

Hans Jonas, le choc écologique et la métaéthique de la responsabilité. Repenser les limites de la communauté éthique à l'ère de l'Anthropocène

* Cet article est publié dans le cadre d'une recherche qui a été rendue possible par une subvention du CRSR (#430-2018-0769)

KANE Oumar
kane.oumar@uqam.ca

Al-RAWI Ahmed
aalrawi@sfu.ca

BIZIMANA Aimé-Jules
aime-jules.bizimana@uqo.ca

Notices biographiques

Oumar Kane est professeur titulaire au Département de communication sociale et publique à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et chercheur au Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS). Ses recherches portent principalement sur les études postcoloniales, les théories de la communication et la communication environnementale.

Ahmed Al-Rawi est professeur assistant à la School of Communication de l'Université Simon Fraser, au Canada. Il assure la direction du *Disinformation Project* qui examine de manière empirique les enjeux liés aux fausses nouvelles. Son expertise en recherche est liée aux nouvelles, aux médias sociaux et à la globalisation de la communication, avec un accent sur le Canada et le Moyen-Orient.

Aimé-Jules Bizimana est professeur agrégé au Département des sciences sociales à l'Université du Québec en Outaouais (UQO) et chercheur au Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS). Ses recherches portent principalement sur les médias de service public et le journalisme de guerre.

Résumé

Dans cette contribution, nous étudions certaines propositions éthiques qui s'attaquent normativement au choc écologique. La métaéthique jonassienne (Jonas, 1990), qui articule trois dimensions capitales (la responsabilité éthique, la civilisation technologique et la question environnementale) et analyse cette menace inédite de l'humanité sur elle-même, sera mobilisée. Nous introduirons notre propos en clarifiant succinctement le domaine que recouvre l'éthique environnementale et identifierons la place que l'éthique jonassienne y occupe. Nous évoquerons ensuite les contours de la métaéthique jonassienne telle qu'elle se déploie dans *Le Principe responsabilité* et montrerons une certaine convergence avec les travaux d'Hannah Arendt. Après avoir montré les limites des éthiques traditionnelles relativement à notre condition écologique présente, nous terminerons en confrontant l'*heuristique de la peur* d'Hans Jonas avec l'*éthique de la discussion* proposée par Jürgen Habermas (1999).

Mots-clefs : Choc écologique, communication environnementale, communauté éthique, éthique de la responsabilité, Hans Jonas.

Introduction

L'idée que le choc écologique¹ est le défi majeur de notre conjoncture historique actuelle est de plus en plus partagée tant au sein de la communauté scientifique que parmi le grand public. Pour en attester, il suffit de mentionner le consensus scientifique autour du fait que l'humanité est devenue pour la première fois de son existence une force géologique nous faisant entrer dans l'ère de l'Anthropocène². En d'autres termes, ce qui est en jeu dorénavant, c'est la survie même de l'espèce humaine (et de toute forme de vie sur Terre). Jonas (1990) attribue cette menace de l'humanité sur elle-même aux effets d'un « Prométhée définitivement déchaîné », d'où son insistance sur la dimension technologique de la menace globale. Dès lors, se pose la question de l'inadaptation éventuelle de l'éthique traditionnelle pour répondre aux interrogations qui nous assaillent et la nécessité de prendre conscience du fait que « la terre de la nouvelle pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique » (Jonas, 1990, p. 12).

Ce n'est pas un hasard si la réflexion éthique prend une place aussi importante dans les réflexions relatives au choc écologique. En effet, Aristote nous enseignait déjà que l'éthique, avec la politique, fait partie des sciences pratiques qui se donnent pour objet de transformer l'agir du sujet en tant qu'être moral. Cela signifie que l'éthique a, de pair avec d'autres modes d'intervention, une contribution normative importante à apporter à la solution des problèmes sociétaux. L'éthique se donne des objets de réflexion conformes aux préoccupations collectives de l'heure. C'est en ce sens qu'elle s'est récemment emparée de manière inédite d'une préoccupation fort ancienne :

Définie de façon générale, l'éthique environnementale est une entreprise qui se donne pour programme d'examiner systématiquement les valeurs qui règlent le rapport de l'être humain à son environnement naturel, et pour objectif de restreindre sur la base de normes la classe des actions permises à l'égard de la nature. La régulation qui doit être mise en place dans notre rapport à la nature n'est pas d'abord et fondamentalement une régulation de type juridico-politique, mais bien une régulation morale qui détermine les conditions sous lesquelles il est légitime d'étendre la communauté des êtres et des entités à l'endroit desquels les êtres humains doivent se reconnaître des devoirs, de la forme de vie animale la plus fruste à l'ensemble des écosystèmes qui composent notre environnement naturel (Afeissa, 2009 , p. 23).

L'éthique environnementale a connu ces dernières décennies un important développement théorique avec des figures centrales comme Routley (1973), Rolston III (1988) ou Baird Callicott (1999). Parmi ces développements figure le « fait qu'elle prend au sérieux la possibilité de concevoir les êtres vivants non humains, ainsi que les composantes abiotiques du milieu naturel, comme des *patients moraux*, c'est-à-dire comme des êtres susceptibles d'être présentés comme

¹ Nous mobilisons dans ce texte le syntagme *choc écologique* en lieu et place de *crise écologique* pour rendre compte de la dimension traumatique que la situation présente comporte tant dans l'ordre matériel que dans l'ordre psychique. En effet, le terme *crise* a une connotation lénifiante qui est d'autant moins susceptible de permettre de trouver des solutions radicales qu'elle est compatible avec les idéologies de la réforme par petits pas.

² Selon ses défenseurs, l'humanité serait devenue pour la première fois de son existence une véritable force géologique. Les débats sont encore vifs sur la pertinence de cette caractérisation. Les formulations alternatives sont nombreuses et varient en fonction de la dimension à laquelle un caractère structurant est reconnu : capitalocène, plantationocène, androcène, chthulucène, olysmocène, edentarocène, etc. Nous nous conformons ici à l'appellation sur laquelle le consensus scientifique semble prévaloir.

des objets de préoccupation morale pour eux-mêmes » (Afeissa, 2009, p. 26). Il s'agit, pour reprendre la belle formule de Larrère (2010, p. 406), de « renouveler la réflexion morale en faisant entrer la nature dans le domaine de la moralité ». Les voies que cette éthique environnementale prend s'inscrivent parfois dans la plus pure tradition de la philosophie morale. Ainsi Routley (1973) mobilise-t-il, par exemple, une expérimentation fictive pour justifier la nécessité d'élargir la communauté morale à des entités non humaines.

1. L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE ET LA MÉTAÉTHIQUE JONASSIENNE

Il est d'usage de proposer une cartographie des éthiques environnementales qui inscrit la diversité entre les deux pôles idéaltypiques que sont l'anthropocentrisme et l'écocentrisme. Conformément à son étymologie, l'anthropocentrisme met l'humain au centre du système et lui subordonne la nature par le recours à des expressions comme « ressources naturelles », « services écosystémiques » ou « capital naturel » (Curry, 2017). Dans cette perspective, c'est une pensée de la continuité qui est privilégiée dans la mesure où il est considéré que croissance économique et écologie font bon ménage. Est notamment caractéristique des éthiques anthropocentrées une certaine tendance à placer une foi très grande dans la technologie pour trouver des solutions aux « problèmes écologiques » (Kane *et al.*, 2021).

À l'opposé, l'écocentrisme a tendance à effectuer un décentrement de perspective et d'échelle puisque c'est la *relation* qui est privilégiée. À cet égard, la préoccupation peut osciller entre l'échelle la plus globale (la Terre) et la plus locale (tel l'écosystème de relations précisément circonscrit). Dans ces éthiques, l'humain n'est qu'un membre parmi d'autres d'une « citoyenneté biotique » dont le centre est l'écosystème de relations lui-même.

Les éthiques environnementales sont parfois d'une grande radicalité à mesure qu'elles se rapprochent de l'un des deux pôles. Néanmoins, la majorité d'entre elles se situe dans un entre-deux, à tel point que ce sont parfois des nuances subtiles qui permettent de les situer sur un continuum entre écocentrisme et anthropocentrisme. En dépit de leur grande variété, il est possible de les interroger à partir de la manière dont elles actualisent de façon pratique le « principe responsabilité » forgé par Jonas (1990). En effet, par son ambition et sa portée, la proposition jonassienne a toutes les caractéristiques d'une métaéthique dans la mesure où elle fournit un critère normatif commun (la responsabilité) pour comparer et classer les éthiques environnementales.

En articulant de manière serrée trois dimensions centrales (la responsabilité éthique, la civilisation technologique et la question environnementale), Jonas se donne le moyen d'élucider la manière dont la nature devient objet de responsabilité pour la première fois dans l'histoire humaine. Cela n'est possible qu'à partir du moment où le pouvoir technologique de l'humain s'est imposé à la nature. Dès lors, la nouveauté, radicale, réside dans le fait que l'éthique ne s'occupe plus du rapport à son semblable (éthique traditionnelle), elle a plutôt désormais pour rôle de régler le rapport à une nature qui est la condition de possibilité de la vie humaine sur Terre.

Hans Jonas, dont il est d'usage de considérer qu'il effectue un diagnostic pessimiste de notre présent technologique et environnemental, ne peut être adéquatement saisi que si on voit de quelle manière il prend clairement, avec *Principe responsabilité*, le contrepied d'Ernst Bloch (1976), auteur du *Principe Espérance*, dans lequel ce dernier mobilise les concepts d'espoir et d'utopie

auxquels Jonas opposera une « heuristique de la peur »³. Il s'agit donc chez Jonas d'un projet d'une grande radicalité qui cherche à trouver une solution aux dérives de la « civilisation technologique » dont les capacités de nuisance sont telles qu'elles mettent en péril la vie elle-même. Cette dimension technologique a également fait l'objet de réflexions originales de la part d'Arendt⁴, qui avait une certaine proximité personnelle avec Jonas :

Si la condition humaine consiste en ce que l'homme est un être conditionné pour qui toute chose, donnée ou fabriquée, devient immédiatement condition de notre existence ultérieure, l'homme s'est « adapté » à un milieu de machines dès le moment où il les a inventées. Elles sont certainement devenues une condition de notre existence aussi inaliénable que les outils aux époques antérieures (Arendt, 1983, p. 198).

Si, pour Arendt, le problème se pose en termes ontologiques, et pour Jonas, en termes civilisationnels, on voit néanmoins assez bien comment tous deux jettent un regard profondément original sur la technique et ses méfaits sans chercher refuge dans une humanité purifiée des artifices de la technique. Autrement dit, tant pour Jonas que pour Arendt, l'humain fait corps avec un système technique qu'il a créé et qui le conditionne en retour. L'analogie ne s'arrête pas là puisque Arendt semble être très pessimiste quant à l'agir technique lorsqu'elle écrit :

Les sciences et les techniques modernes qui ont cessé d'observer, d'utiliser ou d'imiter les processus naturels et paraissent réellement agir sur la nature, semblent du même coup avoir introduit l'irréversibilité et l'imprévisibilité humaines dans la sphère de la nature où n'existe aucun remède qui déferait ce qui a été fait (Arendt, 1983, p. 304).

L'irréversibilité consécutive du tournant où la *mimesis* se transforme en *poïesis* au détriment de la nature fonde donc un diagnostic pessimiste du présent tant chez Arendt que chez Jonas, ce dernier en tirant des conséquences normatives d'une grande radicalité.

2. L'ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ (JONAS) CONTRE LES ÉTHIQUES DU DEVOIR (HABERMAS) ET DE LA VERTU (ARISTOTE)

Même si les typologies éthiques sont très nombreuses, on distingue traditionnellement trois grandes familles de théories éthiques mettant l'accent sur :

- les vertus ou qualités personnelles (éthique de la vertu) ;
- les règles ou devoirs (éthique déontologique) ;
- les effets (éthique conséquentialiste).

Pour Jonas (1990), les éthiques de la vertu (caractérisées par la simultanéité et la réciprocité) sont incapables de prendre en compte la spécificité de notre expérience historique présente. En effet, le philosophe indique que dans l'Antiquité grecque, où les éthiques de la vertu ont été pensées, l'environnement naturel n'était pas un objet de responsabilité humaine puisqu'elle prenait soin d'elle-même. Jonas fait remonter le changement du rapport de la science à la nature au XVII^e siècle, lorsque la méthode analytique et expérimentale devient « agressive à l'égard de son

³ Même si Jonas n'a pas forgé l'expression, elle rend bien compte de son projet. Il s'agit de considérer que c'est au moment où nous craignons de perdre une chose que nous la chérissons. L'heuristique jonassienne de la peur nécessite de s'aligner sur un scénario pessimiste pour être en mesure de prendre des solutions radicales. Il s'agit de ne plus compter sur des adjutants techniques pour résoudre un problème qui a des soubassements normatifs incontournables.

⁴ Pour une analyse comparée plus systématique des deux philosophes, voir Pommier (2013).

objet » (p. 16), se séparant par là même de la science précédente qui, même si elle n'était pas systématiquement contemplative, mobilisait un tout autre apport de la théorie et de la pratique. Pour justifier son entreprise de refondation théorique, Jonas (p. 17) écrit : « (...) par suite de certains développements de notre pouvoir, l'essence de l'agir humain s'est transformée et comme l'éthique a affaire à l'agir, l'affirmation ultérieure doit être que la transformation de la nature de l'agir humain rend également nécessaire une transformation de l'éthique ». Cette transformation de l'essence de l'agir humain est à mettre en relation avec le développement technologique, qui est lui-même un produit de la transformation du rapport entre théorie et pratique aux alentours du XVII^e siècle avec l'émergence de la méthode expérimentale.

Par ailleurs, la proposition jonassienne se démarque radicalement des éthiques déontologiques, qui mettent l'accent sur « le devoir ». Les éthiques « de la discussion », dont Apel (1994) et Habermas (1999) se sont fait les plus importants défenseurs dans les années 1970, appartiennent à cette constellation des éthiques du devoir. Chez Habermas, notamment, il y a un décentrement assez important de l'horizon éthique puisque ce qui est interrogé n'est plus une question de nature existentielle (comment mener une vie bonne ?), mais porte plutôt sur les conditions de validité d'une norme.

C'est en ce sens qu'on peut considérer que pour Habermas, c'est la question du *juste* plutôt que celle du *bien* qui est prioritaire. Dès lors : « Les questions morales – concernant le juste, et décidables au terme d'une procédure argumentative – sont à distinguer des questions éthiques – concernant les choix axiologiques préférentiels de chacun –, c'est l'une des entreprises originales de ce livre de le montrer » (Hunyadi *in* Habermas, 1999, p. 8). Même si le projet de fonder⁵ une éthique philosophique caractérise conjointement Habermas et Jonas, les contours que ce projet prend sont tout à fait différents. En effet, l'éthique d'Habermas est encore traditionnelle⁶ dans la mesure où elle présuppose une réversibilité parfaite des exigences de validité au sein de la communauté éthique qui est circonscrite aux humains. *A contrario*, Jonas met l'accent sur le principe inverse de dissymétrie. Partout où existe une exigence de responsabilité prévaut, selon lui, un horizon d'attentes différenciées en fonction des agents impliqués. Cette différence a des implications très importantes sur la manière dont la communauté politique est envisagée par les deux théoriciens.

Sur la question de la responsabilité, un différend significatif se fait jour puisque l'éthique habermassienne de la discussion récuse, par principe, tout argument d'autorité dans la mesure où toute prétention à la validité doit pouvoir être soumise à discussion et faire l'objet d'une délibération, fût-elle fictive. Cette condition fondamentale des éthiques de la discussion semble poser problème dans le cadre de l'éthique jonassienne, où il s'agit de rompre avec les éthiques

⁵ En un sens différent, cependant, puisque Habermas entend contribuer à une théorie critique de la société, tandis que Jonas a l'ambition de refonder la théorie éthique elle-même sur de nouvelles bases.

⁶ Il faudrait cependant se garder de trop rabattre Habermas sur la tradition, car ses positions sont innovantes à plusieurs égards, comme le montre Hunyadi, qui soutient que le philosophe allemand plaide pour une morale « déontologique, cognitiviste, formaliste et universaliste. Déontologique, parce qu'elle se concentre sur la question de la fondation de la validité prescriptive d'obligations ou de normes d'action ; cognitiviste, parce qu'elle affirme que les questions pratiques sont susceptibles de vérité ; formaliste (ou procédurale) parce qu'elle se borne à donner un principe de justification des normes morales ; universaliste enfin, parce que les structures de la communication qui permettent d'établir ce principe sont telles qu'elles dépassent par nature les limites étroites de toute culture ou époque données » (Hunyadi *in* Habermas, 1999, p. 8).

abstraites et les pratiques traditionnelles qui nous ont menés au bord du gouffre. Il s'agit plutôt pour Jonas de privilégier un diagnostic lucide⁷.

Jonas promeut par conséquent une éthique conséquentialiste dont témoigne le sous-titre de son ouvrage intitulé *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Cette *responsabilité* est rendue d'autant plus urgente que l'agir humain est porteur de *conséquences involontaires catastrophiques*⁸ qui affectent tant la nature que les générations futures, c'est-à-dire deux catégories qui n'ont pas voix au chapitre dans l'éthique habermassienne, et plus largement dans les éthiques traditionnelles. Pour Jonas, il ne s'agit donc pas seulement de changer de conception éthique, mais plus fondamentalement de commencer par changer notre conception de l'éthique (Larrère, 2020). Cela nécessite d'élargir radicalement la communauté éthique, qui n'est plus anthropocentrique au sens strict, puisqu'elle engage des entités non humaines (la nature) et des acteurs non présents (les générations futures). Inspirée de l'impératif catégorique kantien, la maxime éthique⁹ proposée par Jonas devient alors : « Agis de façon telle que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (Jonas, 1990, p. 30).

Le changement de paradigme de la théorie éthique est rendu nécessaire par l'extrême portée des externalités négatives de la civilisation technologique dans l'espace et dans le temps. Pour ce faire, l'extension jonassienne nous assigne pour tâche de « maîtriser moralement notre maîtrise technique » (Larrère, 2020) en se déployant dans deux directions :

1. Contre la conception traditionnelle de la responsabilité qui impute un acte passé à un individu, Jonas oriente la responsabilité collective de l'humanité vers l'avenir et pour un ensemble d'actes (non plus pour un acte individuel) ;

2. Contre la conception réciproque de l'éthique traditionnelle, Jonas évoque une éthique non réciproque (elle prend en considération des acteurs muets : la nature et les générations futures).

CONCLUSION

In fine, le désaccord entre Habermas et Jonas porte sur la dimension communicationnelle dans la mesure où les principes habermassiens d'une communication valide que sont le principe U¹⁰ (Universalisation) et le principe D¹¹ (Discussion) peuvent sembler trop abstraits face à la

⁷ C'est là un important point d'achoppement entre les deux philosophes puisque la position jonassienne semble, à certains égards, compatible avec la centralité de certaines formes d'expertise non démocratiques.

⁸ Pour Jonas, c'est la puissance technologique humaine qui nécessite d'être tenue en laisse en raison de sa dangerosité et du fait que toutes les conséquences ne sont pas contrôlables. Cette piste semble rejoindre celle des « *unintended consequences* » théorisée en sociologie.

⁹ Antérieurement à Jonas, Aldo Leopold avait déjà proposé une « éthique de la terre » qui étendait les frontières de la communauté biotique pour y inclure la nature (le sol, l'eau, les plantes et les animaux, ou collectivement, la terre) (Leopold, 1966 : 219). Léopold étend l'exigence morale aux animaux autres que l'homme. Il met l'accent sur les communautés biotiques comprenant de nombreuses espèces. Son éthique environnementale est plus holiste qu'individualiste. Il a formulé la maxime morale suivante : « une chose a raison lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle a tort dans le cas contraire » (Leopold, 1966, p. 240).

¹⁰ Selon Jaffro (2001, p. 73), « ce principe d'universalisation permet de faire le tri entre les normes proposées. On peut dire grossièrement qu'il reformule l'impératif catégorique et y inscrit la considération des conséquences de l'action ».

¹¹ Ce principe concerne la mesure dans laquelle une norme ne peut être valide que si elle réussit le test de recueillir l'accord auprès de toutes les personnes qu'elle est susceptible d'affecter si elles participaient à une discussion pratique sur la validité de cette norme (Habermas, 1999).

catastrophe qui s'annonce selon Jonas. Cela est d'autant plus vrai que ces deux principes font intervenir des personnes fictives dans le cadre d'un dialogue fictif (Jaffro, 2001). En ce sens, les principes démocratiques au cœur de l'approche habermassienne semblent mal s'accommoder de la proposition jonassienne, qui relève plutôt d'une approche mixte dans la mesure où elle permet de conjointre la centralité de l'expertise et la prise en compte d'une communauté éthique plus élargie que celle d'Habermas.

La communauté éthique jonassienne a cette particularité que, face au diagnostic lucide de la catastrophe qui s'annonce, les acteurs humains semblent pouvoir être traités comme des « patients moraux », à l'image des entités non humaines. On voit donc que l'argument d'autorité résolument écarté par les éthiques de la discussion peut servir d'ultime recours à une éthique de la responsabilité soucieuse de refonder les bases normatives et de sauver ce qui peut encore l'être. Le consensus démocratique ou l'expertise responsable... Le choix reste encore à faire.

BIBLIOGRAPHIE

Afeissa, Hicham-Stéphane (2009). « De l'éthique environnementale au principe responsabilité et retour ». *Éducation relative à l'environnement*, 8, p. 15-33.

Apel, Karl-Otto (1994). *L'éthique de la discussion*. Paris : Cerf.

Arendt, Hannah (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.

Bloch, Ernst (1976). *Le Principe Espérance*. Paris : Gallimard.

Callicott, John Baird (1999). *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*. Albany : SUNY Press.

Curry, Patrick (2011). *Ecological Ethics: An introduction*. Cambridge : Polity Press.

Habermas, Jürgen (1999). *De l'éthique de la discussion*. Paris : Flammarion. (Mark Hunyadi, Trad.)

Jaffro, Laurent (2001). « Habermas et le sujet de la discussion ». *Cités*, 5, p. 71-85.

Jonas, Hans (1990). *Le Principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris : Cerf. (Jean Greisch, Trad.)

Kane, Oumar, Alexia Pilon, Arnaud Francioni, Ahmed Al-Rawi et Aimé-Jules Bizimana (2021). « La science du climat au prisme de la culture. Une typologie symbolico-éthique de la recherche en communication ». *Canadian Journal of Communication*, 46(1), p. 33-54.

Larrère, Catherine (2020), *Hans Jonas et les générations futures*. <https://www.youtube.com/watch?v=R-zA-jQdczE>, consulté le 18 octobre 2021.

Larrère, Catherine (2010). « Les éthiques environnementales ». *Natures Sciences Sociétés*, 18, p. 405-413.

Leopold, Aldo (1966). *Almanach d'un comté des sables : Suivi de quelques croquis*. Paris : Flammarion.

Pommier, Éric (2013). « Éthique et politique chez Hans Jonas et Hannah Arendt ». *Revue de métaphysique et de morale*, 78, p. 271-286.

Rolston III, Holmes (1988). *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.

Routley, Richard (1973). « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? ». *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 1, p. 205-210.