médiateté », c'est le nom d'une relation.

Un tel rapport n'a pas forcément pour but la préservation de l'autre (ex. : le parasitisme, le commensalisme, le mutualisme, l'amensalisme), mais plutôt celle de soi-même, de telle façon qu'il s'agirait d'une forme très particulière de solidarité, celle qui, dans le cadre organique, n'exclut pas l'intérêt de la vie pour l'auto-préservation. La solidarité ne serait donc pas un acte de bonté ou de coopération mutuelle (comme l'on pourrait tendre à comprendre les relations symbiotiques entre organismes vivants), mais une condition ontologique d'interdépendance entre les êtres vivants et d'interdépendance entre ceux-ci et l'écosystème, ainsi qu'un partage d'identité (dans la mesure où toutes les formes de vie partagent la liberté, comme fil conducteur[6] du phénomène de la vie).

En raison de la médiateté des êtres, il existerait donc une voie à double sens qui ferait passer la vie, de la précarité de soi-même à la solidarité avec les autres êtres. Intériorité et liberté seraient alors deux domaines de la médiateté, des caractéristiques complémentaires qui se dédoublent dans l'expérience vitale. C'est ce que Jonas lui-même affirme dans l'introduction de *The Phenomenon of Life* : l'intériorité est « partie intégrante de la vie » et ceci parce que « l'organique, même dans ses formes les plus inférieures[7], préfigure l'esprit » (5, p.11). Une telle préfiguration de l'esprit est comprise à partir de l'idée de « degrés de liberté », qui sont caractéristiques des différents types d'organismes. Pour Jonas, il y aurait six de ces

[3] Pour Jonas, l'intériorité peut être comprise comme le degré d'activité spirituelle de chaque organisme vivant, aspect largement négligé dans l'interprétation des phénomènes biologiques au nom de la matérialité. En tentant une interprétation qui soit à la fois « philosophie de l'organisme et philosophie de l'esprit », Jonas entend rompre avec cette dualité et reconnaître, dans l'organique, à partir de ses formes primordiales, l'existence d'une activité intérieure. La vie, dans son ouverture pour le monde, est mue par la liberté et cela signifie que sa relation avec l'environnement se fait de l'intérieur (intrinsèquement). C'est cette ouverture (qui peut être comprise comme une motivation d'affirmation de soi) qu'il appelle activité intérieure, ou activité spirituelle.

[4] Larrère (7) met en évidence, à cet égard, la vulnérabilité du vivant, sous trois aspects : la vulnérabilité est coextensive au vivant, il y a une vulnérabilité liée à l'action humaine et la responsabilité est une sorte de réponse de l'humain vivant étant à sa propre fragilité de vie.

[5] Bien que Jonas ne traite pas cette question du point de vue de la biodiversité, on peut en déduire que cette dynamique de collaboration et de conflit entre les organismes vivants pour leur propre existence, conduit à la richesse des différentes formes de vie et à leur grande diversité biologique.

[6] Sur ce point, voir par exemple Pinsart (6).

[7] Lorsqu'il parle d'espèces inférieures, Jonas pense les formes primordiales de la vie, parmi lesquelles se trouvent les bactéries, les archaea et les eucaryotes desquels les êtres pluricellulaires dérivent. Avant cela, sur le passage de la matière inorganique à l'organique, il écrit : « Le secret des débuts nous reste fermé. L'hypothèse qui me paraît la plus convaincante est d'admettre que le passage même de la substance inanimée à la substance vivante, première auto-organisation de la matière vers la vie, a été motivée par une tendance à ces mêmes modes de liberté qui se manifestent au plus profond de l'être, et auxquels ce passage a ouvert la porte » (5, p.15).

degrés : le métabolisme, la sensation, la perception, l'émotion, la mobilité et la rationalité. Toutes ces étapes sont produites par la relation (précédemment décrite) entre l'organisme et l'environnement, en fonction de ses besoins vitaux et des choix qu'il doit faire pour survivre. Le noyau articulateur de ce processus sera précisément le « principe de médiation » (5, p.102) – c'est à dire l'accès au monde se produisant comme une transcendance (médiation avec le monde) qui, inversement, contribue à l'« individuation croissante du soi », car « le plus complexe est aussi le plus différencié » (5, p.100).

Face au danger constant de sa propre extinction et aux menaces constantes du non-être, soit de la mort, le vivant établit une *relation* avec le monde comme une manière de garantir sa continuité future : « la vie est essentiellement relation ; et la relation comme telle implique une 'transcendance', un aller-au-delà-de-soi de la part de ce qui entretient la relation » (5, p.15). Ainsi, la vie « crée en permanence la rencontre à partir d'elle-même » et cherche à « posséder » le monde, à la manière d'une colonisation écologique. Cela se produit lorsqu'un organisme part à la recherche de nutrition ou de reproduction, par exemple, quand les animaux, en raison des deux sentiments que Jonas considère comme typiques de la vie animale, à savoir la peur et le désir (par peur, se met en fuite ou par désir, chasse une proie). Dans ce cas, « l'autre » est un objet de son *pouvoir*.

Le fait primitif de la vie est donc, pour Jonas, cette *relation* fondée sur la transcendance qui dépasse les polarités du dedans et du dehors, de l'objet et du sujet, de l'être et du non-être, pour s'articuler à la base la plus rudimentaire et pré-spirituelle, de telle façon que toute la philosophie de la vie se présente comme un effort pour reconnaître que « l'esprit est préfiguré dès le début dans l'organique » (4, p.100). Cela signifie que l'être est une forme de résistance au non-être, et la vie un effort de résister à la mort, laquelle est « le fait inséparable de son essence ». Pour Jonas, « la vie est mortelle, non pas en dépit d'être la vie, mais précisément parce qu'elle est la vie selon sa constitution la plus primitive » (5, p.15) que l'on doit comprendre comme l'effort de chaque être pour s'établir dans l'existence, contre tout ce qui le menace de l'extérieur. Jonas comprend évidemment la mort comme la grande menace de la vie et, en même temps, comme son aspect constitutif. Cela fait de la vie un acte continu de résistance à la mort en établissant des relations avec d'autres êtres (organiques et inorganiques) avec lesquels chaque organisme partage le monde. C'est cette *résistance* à la mort, dont l'*effort* se vérifie dans son attitude affirmative, qui produit la transcendance de la vie vers le monde et lui fournit, par la voie initiale du métabolisme, les conditions d'entretien de sa condition. Or, la transcendance, c'est-à-dire l'attitude qui fait que chaque être vivant se quitte de soi-même et se dirige vers le monde qui l'entoure, est un type de « décision », reconnue par Jonas comme un acte de liberté, qui se divise en des degrés divers depuis l'activité métabolique jusqu'à atteindre le stade de la rationalité.

Les différents degrés de liberté sont propres aux différentes règnes (végétaux, animaux non-humains et humains) et se réalisent cumulativement jusqu'à atteindre chez l'humain, en tant que « transanimal »[8], l'autoréflexion, par laquelle l'« homme vrai émerge » (5, p.185) : *mihi factus sum* veut proprement dire que l'homme a atteint le sommet de l'intériorité[9], dans le cadre de l'évolution même des organismes vivants qui y coïncide pour l'autocompréhension d'eux-mêmes, c'est-à-dire pour la capacité réflexive acquise par la conquête de la rationalité, qui offre à l'être humain la possibilité de penser à lui-même, mais aussi aux autres. Chez l'homme, la vie connaît la vie (à savoir, avec l'acquisition de la capacité réflexive chez l'homme, la vie peut maintenant penser à elle-même, puisque l'homme fait réellement partie de la vie et n'est pas, comme le voulait la tradition cartésienne, quelque chose de séparé d'elle. La pensée est donc celle qui relie l'homme à la vie dans son ensemble) et ceci parce que « seule la vie peut connaître la vie ». Ainsi, l'homme formule une image pour lui-même et à partir de là une image pour le monde autour, donnant naissance à l'*homo pictor*. La représentation de soi, sous la forme d'image, fait que l'homme apprend à dire *moi* et peut ainsi inaugurer une « intercommunication verbale » (5, p.186) avec les autres personnes : « en apprenant à dire 'moi', [l'homme] découvre sa propre identité dans son unicité solitaire » mais cette « objectivité privée du soi est ainsi en rapport constant avec l'image publique de l'homme » (5, p.186) dans l'extériorisation de soi face aux autres êtres dans le monde.

Le point clé de cette stratégie argumentative réside dans la donnée de l'« intériorité » de la vie, que Jonas identifie déjà comme préfigurée dans les êtres organiques plus primordiaux : la liberté est le nom de cet effort intérieur d'affirmation de soi qui, dans le cas de l'homme, deviendra aussi conscience de soi. La découverte de cette dimension de l'« intériorité » (5, p.109) est considérée comme une « révolution ontologique » (8, p.81), qui met la vie au premier plan, non plus dans les endroits extrêmes du matérialisme ou de l'idéalisme, mais dans sa propre intégralité ontologique. Dans le texte *Biological Foundations of Individuality* (de 1968 et publié ultérieurement dans *Philosophical Essays*), Jonas analyse cette problématique en affirmant que le *moi* est le résultat des modes de médiation d'un organisme avec son monde : « la médiation de l'être animal ou le clivage entre soi et le monde – un élargissement qualitatif de l'écart ouvert d'abord par le métabolisme et qui est ainsi à la racine de la vie » et, par conséquent, « la moindre intégration de l'animal dans son environnement (…) est une mesure de sa plus grande individualité » (8).

L'histoire de liberté est ainsi l'histoire de la précarité : « le 'monde' est présent dès le premier commencement comme un horizon où apparaît la simple transcendance du manque et qui accroît la particularisation de l'identité intérieure, la convertissant en un environnement enveloppant un rapport vital » (9).

[8] La trans-animalité est, pour Jonas, une caractéristique de l'être humain. Elle est constitutive d'un processus évolutif de distinction par rapport aux autres animaux, à travers l'utilisation d'outils, la capacité de symbolisation et l'activité rationnelle. Ces trois éléments sont présentés par Jonas à travers trois images: l'outil, le dessin et la tombe, qui constitueraient les trois degrés de différenciation de l'homme par rapport aux animaux, à partir de l'*homo faber*, en passant par l'*homo pictor* et en arrivant à l'*homo sapiens*.

[9] Notez comment, dans ce cas, Jonas utilise méthodologiquement la théorie de l'évolution, mais maintient en même temps certains aspects de la tradition philosophique qui attribue à l'être humain une place particulière en raison de son indice plus élevé de richesse intérieure (représentée par la rationalité).

## LE MÉTABOLISME, PREMIER DEGRÉ DE LA LIBERTÉ

Comme nous l'avons indiqué précédemment, pour Jonas, le métabolisme est ainsi la première étape de la liberté, liberté qui se divise en différents degrés, passant par les facultés de la perception, de l'émotion (sentience) et de la mobilité, jusqu'à la capacité symbolique du langage et de la rationalité. Ces processus « signifient une découverte croissante du monde et une individuation croissante du soi » (5, p.101) et « c'est seulement par ces facultés que l'espace est réellement ouvert à la vie » (5, p.101). En d'autres termes, chacun de ces degrés de liberté est une espèce d'ouverture vers le monde au moyen de l'excitabilité et de la capacité à réagir aux stimuli, ce qui fait de la sensibilité le germe de la perception dans le rapport du vivant avec le monde extérieur, dont le résultat final sera la croissance de sa propre intériorité. La liberté, comme acte de rapport avec le monde, est une tendance propre de la vie et un concept descriptif de la « structure la plus élémentaire de la vie », à savoir,

> un trait ontologique fondamental de la vie elle-même ; et aussi, comme on peut le voir, le principe continu – ou du moins le résultat constant – de sa progression vers des degrés supérieurs, où à chaque étape une liberté se construit sur une liberté, une liberté supérieure sur une liberté inférieure, une liberté plus riche sur une liberté plus simple : en termes de concept de liberté, le tout de l'évolution peut être interprété d'une façon convaincante [...]; c'est la tâche d'une biologie philosophique de suivre le développement de cette liberté embryonnaire selon les niveaux croissants de l'évolution organique (5, p.80).

Le métabolisme est la première caractéristique bio-ontologique de la vie : en parlant de *Stoffwechsel (échange de matière)* Jonas fait de ce concept, selon ses propres termes, une « manière éloquente » d'exprimer la réalité du vivant, « le nom scientifique courant » de l'être (10) qui se projette vers l'extérieur comme une stratégie de lutte contre la mort. Cet événement – reconnu comme un ensemble de transformations se produisant dans l'organisme vivant qui interagit avec son environnement par l'intermédiaire d'échanges chimiques, parfois par la synthèse de matière (anabolisme), d'autre fois par la dégradation de matière (catabolisme) – stimule à la croissance et à la reproduction des cellules. Le métabolisme se produit donc de diverses façons, comme la photosynthèse des plantes, la digestion chez les animaux et l'oxydation de composés organiques, faisant des organismes des systèmes ouverts qui échangent de la matière et de l'énergie avec leur environnement comme un moyen indispensable à la (sur)vie, maintenant un équilibre et permettant des adaptations, quand cela est nécessaire. En tant que systèmes ouverts, les organismes sont capables de garder des niveaux de régulation et de contrôle métabolique que Jonas identifie comme faisant partie de la liberté affirmative de la vie, comprise dès maintenant comme un réseau complexe d'interactions métaboliques.

Or, la décision métabolique de l'être dans le flux de l'existence évoque cette double condition de dépendance et d'autonomie ou, en termes philosophiques, de nécessité (qui est aussi un « manque ») : « à cette nécessité [*necessity*] nous donnons le nom de manque [*need*] » (10, p.267) et de liberté. Ceci veut dire que tout organisme est métabolique, car c'est la condition intrinsèque de sa survie, mais c'est en même temps son acte de transcendance, que Jonas appelle liberté, un intérêt vital de l'être pour soi-même sous la forme d'une résistance au non-être, dont la tension, étant impossible à surmonter, commence à orienter ses « choix », donnant lieu à différents degrés d'intériorité.

## LE PRINCIPE DE MÉDIATETÉ, PORTEUR DE LA SOLIDARITÉ

Cela signifie que l'affirmation de soi est un acte libre de l'organisme; mais, inversement, c'est aussi un impératif de la nécessité dans la lutte pour l'existence[10] (ou l'affirmation de la vie) dérivée de cette possession de soi, propre à celui qui se confirme dans l'existence. La base de ce mouvement est, pour Jonas, le *principe de médiateté*, où est contenue la condition de la solidarité des formes de vie entre elles et avec l'environnement. Or, de cette façon, une telle solidarité est une marque fondamentale de l'Être, car l'expérience la plus intime de la vie est sa résistance à la mort – et, à la limite, c'est cette solidarité la plus propre qui motive de tels rapports : « nous partageons le sort de la mortalité avec les autres créatures, que toute la vie est mortelle, et que la mort est y compris la contrepartie de la vie », l'« attribut essentiel de la vie » (10, p.267) et pas seulement comme une définition qui conduit à la possibilité (le vivant peut mourir), mais aussi à la nécessité (le vivant doit mourir) et à l'inexorabilité (le vivant va mourir).

En tant que maillon fondamental, la mort est le fondement de la solidarité : « à la possibilité ininterrompue, j'associe le fardeau de la mortalité, et à la nécessité ultime, j'associe la bénédiction de la mortalité » (10, p.267). Entre une chose et l'autre, le réseau d'interdépendances de la vie forge la possibilité de sa permanence provisoire. Ainsi, exister, c'est créer des réseaux de solidarité qui offrent la possibilité de résister à la mort. Pour cela, la première étape est d'« exister au moyen de l'échange de matière avec l'environnement, l'incorporer de façon transitoire, l'utiliser et l'excréter une fois de plus » (10, p.267).

Dans le cadre de l'histoire des réseaux de solidarité (ex. : la société et l'écosystème), l'être humain occupe une place particulière, soit parce que chez lui la précarité assume des versions plus évidentes, soit parce qu'il développe comme réponse des capacités plus favorables à sa subsistance. Lui-même, cependant, comme l'a démontré la théorie darwiniste de l'évolution, n'a pas une « position particulière » mais fait partie de la « continuité de la descendance ». C'est la théorie de l'évolution qui, selon Jonas, a rendu manifeste une interprétation selon laquelle la vie se tisse à la manière d'un réseau de solidarité complexe venant unir l'ensemble des êtres en une seule organisation du vivant : « si l'être humain est parent des animaux, alors les

[10] Il est possible d'identifier une oscillation jonasienne entre la théorie évolutionniste et l'ontologie classique dans la mesure où le philosophe s'intéresse aux « aspects philosophiques du darwinisme » (titre du troisième chapitre de son chapitre pour 1966) pour essayer de surmonter la tendance mécaniste et matérialiste de l'approche évolutionniste. Pour une compréhension plus approfondie de cette question, voir Pommier (11), qui développe une interprétation dans laquelle il met en évidence, à la fois, l'originalité de la proposition jonasienne et sa connexion avec d'autres auteurs importants dans cette perspective.

animaux sont aussi parents des êtres humains » et ceci parce qu'ils partageraient ensemble une dose de spiritualité, basée sur le principe de liberté présent en tout être vivant depuis ses formes les plus primitives. De cette façon, face à l'évidence du développement spirituel de l'homme, il serait « injustifiable de nier des degrés proportionnels d'esprit aux formes ancestrales les plus proches ou lointaines et avec lui à n'importe quel niveau de l'animalité » (9, p.121).

## LE PRINCIPE DE RESPONSABILITÉ : L'AVENIR DE L'HUMANITÉ EST INDISSOCIABLE DE LA SAUVEGARDE DE LA NATURE

La vie contient par conséquent une motivation relationnelle qui révèle la solidarité comme une nécessité : « avec la première trace d'un stimulus subjectif, avec l'expérience la plus rudimentaire du contact, une fissure s'ouvre dans l'enfermement de l'être » (9, p.130). La solidarité, provoquée par la rencontre de l'être avec l'autre, stimule la propre *mêmeté* et singularité, contribuant à enrichir la dimension d'intériorité. De cette façon, on voit que la solidarité n'est pas le contraire de l'identité, mais un complément ou une dérivation de la quête d'affirmation de soi propre à la vie. Il y a alors une « solidarité d'intérêts » (3, p.229) qui fonde tout le rapport entre les êtres.

Une telle perspective entraîne des conséquences dans la pensée éthique proposée par Jonas. Selon lui, en partant de la condition d'interdépendance entre les êtres, tout principe de préservation de la possibilité de vie future, tel que le principe de responsabilité, doit prendre en compte comme condition que l'avenir de l'humanité dépend de l'avenir de la nature en général, faisant que « les intérêts humains coïncident avec le reste de la vie, qui est sa patrie terrestre dans le sens le plus sublime de l'expression » (3, p.229). Jonas appelle cela, dans l'introduction du chapitre V de son œuvre principale, « solidarité d'intérêts avec le monde organique » (3, p.229). Avec la reconnaissance du réseau de solidarité, Jonas refuse l'anthropocentrisme et appelle à une « fidélité à la totalité de la création » comme une urgence éthique centrale de la civilisation technologique.

Dans cette perspective, il s'agit de penser à la fois l'avenir de l'humanité et celui de la nature, niant l'« égoïsme des espèces » (dont le résultat est l'ascension du pouvoir humain sur toutes les autres formes de vie) au nom de la reconnaissance du « devoir [de l'homme] par rapport à la nature » (3, p.230), reconnue maintenant dans sa propre dignité : « nous pourrions affirmer que la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement révélée par le danger commun que les deux encourent, nous permet de redécouvrir la dignité propre à la nature, nous appelant à défendre ses intérêts par-delà les aspects utilitaires » (3, p.230). Il s'agit avant tout d'une solidarité qui se manifeste comme une tentative d'affronter le nihilisme diagnostiqué par Jonas : c'est-à-dire, il faut reconnaître dans cette stratégie de Jonas, « l'effort de repenser le vivant selon les critères de principes ontologiques définis par les lois de l'organisme et entièrement centrés sur la lutte contre le nihilisme » (12). On doit comprendre cette stratégie comme la vidange de toutes les valeurs et la crise des fondements de la morale qui a conduit à une crise d'orientation éthique dans la société à partir du XIXe siècle (13).

Faisant écho aux thèses de *The Phenomenon of Life*, Jonas affirme du point de vue éthique : « dans le monde vivant, la conquête d'autres vies est un fait donné, puisque chaque espèce vit d'autres espèces ou contribue à modifier leur environnement » (3, p.230). Il s'agit du « tout symbiotique » marqué par les « inférences mutuelles, réciproquement restrictives » (3, p.230) propres à la dynamique de la vie, dont la logique est perturbée par l'accroissement du pouvoir de la part de l'*une* parmi les espèces – quelque chose que Jonas traite comme « un changement soudain dans le destin de la nature » (3, p.230). La solidarité, dans ce cas, doit fonder également la responsabilité : il s'agit de « transposer à l'action collective le 'oui à l'Être', que l'ensemble des choses a fini par faire devenir un devoir humain » (3, p.233).

## CONSIDÉRATIONS FINALES

Hans Jonas demeure l'un des philosophes contemporains qui a pris le plus au sérieux les problèmes environnementaux : il a identifié un principe dualiste de négation du monde comme marque culturelle de l'Occident (qui aurait commencé dans les mouvements gnostiques de l'Antiquité et atteint la philosophie existentialiste) ; il a critiqué les bases scientifiques de la biologie moderne dans leur interprétation du phénomène de la vie ; et il a mis en évidence les lacunes des éthiques traditionnelles pour rendre compte des défis entraînés par l'avancement effréné de la technique, déguisée en « volonté *illimitée* de pouvoir » (3, p.234), qui oppose l'homme et la nature, au détriment des deux. Jonas est l'un des grands critiques des utopies du progrès débridé et du développement à tout prix, car il a envisagé la vulnérabilité de la nature, l'irréversibilité et le caractère cumulatif des dommages qui lui étaient causés, la puissance des nouveaux pouvoirs et, en même temps, le manque de préparation de l'homme quant à leur maîtrise[11].

Comme tout *pouvoir* est un mode d'*action* et d'*intervention*, il ne peut être pensé sans que soient considérées les responsabilités à la fois individuelles et politiques des générations actuelles sur les générations futures. La philosophie de Jonas formule donc des concepts aussi polémiques qu'urgents, incluant l'idée d'une « heuristique de la peur » et d'une « futurologie comparative » (3, p.70), capable de réunir des savoirs les plus variés afin de prévoir le mal futur, et basée sur une « science factuelle des effets lointains de l'action technique ». (3, p.70) Si les utopies du progrès sont basées sur la formulation d'un contexte positif qui annule la nécessité de la propre éthique, les informations qui nous arrivent des sciences naturelles et des spécialistes de l'écologie rendent compte que la nouvelle éthique a besoin des savoirs prévoyants afin d'entrevoir les futurs dangers – *in dubio pro malo* est la devise centrale de l'éthique jonassienne, qui prône la parcimonie, la modestie et la précaution comme autant de valeurs centrales de notre époque, en vue du bien humain et de l'ensemble du

[11] Sur la perspective politique de la proposition de Hans Jonas (non développée dans cet ouvrage), voir Schoefs (14), qui analyse si les défis de la crise environnementale pourraient encore être relevés en régime démocratique, ce qui ferait de Jonas un auteur de philosophie politique et de la théorie démocratique.

réseau complexe de la vie. À la fin, Jonas suggère que la « philosophie de la morale doit consulter notre peur plutôt que notre désir » (3, p.71) et que, finalement, l'éthique doit être un « pouvoir sur le pouvoir » (3, p.71) capable d'imposer des freins volontaires à l'ardeur destructive assurée par la technologie.

La société de production à grande échelle, dont les dommages se font déjà sentir dans nos générations en ce qui concerne, par exemple, le réchauffement climatique et l'érosion de la biodiversité, a évidemment du mal à accepter une argumentation qui propose la modération de l'exercice du pouvoir de maîtrise de l'activité technique sur la nature, dans la logique de l'exploitation et de la réserve. On nous a appris à penser que, si nous *pouvons,* alors nous *devons*. La majorité des humains semble être intéressée par la satisfaction de la gloutonnerie, curieusement devenue une vertu centrale de l'actuel modèle de société, stimulée par l'indulgence générale et par l'espoir matériel de la consommation, lancée comme un appel en faveur d'une vie (plus) heureuse.

En développant le concept de « solidarité d'intérêts », Hans Jonas explique pourquoi, dans son impératif catégorique, l'homme reste central : il représente le lien d'articulation de tous les êtres, liés par le réseau de la vie, marqués par l'interdépendance[12]. Dans ce cas, seules deux alternatives sont possibles : soit nous sauvons tout le monde, soit personne n'est sauvé.

**Reçu/Received:** 25/02/2020
**Publié/Published:** 9/12/2022

**Remerciements**
This text is part of the research project funded by CNPq (National Council for Scientific and Technological Development) of Brazil, number 424843/2018-8.

**Acknowledgements**
Ce texte fait partie du projet de recherche financé par le CNPq (Conseil national pour le développement scientifique et technologique) de Brazil, numéro 424843/2018-8.

**Conflits d'intérêts**
Aucun à déclarer

**Conflicts of Interest**
None to declare

**Édition/Editors:** Antoine Boudreau LeBlanc & Aliya Affdal

Les éditeurs suivent les recommandations et les procédures décrites dans le Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors de COPE. Plus précisément, ils travaillent pour s'assurer des plus hautes normes éthiques de la publication, y compris l'identification et la gestion des conflits d'intérêts (pour les éditeurs et pour les auteurs), la juste évaluation des manuscrits et la publication de manuscrits qui répondent aux normes d'excellence de la revue.

The editors follow the recommendations and procedures outlined in the COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors. Specifically, the editors will work to ensure the highest ethical standards of publication, including: the identification and management of conflicts of interest (for editors and for authors), the fair evaluation of manuscripts, and the publication of manuscripts that meet the journal's standards of excellence.

**Évaluation/Peer-Review:** Nathalie Frogneux & Frédérick Bruneault

Les recommandations des évaluateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme évaluateurs n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de la *Revue canadienne de bioéthique* assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et de la publication d'un article.

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of *Canadian Journal of Bioethics* take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

## RÉFÉRENCES

1. Tibaldeo R. F. La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà". Milano: Mimesis Itinerari filosofici; 2009.
2. Pommier E. Jonas. Paris: Les belles lettres; 2013.
3. Jonas H. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio; 2006.
4. Theis R. Jonas: habiter le monde. Paris: Michalon; 2008.
5. Jonas H. The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. New York: Harper & Row; 1966.
6. Pinsart M-G. Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Libraire philosophique J. Vrin; 2002.
7. Larrère C. Vulnerabilité et responsabilité : un autre Jonas? Alter. 2014; 22:181-93.
8. Jonas H. Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. New York: Atropos Press; 2010
9. Jonas H. Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Francfurt, Lepzig : Insel Verlag; 1992.
10. Jonas H. O fardo e a benção da mortalidade. Princípios. 2009;16(25):265-281. (Traduction de Wendell Evangelista Soares Lopes)
11. Pommier E. Ontologie de la vie et étique de la responsabilité selon Hans Jonas. Paris: Librairie philosophique J. Vrin; 2013.
12. Zafrani A. Le défi du nihilisme. Ernest Bloch et Hans Jonas. Paris: Hermann; 2014.
13. Oliveira J. Negação e poder. Do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018; 75.
14. Schoefs V. Hans Jonas: écologie et démocratie. Paris: L'Harmattan; 2009.
15. Frogneux N. Hans Jonas ou la vie dans le monde. Bruxelles: De Boeck Université; 2001.

[12] Frogneux (15) a magistralement développé cette hypothèse dans son livre de 2001.