

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

COMPRENDRE L'ANTINATALISME ÉCOLOGIQUE :
ANALYSE DES APPROCHES MISANTHROPIQUE ET ANALOGIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ELLIOT FARLEY

AOÛT 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES ACRONYMES	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1. ARGUMENTS ÉCO-ANTINATALISTES : APPROCHE MISANTHROPIQUE.....	9
1.1 Argument misanthropique de Benatar.....	9
1.2 Critique de Hedberg	12
1.3 Critique de Wasserman	17
1.4 Vers une argumentation éco-antinataliste conditionnelle.....	23
CHAPITRE 2. ARGUMENTS ÉCO-ANTINATALISTES : APPROCHE ANALOGIQUE.....	26
2.1 Impact environnemental de la procréation.....	27
2.2 Thèse de l'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation	29
2.3 Argument de Young.....	35
2.3.1 Commentaires sur les prémisses de l'argument de Young	37
2.3.2 Avantages de l'approche analogique : des implications plus directes pour les individus.....	40
2.4 Argument de Burkett.....	41
2.4.1 Commentaires sur les prémisses de l'argument de Burkett	43
2.4.2 Avantages de l'approche analogique : des devoirs différents selon le niveau de vie	48
CHAPITRE 3. PROBLÈMES ET OBJECTIONS.....	55
3.1 Problème du double comptage des émissions.....	55
3.1.1 Problème de la répartition de la responsabilité pour les émissions de consommation personnelles.....	64
3.1.2 Première solution : attribuer la responsabilité aux procréateurs de la génération actuelle	65
3.1.3 Deuxième solution : attribuer la responsabilité au « pollueur direct »	66
3.1.4 Solution de MacIver et Burkett : répartir les émissions selon leur caractère essentiel ou inessentiel	67
3.1.5 Solution de van Basshuysen et Brandstedt : répartir les émissions selon l'autonomie des individus.....	72
3.1.6 Proposition de Pinkert et Sticker : remplacer le concept d'« empreinte carbone » par celui d'« impact carbone »	75
3.1.7 Et s'il s'agissait plutôt d'un faux problème ?.....	77
3.2 Objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation	81
3.2.1 Justifications plausibles d'un droit de procréer	85
3.2.2 Arguments du sens et de la dépendance	87
3.2.3 Biens uniques de la parentalité.....	89
3.2.4 Droit dérivé d'un intérêt universel.....	93
CONCLUSION	96
BIBLIOGRAPHIE	105

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES ACRONYMES

CO ₂	Dioxyde de carbone
CO _{2e}	Équivalent en dioxyde de carbone
FIV	Fécondation <i>in vitro</i>
GES	Gaz à effet de serre
GIEC	Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat
OMS	Organisation mondiale de la santé
ONU	Organisation des Nations unies
t de CO ₂	Tonne(s) de dioxyde de carbone
t de CO _{2e}	Tonne(s) d'équivalent en dioxyde de carbone
UE	Union européenne
VHEMT	Mouvement pour l'Extinction Volontaire de l'Humanité

RÉSUMÉ

L'« antinatalisme écologique » – ou l'« éco-antinatalisme » – est l'idée que la procréation est moralement inadmissible pour des raisons environnementales. J'analyse trois arguments « éco-antinatalistes » en ce sens (Benatar, 2015 ; Young, 2001 ; Burkett, 2021) que je soumetts à une critique détaillée en décrivant les divers problèmes qu'ils soulèvent. Je distingue, à travers cette analyse, deux approches pour une défense éco-antinataliste : l'approche « misanthropique » qui consiste à s'appuyer sur les torts que les êtres humains commettent en général aux autres êtres humains, aux animaux et à l'environnement, pour défendre une position antinataliste ; et l'approche « analogique » qui s'appuie sur une analogie entre la procréation et la consommation individuelle (ou la *surconsommation*) pour défendre une telle position. J'identifie deux problèmes que soulève l'approche misanthropique ; le premier concernant la difficulté de justifier un devoir de renoncer à la procréation pour les individus à partir des torts que les êtres humains commettent collectivement, et le second concernant la charge morale que cette approche tend à imposer à tous les procréateurs potentiels, alors qu'il existe entre eux d'importantes inégalités quant à leur responsabilité dans la crise climatique et la manière dont ils en sont et en seront affectés. Je soutiens que les arguments de l'approche analogique peuvent surmonter ces problèmes et qu'elle constitue, pour cette raison, une avenue plus prometteuse que l'approche misanthropique pour une défense antinataliste basée sur l'impact environnemental de la procréation. J'aborde, pour terminer, deux objections que soulèvent les arguments « analogiques » – le « problème du double comptage » et l'objection de l'« exigence excessive » – qui pourraient remettre en question leur conclusion antinataliste ainsi que la thèse d'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation sur laquelle elle repose.

Mots clés : Antinatalisme écologique, argument misanthropique, procréation, surconsommation, héritage carbone

ABSTRACT

“Ecological antinatalism” – or “eco-antinatalism” – is the idea that procreation is morally wrong for environmental reasons. I analyze three “eco-antinatalist” arguments in this sense (Benatar, 2015; Young, 2001; Burkett, 2021) which I submit to a detailed critique by describing the various problems they raise. I distinguish, through this analysis, two approaches for an eco-antinatalist defense: the “misanthropic” approach which consists of relying on the wrongs that human beings generally commit to other human beings, to animals and to environment, to defend an antinatalist position; and the “analogical” approach which relies on an analogy between procreation and individual consumption (or *overconsumption*) to defend such a position. I identify two problems that the misanthropic approach raises; the first concerning the difficulty of justifying a duty to renounce procreation for individuals based on the wrongs that human beings commit collectively, and the second concerning the moral burden that this approach tends to impose on all potential procreators, despite the fact that there are significant inequalities between them in terms of their responsibility for the climate crisis and the way in which they are and will be affected by it. I argue that the arguments of the analogical approach can overcome these problems and that this approach constitutes, for this reason, a more promising avenue than the misanthropic approach for an antinatalist defense based on the environmental impact of procreation. To conclude, I address two objections raised by “analogical” arguments – the “double counting problem” and the “demandingness objection” – which could call into question their antinatalist conclusion as well as the thesis of moral equivalence between procreation and (over)consumption on which it is based.

Keywords: Ecological antinatalism, misanthropic argument, procreation, overconsumption, carbon legacy

INTRODUCTION

Peu de décisions individuelles se comparent à celle de concevoir et d'élever un enfant. La parentalité a ceci de particulier qu'elle change le cours d'une vie de manière irrévocable, entraînant avec elle l'opportunité unique d'entretenir une relation personnelle et intime avec une nouvelle génération, mais également la responsabilité évidente et non négligeable de l'existence d'une personne. Certains arrivent à prendre de telles décisions avec légèreté. D'autres ne connaissent pas cette légèreté. Pour eux, il n'y a que trop de facteurs susceptibles de les faire changer d'avis ; trop de facteurs à considérer avant de se lancer dans un projet aussi important. Un de ces facteurs, qui a récemment retenu l'attention des médias et paraît occuper une place croissante dans les réflexions sur la procréation, est la menace des changements climatiques et de la crise démographique pour l'environnement et les générations futures.

D'une part, les jeunes adultes, principalement dans les pays développés, semblent de plus en plus préoccupés par l'impact environnemental de leurs décisions en matière de reproduction. Ce type de préoccupations a pris de l'ampleur lorsque parut en 2017 une étude comparant la réduction d'émissions annuelles d'une personne en équivalent en CO₂ pour une variété de choix de mode de vie (Wynes et Nicholas, 2017). Selon cette étude, l'action individuelle ayant l'impact bénéfique le plus fort sur l'environnement est « avoir un enfant en moins », ce qui réduirait les émissions de gaz à effet de serre (GES) d'une personne d'en moyenne 58,6 tonnes de CO_{2e} par année pour les pays développés ; soit douze fois plus que de vivre sans voiture, d'éviter les voyages en avion et d'adopter une alimentation végétale (Wynes et Nicholas, 2017, p.3). Ces résultats ont été rapidement diffusés dans la presse populaire et les médias sociaux. L'étude fut notamment rapportée dans une publication de l'*Institute of Physics* partagée plus de 126 000 fois sur internet (*Institute of Physics*, 2017) ainsi que dans plusieurs autres articles avec des titres évocateurs, tels que « *Want to fight climate change? Have fewer children* » du journal *The Guardian* (Carrington, 2017) et « *Having children is one of the most destructive things you can do to the environment, say researchers* » du journal *The Independent* (Mortimer, 2017).

D'autre part, de plus en plus de personnes s'inquiètent aussi des effets qu'auront les changements climatiques sur le bien-être de leurs descendants potentiels, au point de réévaluer leurs intentions procréatives. C'est ce que suggèrent plusieurs sondages menés dans les dernières années aux États-Unis et dans le monde : par exemple, en 2018, une enquête du *New York Times* interrogeait 1858 Américaines et Américains sur leur choix de n'avoir aucun ou moins d'enfants qu'ils n'auraient voulu et révélait que 33%

d'entre eux faisaient ce choix au moins en partie parce qu'ils étaient inquiets des changements climatiques (Miller, 2018). En 2020, un sondage de Morning Consult révélait que 15% des Américains et Américaines âgés de 18 à 34 ans et sans enfants mentionnaient leurs préoccupations pour les changements climatiques comme une « raison majeure » pour laquelle ils n'avaient pas d'enfants au moment du sondage (Morning Consult, 2020). Enfin, plus récemment, une enquête menée à travers le monde auprès d'environ 30 000 personnes révélait que 40% d'entre elles considéraient les changements climatiques comme « un élément dissuasif pour avoir des enfants » ; la proportion étant encore plus élevée chez les moins de 30 ans (44%) (GlobeScan, 2022).

La manière dont ces préoccupations influencent les intentions reproductives des individus demeure peu étudiée pour le moment. Cela dit, certaines études effectuées au Canada et aux États-Unis (Arnocky et al., 2012 ; Davis et al., 2019 ; Schneider-Mayerson et al., 2020) suggèrent qu'elles sont liées à des attitudes anti-reproductives. Et bien que l'impact de la procréation sur l'environnement naturel et les risques des changements climatiques sur le bien-être des générations futures ne soient pas les seuls facteurs pris en compte dans les décisions non procréatives, plusieurs personnes rapportent qu'elles n'ont ou n'auront pas d'enfants biologiques *exclusivement* ou *principalement* pour ces raisons environnementales (Schneider-Mayerson et al., 2020). Cette tendance et les inquiétudes individuelles qu'elle reflète ont été médiatisées dans les dernières années par des personnalités politiques, des groupes militants écologistes et des mouvements antinatalistes.

Un des exemples les plus notables est le Mouvement pour l'Extinction Volontaire de l'Humanité (VHEMT¹) qui a pris forme au cours des années 90 et compte actuellement des milliers² de partisans à travers le monde. Ce mouvement encourage tous les êtres humains à cesser de se reproduire dans le but de freiner la destruction massive de l'écologie causée par l'activité humaine et ainsi préserver la biosphère terrestre. En bref, les partisans du VHEMT estiment que l'humanité est l'auteure d'une dégradation environnementale injustifiable, qui comprend une extinction massive d'espèces animales et végétales et une perte considérable de la biodiversité sur Terre. Mais chaque fois, pensent-ils, qu'une personne de plus

¹ Acronyme pour « Voluntary Human Extinction Mouvement »

² Il est difficile d'évaluer le nombre de partisans que compte le VHEMT, parce qu'il ne s'agit pas d'une organisation, et que toute personne adhérant aux idées du mouvement et choisissant de ne pas avoir d'enfant – ou de ne pas en avoir plus – peut se considérer comme faisant partie du mouvement sans avoir à s'inscrire en tant que « membre » (Knight, s. d., sect. 10). Cela dit, le groupe facebook du VHEMT compte plus de 11 300 membres et plus de 15 000 personnes sont abonnées à la page du mouvement (en date du 1^{er} juillet 2024).

choisit de ne pas se reproduire, les êtres humains sont un peu plus près de résoudre ce problème. Le mouvement fait donc la promotion d'une vision éco-centrique de la valeur de l'environnement et considère l'extinction volontaire des êtres humains par l'abandon de la procréation comme « l'alternative humanitaire aux catastrophes humaines » (Knight, s. d., sect. 1, paragr. 1).

Un autre exemple est le groupe BirthStrike, actif de mars 2019 à août 2020, qui réunissait près de 700 femmes et hommes ayant pris la décision de ne pas se reproduire, par crainte pour la sécurité de leurs enfants potentiels face à la perspective d'un avenir marqué par les changements climatiques et l'effondrement de la civilisation (#BirthStrike, s.d.). En déclarant publiquement leur décision, les membres de ce groupe souhaitaient communiquer l'urgence de la crise climatique et montrer qu'elle démotive désormais de nombreuses personnes à avoir des enfants. Ceux-ci ont insisté sur le fait que le groupe ne visait pas à encourager d'autres individus à faire la « grève des naissances » et qu'il s'opposait à toute politique de régulation des naissances ; son but étant plutôt de signaler la nécessité de prendre part à la lutte contre les changements climatiques pour inciter un changement systémique et offrir des perspectives de vie acceptables pour les générations futures (Hunt, 2019). Après un peu plus d'un an, BirthStrike a suspendu ses activités en tant que groupe militant écologique pour se focaliser plutôt sur la solidarité entre ceux et celles que la crise climatique a amenés à faire le deuil de la parentalité. Ainsi, la fondatrice et la porte-parole de BirthStrike ont créé en août 2020 le groupe de soutien : « Grieving Parenthood in the Climate Crisis » (« Deuil de la parentalité dans la crise climatique ») (#BirthStrike, 2020)³.

Bien qu'il y ait une divergence non négligeable des intentions et des idéologies promues au sein de ces groupes et mouvements, leurs membres partagent un point commun : qu'ils le fassent explicitement ou non, ceux-ci expriment un jugement moral par rapport à la procréation ; jugement que je désignerai sous le concept d'« antinatalisme écologique », ou – en un mot – « éco-antinatalisme », soit l'idée que certains faits concernant le rapport entre les êtres humains et l'environnement sont suffisamment pertinents pour faire de la procréation, toutes choses considérées, un acte moralement inadmissible. Je reconnais toutefois que cette attribution nécessite des explications, étant donné que beaucoup de ces personnes ne

³ D'autres exemples notables sont les GINKS – pour « Green Inclination, No Kids » (« Inclination verte, pas d'enfants ») –, d'après un terme popularisé au début des années 2010 par la journaliste et éditorialiste Lisa Hymas, par lequel se désignent des personnes qui choisissent de ne pas avoir d'enfants en raison de l'impact environnemental de la procréation dans les pays développés (Hymas, 2011) et l'engagement « No Future, No Children », lancé en 2019 par l'étudiante Emma Lim qui invitait les Canadiennes et les Canadiens à s'engager à ne pas avoir d'enfants tant qu'elles et ils ne seront pas certains « que le gouvernement leur assurera un avenir sûr » (Olson, 2019). Au total, 10 646 personnes ont pris cet engagement (Lim, s. d.).

se considèrent pas elles-mêmes « antinatalistes » et souhaitent, au contraire, se distancier de cette idéologie. C'est le cas, par exemple, de Blythe Pepino, fondatrice du groupe BirthStrike, qui affirme ne pas vouloir porter de jugement sur les décisions procréatives *d'autrui*, ni encourager les gens à ne pas se reproduire, et insiste sur le fait qu'elle aimerait avoir des enfants si l'avenir s'avérait plus encourageant pour eux (Hunt, 2019).

Or, ce n'est qu'en utilisant le concept de manière très étroite que ces personnes se distancient véritablement de l'« antinatalisme ». D'abord, il est important de faire la distinction entre l'évaluation de l'acte et l'évaluation de l'agent ici. L'antinatalisme est avant tout une position philosophique qui évalue la moralité de la procréation en tant que *pratique*, ce qui n'implique pas forcément d'évaluation morale des *agents* qui l'accomplissent – c.-à-d. les procréateurs. En bref, l'antinatalisme ne consiste pas à juger des *personnes* qui adoptent un certain comportement procréatif, mais à évaluer plutôt le *comportement* lui-même, que ce soit le sien ou celui de quelqu'un d'autre. Dans ce cas, ne pas vouloir porter de jugement sur les procréateurs est tout à fait compatible avec le fait de maintenir une position antinataliste, et prétendre que certaines causes extérieures comme les dangers associés à la crise climatique fournissent des raisons de ne pas procréer qui l'emportent sur son propre intérêt procréatif et mènent à faire un deuil de la parentalité est suffisant pour tenir une position antinataliste.

Ensuite, il ne faut pas réduire l'antinatalisme aux idées qui y sont communément associées ; par exemple, que toute procréation est moralement inacceptable, que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, etc. Employer « antinatalisme » en ce sens paraît tout simplement trop réducteur pour représenter l'ensemble des raisons qui motivent cette position philosophique. C'est pourquoi j'utiliserai pour ma part ce terme en un sens plus « technique » : je désignerai par « antinatalisme » toute position philosophique qui affirme que la procréation est *parfois ou toujours* une mauvaise chose à faire.

J'insiste sur le « *parfois ou toujours* », parce que cela permet de faire une distinction importante pour la compréhension des arguments qui seront abordés dans ce mémoire. En effet, il existe différents types d'antinatalismes et une façon de les distinguer consiste à identifier les *raisons* invoquées contre la procréation. En ce sens, ce qui caractérise l'antinatalisme écologique, c'est qu'il s'appuie sur des raisons *environnementales*. Mais il y a également une autre façon de les différencier qui consiste plutôt à identifier

les *circonstances* sous lesquelles les raisons contre la procréation sont invoquées et s'appliquent. Cela nous amène à séparer l'antinatalisme « conditionnel » de l'antinatalisme « inconditionnel »⁴.

L'antinatalisme *inconditionnel* correspond à la plupart des arguments antinatalistes connus à ce jour. Il s'agit du point de vue selon lequel la procréation est *toujours* moralement mauvaise – c.-à-d. peu importe les circonstances. Par exemple, l'argument de l'asymétrie entre les plaisirs et les souffrances défendu par Benatar (2006), les arguments reposant sur le consentement (ex. : Shiffrin, 1999 ; Licon, 2012) et tout argument reposant sur l'impératif catégorique kantien, stipulant que la procréation traite des personnes comme de simples moyens, sont de ce type. Par opposition, l'antinatalisme *conditionnel* est le point de vue selon lequel la procréation est moralement inacceptable *dans certaines circonstances seulement* – en l'occurrence, dans les circonstances actuelles. Par exemple, les arguments défendant un devoir d'adopter ou d'aider les personnes dans le besoin au lieu de procréer (Friedrich, 2013 ; Rachels, 2014) sont de ce type. Je souligne que l'antinatalisme conditionnel est donc compatible avec le fait de considérer la procréation comme n'étant pas moralement mauvaise dans des circonstances différentes. Cela signifie qu'il n'est, en ce sens, nullement contradictoire de juger l'acte de procréer comme un acte moralement mauvais dans certaines circonstances, mais d'adopter une position favorable à la procréation si les circonstances venaient à changer.

A priori, rien ne nous empêche d'adopter une position éco-antinataliste *inconditionnelle*. Cela dit, pour ce faire, il faudrait supposer que la procréation soit moralement inadmissible *pour des raisons environnementales*, même dans des circonstances où la croissance démographique et les changements climatiques ne représentent aucune menace. Cette position est plutôt rare, mais est tout de même défendue sérieusement – notamment par le philosophe antinataliste David Benatar (2015) et le VHEMT. J'aborderai ce type de défense éco-antinataliste dans le prochain chapitre, en analysant un argument de Benatar. Les autres arguments auxquels je m'intéresserai ici, cependant, sont des arguments éco-antinatalistes *conditionnels* – c.-à-d. relatifs aux circonstances actuelles.

Je tiens à préciser à cet égard que, s'il y a déjà plusieurs arguments antinatalistes qui ont été défendus et discutés dans la littérature philosophique, l'antinatalisme *écologique* en demeure quant à lui relativement absent. Certains philosophes ont défendu des positions plus modérées visant à limiter les procréations en contexte de surpopulation et de changements climatiques (ex. : Rieder, 2016 ; Hedberg, 2020 ; Conly,

⁴ Je ne suis pas le premier à faire cette distinction (cf. Hedberg, 2020, p.110).

2016), mais l'éco-antinatalisme était, jusqu'à tout récemment, quasiment exclu des débats philosophiques sur la procréation et l'éthique environnementale et reste avant tout un phénomène social ancré dans l'activisme écologique. En rédigeant ce mémoire, j'espère pouvoir contribuer à combler cette absence.

Mon but est de comparer différentes approches d'arguments éco-antinatalistes qui permettraient de fournir des bases philosophiques aux inquiétudes exprimées par les personnes – apparemment de plus en plus nombreuses – qui choisissent de renoncer à la procréation pour des raisons environnementales. Pour ce faire, j'analyserai trois arguments (Benatar, 2015 ; Young, 2001 ; Burkett, 2021) que je soumettrai à une critique détaillée en décrivant les divers problèmes qu'ils soulèvent et en insistant sur ceux qui paraissent les plus difficiles à surmonter pour la position qu'ils défendent. Je précise : nullement ici ne sera-t-il dans mes intentions de formuler une défense éco-antinataliste – ni une réfutation d'ailleurs –, mais bien plutôt de *comprendre* l'antinatalisme écologique sous une perspective philosophique tout en évaluant les principaux arguments en sa faveur, sans nécessairement arriver à une conclusion définitive sur sa plausibilité. Cette approche vise à orienter les réflexions ultérieures concernant la moralité de la procréation en contexte de crise démographique et de changements climatiques vers les implications philosophiques et les possibles limites de cette position, en vue de mieux être en mesure de déterminer dans quelles circonstances – le cas échéant – les préoccupations écologiques peuvent justifier une prise de position éthique contre la procréation humaine.

Il est important de mentionner que, similairement aux inquiétudes environnementales présentées plus tôt, nous pouvons séparer les arguments éco-antinatalistes en deux catégories : l'une correspondant aux inquiétudes suscitées par l'impact environnemental de la procréation – que j'appellerai les arguments « centrés sur les tiers » – et l'autre, correspondant à celles suscitées par la menace des changements climatiques sur la qualité de vie des enfants potentiels – que j'appellerai les arguments « centrés sur l'enfant ». Je tiens à préciser que ces deux types d'arguments ne sont pas incompatibles et peuvent être défendus conjointement. En fait, cette séparation dénote simplement une différence concernant ce à quoi chacun des deux types d'arguments accorde une priorité : dans le cas des arguments « centrés sur l'enfant », ce sont les êtres que l'on décide d'amener ou non à l'existence ; tandis que, dans le cas des arguments « centrés sur les tiers », ce sont plutôt l'environnement, les autres espèces et les êtres déjà existants (ou qui existeront indépendamment de nos décisions procréatives). Plus spécifiquement, un argument « centré sur l'enfant » affirme que la procréation est moralement problématique, non pas en raison de l'impact qu'un nouvel enfant aurait sur l'environnement ou sur d'autres êtres moralement

considérables, mais plutôt parce que cet enfant lui-même n'aurait pas une vie « digne d'être vécue ». Un argument « centré sur les tiers », en revanche, affirme que la procréation est moralement problématique précisément en raison de l'impact négatif qu'auraient de nouvelles personnes sur d'autres êtres moralement considérables (présents ou futures) ou sur l'environnement lui-même.

Dans ce mémoire, je me focaliserai sur les arguments « centrés sur les tiers ». Plus précisément, je ferai l'analyse et la comparaison de deux approches qui ont été avancées pour défendre de tels arguments éco-antinatalistes, afin d'évaluer leurs forces respectives et de mettre en lumière les problèmes qu'elles soulèvent. La première est l'approche « misanthropique » – d'après une terminologie que j'emprunte à Benatar (2006 ; 2015) – qui consiste à s'appuyer sur les torts que les êtres humains commettent en général aux autres êtres humains, aux animaux et à l'environnement, pour défendre une position antinataliste. La seconde est ce que j'appelle l'approche « analogique » qui s'appuie, quant à elle, sur une analogie entre la procréation et la consommation individuelle (ou la *surconsommation*) pour défendre une telle position (ou simplement pour évaluer la moralité de la procréation).

J'aborderai ces approches respectivement aux chapitres 1 et 2 de ce mémoire. Ainsi, dans le prochain chapitre, j'analyserai l'argument « misanthropique » de Benatar (2015) en relevant ses forces et faiblesses dans la perspective d'une défense éco-antinataliste. Pour ce faire, je reformulerai l'argument de Benatar et présenterai deux critiques qui lui ont été adressées (Hedberg, 2020 ; Wasserman, 2015) en prenant soin d'expliquer dans quelles mesures elles peuvent s'appliquer à cet argument antinataliste lorsqu'on lui attribue un sens *strictement* écologique. J'identifierai, pour terminer, deux problèmes que soulève l'approche misanthropique pour une défense éco-antinataliste ; le premier concernant la difficulté de justifier un devoir de renoncer à la procréation pour les individus à partir des torts que les êtres humains commettent collectivement, et le second concernant la charge morale que cette approche tend à imposer à tous les procréateurs potentiels, alors qu'il existe entre eux d'importantes inégalités quant à leur responsabilité dans la crise climatique et la manière dont ils en sont et en seront affectés.

Je m'intéresserai, dans le deuxième chapitre, à deux arguments défendant une position éco-antinataliste à partir de l'approche « analogique » (Young, 2001 ; Burkett, 2021). Je commencerai par présenter les principales idées sur lesquelles repose cette approche ainsi que les façons dont elles ont été défendues, en clarifiant leur rôle et leurs limites au sein d'une défense éco-antinataliste dite « analogique » ; la première étant que l'impact environnemental des décisions procréatives est aussi – sinon plus – significatif

que celui de tout acte individuel de consommation (Murtaugh et Schlax, 2009 ; Wynes et Nicholas, 2017), et la deuxième, que la procréation est moralement équivalente à nos actes de consommation personnelle – ce que nous pouvons appeler la « thèse de l'équivalence morale » (Young, 2001 ; MacIver, 2015). J'analyserai ensuite les deux arguments éco-antinatalistes en question en prenant soin de préciser comment ils évitent les difficultés liées à l'approche misanthropique de Benatar. Je soutiendrai – pour cette raison – que l'approche « analogique » constitue une avenue plus prometteuse que l'approche « misanthropique » de Benatar pour une défense antinataliste basée sur l'impact environnemental de la procréation.

Enfin, j'aborderai, dans le dernier chapitre, deux des principales objections que soulèvent les arguments de Young et de Burkett, qui pourraient remettre en question leur conclusion antinataliste ainsi que la thèse d'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation sur laquelle elle repose, en envisageant dans quelles mesures elles peuvent être surmontées. La première objection est ce que nous pouvons appeler le « problème du double comptage », qui stipule que la thèse d'équivalence morale nous amène à compter au moins deux fois les émissions pour lesquelles les individus sont moralement responsables, tandis que la deuxième est l'objection de l'« exigence excessive », qui stipule qu'une obligation de renoncer à la procréation reviendrait à exiger *trop* des individus pour qui la procréation joue un rôle central dans leur existence. Je soutiendrai que l'approche analogique peut surmonter, au moins, la première des deux objections.

CHAPITRE 1

ARGUMENTS ÉCO-ANTINATALISTES : APPROCHE MISANTHROPIQUE

David Benatar est connu pour avoir défendu une position antinataliste. Ses principaux arguments contre la procréation sont dits « philanthropiques » – ou « centrés sur l'enfant » selon la catégorisation que j'ai faite en introduction – et ne s'appuient pas spécifiquement sur des raisons environnementales. Il les a formulés notamment dans son livre *Better never to have been* (2006). Mais plus récemment, il a proposé un argument moral différent contre la procréation humaine, qu'il appelle « l'argument misanthropique » et qui, contrairement aux précédents, s'appuie sur des raisons environnementales. D'après cet argument, la procréation est moralement mauvaise parce que les êtres humains sont les auteurs de torts commis envers d'autres êtres humains et d'autres animaux, dont certains sont issus de leurs dommages environnementaux.

1.1 Argument misanthropique de Benatar

Benatar présente son argument misanthropique de la façon suivante :

1. Nous avons le devoir (préssumé)⁵ de renoncer à faire naître de nouveaux membres d'espèces qui causent (et continueront probablement de causer) de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort.
2. Les humains causent [(et continueront probablement de causer)]⁶ de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort.

⁵ L'expression « devoir (préssumé) » est la traduction littérale de « (presumptive) duty » dans le texte de Benatar. Ce dernier n'est pas explicite quant à sa signification, mais semble utiliser cette expression pour désigner un devoir *prima facie* ou dérivé d'une présomption, comme c'est le cas du « devoir (préssumé) de renoncer à faire naître de nouveaux humains » qu'il défend. En l'occurrence, son argument stipule que le caractère destructeur des humains crée une « présomption contre la création de nouvelles personnes » (Benatar, 2015, p.106), au sens où sa conclusion antinataliste repose sur l'idée considérée comme vraie – sans s'appuyer sur des preuves – que nous devrions renoncer à faire naître de nouveaux membres d'espèces qui causent (et continueront probablement de causer) d'importantes quantités de torts. Les parenthèses, quant à elles, suggèrent qu'il pourrait s'agir d'un devoir véritable, notamment s'il n'y a pas de raisons suffisantes de rejeter cette présomption. Cette interprétation s'appuie sur les affirmations que fait Benatar à la fin de son texte, où il écrit : « La conclusion de l'argument moral misanthropique est qu'il est présument inadmissible [presumptively wrong] d'avoir des enfants. Il est possible que cette présomption puisse parfois être vaincue. J'ai soutenu que les gens penseront qu'elle est vaincue beaucoup plus souvent qu'elle ne l'est en réalité et qu'il est très difficile, voire impossible, de savoir quand la présomption est effectivement vaincue » (Benatar, 2015, p.111).

⁶ Le contenu de la parenthèse est absent de la deuxième prémisse dans l'argument de Benatar, mais paraît implicite. Ainsi, dans sa défense misanthropique, ce dernier ne se contente pas de montrer que les humains causent « de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort », mais soutient qu'ils continueront probablement à le faire. J'ai choisi d'ajouter la parenthèse afin de clarifier l'argument et d'en assurer la validité. Non pas que je prétende que

3. Par conséquent, nous avons le devoir (présumé) de renoncer à faire naître de nouveaux humains. (Benatar, 2015, p.79)

A priori, l'argument concerne tous les types de torts que les êtres humains peuvent commettre. Cela signifie que Benatar ne s'appuie pas exclusivement sur des considérations écologiques pour formuler cette défense antinataliste, mais sur diverses formes de cruauté et de destruction humaines. Ainsi, il justifie la deuxième prémisse de son argument en énumérant une liste de torts causés par les êtres humains, séparés en trois catégories : ceux que font les humains entre eux, ceux qu'ils font aux autres animaux, et ceux qu'ils font aux êtres humains et aux autres animaux par leur impact environnemental. Évidemment, seuls les torts de la troisième catégorie sont pertinents si nous considérons l'argument misanthropique en tant que défense *éco-antinataliste*.

Pourtant, devant l'étendue des torts énumérés dans cette liste, ces derniers peuvent sembler mineurs et superflus. Benatar déclare, à ce propos, que même en excluant les dommages environnementaux, la deuxième prémisse de son argument misanthropique demeure vraie ; cela parce que les torts commis par l'humanité directement envers les êtres humains et les autres animaux sont suffisants pour justifier cette prémisse⁷. Il n'est toutefois pas explicite quant à savoir si l'inverse est aussi vrai ; c.-à-d. si les dommages environnementaux des êtres humains peuvent à eux seuls soutenir son argumentation. Si ce n'est pas le cas, alors en dépit du souci écologique qu'il évoque, l'argument de Benatar ne pourrait pas servir à défendre une position *éco-antinataliste*.

Cependant, les torts de la troisième catégorie font bel et bien partie des considérations sur lesquelles s'appuie son argument et la façon dont Benatar les décrit est assez évocatrice. Il explique que la combinaison d'une croissance exponentielle de la population mondiale avec une importante hausse des émissions de GES par habitant dans les derniers siècles a désormais des conséquences dévastatrices sur l'environnement mondial. Il mentionne, entre autres, que la pollution de l'air et des eaux menace la santé

l'argument tel qu'il est formulé par Benatar n'est pas valide ; peut-être n'est-il pas nécessaire qu'une espèce continue de causer du tort de cette ampleur pour que nous ayons un devoir (présumé) de renoncer à en faire naître de nouveaux membres. Or, si la précision décrite entre parenthèses dans la première prémisse est pertinente pour l'argumentation, il serait sans doute aussi pertinent de l'intégrer dans la seconde.

⁷ Benatar fait la déclaration suivante pour ceux et celles qui refuseraient d'admettre que les êtres humains causent des dommages environnementaux significatifs : « Les humains sont si destructeurs même sans ces dommages que la deuxième prémisse peut facilement survivre à leur exclusion. En revanche, ceux qui reconnaissent que les humains endommagent l'environnement peuvent simplement ajouter cela à la liste précédente » (Benatar, 2015, p.100).

et la vie de nombreux humains et autres animaux et que les GES entraînent un réchauffement climatique qui provoque la fonte des calottes glaciaires et une augmentation du niveau de la mer, menaçant la survie de nombreuses espèces dans le monde en les privant de leur habitat naturel, de même que la sécurité des communautés côtières qui risquent de voir leur territoire englouti par la mer (Benatar, 2015, pp.99-100). Ces torts causés par les êtres humains, qui correspondent en fait aux conséquences des changements climatiques anthropogéniques, ne sont qu'une partie des torts énumérés par Benatar. Mais ils sont loin d'être négligeables.

Au contraire, comme l'ont souligné Hereth et Ferrucci (2021) en reprenant l'argument de Benatar, il s'agit probablement de « la motivation la plus convaincante pour accepter l'argument misanthropique » (Hereth et Ferrucci, 2021, p.25). En effet, les changements climatiques causent déjà beaucoup de souffrances et de morts, et risquent d'en faire bien plus dans les prochaines décennies. Par exemple, dans son dernier rapport, le groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) met en évidence l'accroissement de la vulnérabilité des populations en raison de la destruction des écosystèmes par les êtres humains, notant qu'« [e]nviron 3,3 à 3,6 milliards de personnes vivent dans des contextes très vulnérables aux changements climatiques » (GIEC, 2022, p.12), devant faire face à des pénuries alimentaires, un accès diminué à l'eau potable, des sécheresses et d'autres événements météorologiques extrêmes. En outre, d'après l'Organisation mondiale de la santé (OMS), les changements climatiques étaient déjà responsables il y a une quinzaine d'années de plus de 150 000 décès par an dans les pays à faible revenu (OMS, 2009) et risquent, selon de plus récentes estimations, d'entraîner environ 250 000 décès supplémentaires par année entre 2030 et 2050, dus à l'accroissement des pénuries alimentaires et à la multiplication des vagues de chaleur (OMS, 2023). Enfin, une étude publiée dans *Nature* visant à calculer le « coût de mortalité du carbone » a estimé que les émissions globales de GES causé par l'activité humaine causeront environ 83 millions de morts entre 2020 et 2100, d'après le scénario le plus probable (Bressler, 2021).

Cela suggère que les dommages environnementaux faits par les êtres humains ne constituent pas un simple exemple de torts dans un cas surdéterminé, mais bien une preuve indépendante de la destructivité humaine. En effet, considérant le rôle de l'activité humaine dans la crise climatique et la gravité de ses conséquences actuelles et futures sur les êtres humains et les autres animaux, ces dommages paraissent tout à fait suffisants pour affirmer que « [l]es humains causent [et continueront probablement de causer] de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort », conformément à la deuxième prémisse de

l'argument misanthropique de Benatar. Par conséquent, cette prémisse pourrait être reformulée pour lui donner un sens *strictement* écologique, sans conséquences fondamentales sur le reste de l'argument. Ce dernier se lirait alors :

1. Nous avons le devoir (préssumé) de renoncer à faire naître de nouveaux membres d'espèces qui causent (et continueront probablement de causer) de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort.
2. *Par leur impact environnemental*, les humains causent (et continueront probablement de causer) de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort.
3. Par conséquent, nous avons le devoir (préssumé) de renoncer à faire naître de nouveaux humains.

Bref, si Benatar ne spécifie pas que son argument pourrait être défendu en ne s'appuyant que sur les dommages *environnementaux* causés par les êtres humains, il traite au moins ce type de dommages dans son argumentation comme une preuve indépendante des autres torts commis par les êtres humains que sa deuxième prémisse est vraie. En ce sens, l'argument misanthropique de Benatar peut être considéré comme un argument éco-antinataliste. S'il s'agit, maintenant, d'un argument éco-antinataliste convaincant est une toute autre question.

1.2 Critique de Hedberg

Bien qu'il n'ait pas reçu la même attention que sa défense antinataliste philanthropique, l'argument misanthropique de Benatar a fait l'objet de plusieurs critiques (ex. : Wasserman, 2015 ; Hedberg, 2020 ; Smyth, 2020). Comme le soulève Hedberg (2020), il est évident que les êtres humains causent de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort⁸ – et nous devons ajouter à cela « même lorsqu'on ne considère que leurs dommages environnementaux ». La question est : cette considération suffit-elle pour justifier un devoir de renoncer à la procréation ?

D'après Hedberg, nous pouvons en douter, notamment parce que, contrairement à d'autres espèces, les êtres humains ont la capacité d'apprendre et de s'améliorer moralement. Hedberg critique donc la première prémisse de l'argument de Benatar – la prémisse normative – qui consiste à dire que nous avons

⁸ En fait, Hedberg écrit : « la seconde prémisse est évidemment vraie » (Hedberg, 2020, p. 115). Mais sa remarque concerne la prémisse telle que l'a formulée Benatar ; c.-à-d. sans le contenu de la parenthèse. Or, j'ai précisé que l'idée que les êtres humains continueront probablement à causer de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort paraît implicite dans la seconde prémisse, et que j'ai choisi de l'intégrer entre parenthèses par souci de clarté et pour en assurer la validité (voir note 6, pp.9-10).

un devoir de ne pas amener à l'existence de nouveaux membres d'espèces qui causent de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort, parce que Benatar ne fournit pas de justification claire pour l'existence d'un tel devoir. Il présume simplement que cette prémisse est vraie en ajoutant qu'elle serait largement acceptée si l'espèce en question n'était pas la nôtre – c.-à-d. s'il ne s'agissait pas de l'espèce humaine – et qu'il n'y a pas de raisons valables pour justifier de traiter différemment la création de membres de notre espèce et celle de membres d'une autre espèce, prétendument aussi destructrice que la nôtre, comme une espèce invasive (Benatar, 2015, pp.101-102). Or, d'après Hedberg, la comparaison entre l'espèce humaine et une espèce invasive est critiquable, justement parce que nous pouvons envisager que les êtres humains cessent d'être aussi destructeurs éventuellement. Ainsi, contrairement à la première prémisse de l'argument de Benatar, Hedberg pense que nous n'avons pas de devoir de renoncer à faire naître de nouveaux membres d'espèces causant d'importantes quantités de torts, *du moment où elles sont capables de cesser de le faire (ou de causer moins de torts)*. En apportant cette nuance, toutefois, le devoir (préssumé) de l'argument misanthropique ne semble plus s'appliquer aux êtres humains.

Benatar a considéré cette possibilité et admet que cela suggérerait que nous n'ayons pas de devoir de nous abstenir de créer davantage de membres d'une espèce qui cause de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort, pour autant que l'on puisse assurer que cette espèce ne continuera pas de causer du tort de cette ampleur. Mais, selon lui, nous ne devrions pas être aussi optimistes : au moins dans le cas des humains, estime-t-il, réduire les dommages causés par l'espèce n'est tout simplement pas envisageable. Il explique qu'il serait irréaliste de penser que les êtres humains cesseront (ou presque) d'être aussi destructeurs, parce que l'humanité a un « côté sombre » qui les en empêcherait (Benatar, 2015, p.104).

À propos de ce « côté sombre », il note que les humains ont tendance à se considérer comme étant plus parfaits moralement qu'ils ne le sont en réalité. Il écrit : « Nous nous imaginons comme des êtres rationnels, mais il existe de nombreuses preuves que nous sommes régulièrement loin de penser et d'agir rationnellement. Par exemple, nous avons des instincts pour porter des jugements intuitifs qui, à la réflexion, comme nous pouvons le voir, sont erronés » (Benatar, 2015, p.81). Cela expliquerait (au moins en partie), selon lui, pourquoi non seulement l'humanité cause de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort, mais continuera probablement à le faire : les humains seraient prédisposés à répéter leurs erreurs du passé. En outre, Benatar pense que le « côté sombre » de l'humanité est le plus

primitif, ce qui le rendrait plus difficile à surmonter. « Pour éviter sa manifestation », écrit-il, « des efforts considérables doivent être déployés pour éduquer et former les gens et pour construire et maintenir des circonstances et des institutions qui inhibent les dérives dangereuses auxquelles les gens sont enclins » (Benatar, 2015, p.84). Or, selon lui, nous pouvons douter que de tels efforts soient déployés afin d'éviter le pire. Il ajoute que si nous pouvions raisonnablement nous attendre à ce que l'humanité cesse ou diminue à un niveau moralement acceptable sa destruction, il ne serait peut-être pas nécessaire de renoncer à faire naître de nouveaux êtres humains, mais que ce serait de l'« utopisme naïf » que de s'attendre à ce que ce soit le cas. « La nature humaine est trop fragile », écrit-il, « et les circonstances qui font ressortir le pire chez les humains sont trop omniprésentes et le resteront probablement » (Benatar, 2015, p.104). Ainsi, Benatar maintient que le seul moyen d'empêcher les humains de causer de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort est de renoncer à en faire naître de nouveaux. Mais l'idée que l'humanité a un « côté sombre » ne demeure pas moins une présomption. Et il n'est pas clair qu'une vision aussi pessimiste de la nature humaine soit justifiée.

À cet égard, Hedberg (2020) est en désaccord avec Benatar. Selon lui, il existe des preuves que les êtres humains s'améliorent moralement, ce qui nous permet de douter que l'espèce humaine continuera probablement de causer du tort de la même ampleur que par le passé. Sans compter que, malgré tous les torts qu'ils peuvent infliger, les êtres humains font aussi du bien et que ce bien pourrait compenser pour le mal qu'ils font. Cela suggère que, pour être plausible, la première prémisse de l'argument de Benatar devrait être reformulée ainsi :

1. Nous avons le devoir (préssumé) de renoncer à faire naître de nouveaux membres d'espèces qui causent (et continueront probablement de causer) *plus de douleur, de souffrance et de mort que de bénéfices et de bien.*

Mais, dans ce cas, il serait possible que le devoir (préssumé) de Benatar ne s'applique pas aux êtres humains ou à certains d'entre eux. À ce propos, Hedberg écrit :

Personne n'est moralement parfait, mais rares sont ceux qui sont aussi monstrueux que les meurtriers et les agresseurs d'animaux que [Benatar] cite comme exemples du mal humain. Le bien que font les gens compte sûrement en faveur d'en créer davantage, nous devons donc discuter plus en détail de l'ampleur des torts de la personne typique et de la façon dont ils se comparent au bien que la personne fait. En outre, il existe des preuves que les êtres humains s'améliorent. Nous sommes, par exemple, beaucoup moins sujets à la violence que nous ne l'étions dans le passé (Pinker, 2011), et il y a eu des tendances culturelles croissantes dans le monde développé d'acceptation de personnes de différentes races, nationalités, sexes, orientations sexuelles et religions. Ces tendances suggèrent que l'humanité

s'améliore moralement, même si l'amélioration est plus lente que nous pourrions le préférer.
(Hedberg, 2020, p.116)

Pour ce qui est du bien que font les êtres humains, Benatar estime qu'il est clair que celui-ci n'est pas suffisant pour l'emporter sur les torts qu'ils commettent. Cependant, il ne propose aucune justification pour appuyer cette déclaration. Il insiste plutôt sur une liste de considérations qui empêcherait toute critique allant dans le même sens que celle de Hedberg de montrer que le bien que peuvent accomplir les humains est suffisant pour invalider la présomption de ne pas en créer davantage. Entre autres, Benatar explique qu'il est difficile de déterminer quel genre de bien peut compenser les torts que commettent les humains, et en quelle quantité. Il ajoute qu'une partie du bien que les êtres humains puissent faire ne constitue pas un réel avantage sur les torts qu'ils commettent, notamment lorsqu'il consiste à empêcher ou à réparer des torts qui n'auraient pas été causés si les humains n'avaient pas existé.⁹

Le problème est que si les considérations énumérées par Benatar représentent de réelles difficultés pour une critique comme celle de Hedberg, ces difficultés sont en partie dues au fait que les torts pertinents pour la défense antinataliste de Benatar ne sont pas clairs. S'il s'agit des torts que font les êtres humains *collectivement*, c.-à-d. les torts attribuables à l'espèce, alors il paraît difficile d'imaginer que l'on puisse faire suffisamment de bien pour compenser pour nos dommages environnementaux. Ces dommages paraissent tout simplement trop importants – ce sont la survie des écosystèmes et celle de maintes espèces (dont l'espèce humaine) qui sont menacées par les changements climatiques anthropogéniques. Si, en revanche, ce sont les torts *individuels* – c.-à-d. les torts que fait chaque être humain individuellement – qui sont pertinents, alors nous pourrions peut-être envisager, avec Hedberg, que les êtres humains puissent accomplir suffisamment de bien pour compenser leurs dommages et ainsi remettre en question la prémisse normative de l'argument misanthropique de Benatar. Je laisserai toutefois cette discussion de côté pour le moment. J'y reviendrai dans la section suivante sur la critique de Wasserman, alors que j'aborderai les implications morales de l'argument de Benatar sur les décisions procréatives des individus.

Quant à la tendance des êtres humains à s'améliorer moralement, les exemples fournis par Hedberg pourraient suffire pour remettre en question le pessimisme de Benatar vis-à-vis des torts que

⁹ Benatar fait cette remarque à propos du bien que font les humains aux autres animaux : « Bien qu'il soit vrai que certains humains font du bien aux animaux, une grande partie de cela ne fait que sauver des animaux de la maltraitance d'autres humains. Au niveau de l'espèce humaine, ces avantages ne peuvent être utilisés pour compenser les dommages. S'il n'y avait pas d'humains pour infliger les dommages, ces avantages ne seraient pas nécessaires » (Benatar, 2015, pp.105-106).

commettront les êtres humains dans l'avenir. Cela suggère que l'humanité n'a peut-être pas ce « côté sombre » que lui attribue Benatar, laissant présager qu'elle pourrait cesser ou diminuer sa destructivité dans un avenir plus ou moins rapproché pour passer outre le devoir de renoncer complètement à en faire naître de nouveaux membres.

Or, si Hedberg a raison concernant une grande partie des torts mentionnés dans l'argument misanthropique de Benatar, nous ne pouvons pas en dire autant des dommages environnementaux causés par les êtres humains. *A priori*, rien ne nous empêche de croire que les émissions de GES puissent être considérablement réduites dans les années à venir, en particulier dans les pays développés où les individus pourraient mener une vie décente avec un niveau de consommation largement inférieur. Mais en dépit de la tendance vers l'amélioration morale des humains dépeinte par Hedberg, il existe des preuves que, sur le plan environnemental, les êtres humains ont plutôt tendance à aggraver la situation qu'à l'améliorer. À titre d'exemple, les émissions mondiales de CO₂ par année sont passées de 30,6 milliards de tonnes en 1990 à plus de 46 milliards en 2020, augmentant presque continuellement d'année en année (World Bank, 2023b).

Devant ce constat, la critique de Hedberg paraît moins forte. Il semble, au contraire, tout à fait juste d'affirmer que les êtres humains continueront *probablement* de causer énormément de tort par leurs dommages environnementaux, vu la tendance actuelle. Et même si nous avons des raisons d'être plus optimistes pour l'avenir, nous pouvons difficilement imaginer que l'impact environnemental des êtres humains atteigne un niveau moralement acceptable sans freiner minimalement la croissance démographique qui risque de faire passer la population mondiale de 8 à 10,4 milliards d'ici 2100 (ONU, 2022).

Bref, en considérant l'argument sous sa forme générale, nous pouvons douter que la vision pessimiste de Benatar vis-à-vis des torts que causeront les êtres humains dans l'avenir soit justifiée. Nous avons, comme l'indique Hedberg, des preuves que les êtres humains s'améliorent moralement. Si l'on s'intéresse, en revanche, à un argument strictement écologique, il paraît beaucoup moins présomptueux d'affirmer que l'humanité continuera probablement de causer de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort, parce que nous pouvons raisonnablement nous attendre à ce que les êtres humains continuent d'émettre d'importantes quantités de GES, et ce, sans avoir à faire appel à un prétendu « côté sombre » de l'humanité, mais en s'appuyant sur des faits : à commencer par celui que, en dépit de l'urgence climatique

actuelle, les émissions de GES liées aux activités humaines ont plutôt tendance à augmenter qu'à diminuer. Pour cette raison, l'argument misanthropique de Benatar est peut-être plus convaincant lorsqu'il s'appuie avant tout sur des considérations écologiques que sous une formulation générale incluant tous les types de torts que les êtres humains sont susceptibles de causer. Ainsi, la critique de Hedberg ne permet pas de rejeter complètement l'argument de Benatar. D'autres critiques, en revanche, paraissent plus difficiles à surmonter.

1.3 Critique de Wasserman

C'est le cas de la critique que Wasserman (2015) a adressée à l'argument misanthropique. Ce dernier affirme ne pas être en accord avec plusieurs éléments sur lesquels Benatar appuie son argument, notant, par exemple, que beaucoup de gens sont conscients des atrocités que les êtres humains peuvent faire et ne se reconnaissent pas comme étant eux-mêmes capables d'accomplir des actes semblables. Mais là où l'argument de Benatar pose le plus problème, selon lui, est en ce qui concerne les implications de la destruction causée par l'espèce humaine pour la moralité des décisions procréatives des individus (Wasserman, 2015, p.167). Wasserman admet que les êtres humains s'infligent énormément de torts entre eux, et qu'ils en font aussi aux autres animaux. Ce qu'il remet en question est ce que cette considération implique d'un point de vue *individuel* : en quoi ces torts causés par l'espèce humaine devraient-ils influencer les décisions procréatives des *individus* ? Selon lui, l'argument de Benatar ne permet pas de justifier un devoir de renoncer à la procréation, parce qu'il existe de nombreuses personnes pour qui il serait tout à fait raisonnable de s'attendre à ce que leur progéniture ne commette pas la plupart des torts énumérés dans l'argument. Ainsi, la description que fait Benatar du mal que causent les humains serait pertinente pour démontrer que ceux-ci causent de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort, mais pas pour justifier un devoir de ne pas procréer.

Pourtant, ce dernier laisse entendre que son argument vise spécifiquement les choix des individus. Il écrit, à propos de sa première prémisse :

Elle ne prétend pas que nous devrions éliminer les membres d'espèces dangereuses. Elle ne prétend pas non plus que nous ayons le devoir d'empêcher les autres de créer de nouveaux membres d'espèces dangereuses. La revendication est beaucoup plus modeste. Elle dit que l'on devrait s'abstenir de faire exister de tels êtres. (Benatar, 2015, p.101)

Dans le cas des humains, cela signifie que la description des torts qu'ils commettent est censée fournir une raison morale suffisante pour justifier un devoir *individuel* de renoncer à la procréation.

En même temps, Benatar s'appuie sur les torts que les êtres humains peuvent faire en général, plutôt que ceux que risque d'entraîner un individu en choisissant de procréer. Pour expliquer cette focalisation sur les torts que les êtres humains font collectivement et justifier leurs implications sur les devoirs individuels, Benatar écrit : « Pour que cette prémisse soit vraie, il n'est pas nécessaire que chaque membre de l'espèce cause de la douleur, de la souffrance et la mort » (Benatar, 2015, p.101). Il appuie cette affirmation en se référant à un autre exemple de devoir présumé : celui de ne pas traverser un feu rouge. Il écrit : « Nous avons un tel devoir parce que traverser les feux rouges est dangereux, même si ce n'est pas à chaque fois qu'un tel comportement entraîne des dommages » (Benatar, 2015, p.101). Il s'agit d'un point important de son argumentation. Ce qu'il laisse entendre est que la procréation est toujours une mauvaise chose à faire, en raison du tort qu'elle risque de causer, même si ce ne sont pas tous les êtres humains qui causeront effectivement des dommages importants. Mais nous pouvons nous poser la question : qu'en est-il si nous pouvions être certains que nos enfants ne causeront pas de tels torts ? Dans ce cas, il semble que nous pourrions rejeter le devoir (présumé) de renoncer à la procréation, parce que ces enfants ne feraient pas partie des êtres qui causeront de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort ; ils ne seraient pas eux-mêmes les individus qui commettront les torts sur lesquels repose la présomption qu'il ne faut pas faire naître de nouveaux membres de leur espèce. Selon Wasserman, le rejet de cette présomption est à la portée de nombreux parents potentiels. C'est-à-dire que plusieurs d'entre eux peuvent raisonnablement s'attendre à ce que leurs enfants ne commettent pas de torts semblables à ceux énumérés dans la liste de Benatar (Wasserman, 2015, p.167). Par conséquent, au moins pour ces personnes, il n'existerait pas de devoir de s'abstenir de procréer en raison des torts causés par les êtres humains, contrairement à ce que prétend Benatar.

Ce dernier envisage toutefois l'objection de Wasserman, et affirme que certaines personnes pourraient *croire* que la présomption de son argument misanthropique puisse être occasionnellement rejetée. L'ennui, selon lui, est que même si une partie d'entre elles pouvaient avoir raison de rejeter la présomption dans leur cas, la plupart se tromperaient en prétendant que leurs enfants seraient plus susceptibles de faire suffisamment de bien et assez peu de mal pour passer outre le devoir de ne pas les faire naître. De plus, nous ne pouvons pratiquement jamais être certains, pense-t-il, que nos enfants ne commettront pas le genre de torts sur lesquels il appuie son argument, de sorte qu'il serait presque impossible de

déterminer dans quelles circonstances, ou pour qui, il n'y aurait effectivement pas de devoir de renoncer à la procréation (Benatar, 2015, p.111). Dans ce cas, de la même manière que nous devons éviter de traverser un feu rouge même si cela n'entraîne pas nécessairement des dommages, le devoir (présumé) de s'abstenir de procréer, selon Benatar, s'appliquerait à tous les individus.

Cette conclusion est sans doute exagérée. Nous pouvons admettre, avec Benatar, que plusieurs se tromperont dans leur évaluation des torts que risquent de causer leurs enfants potentiels. Mais comme l'indique Wasserman, « cela ne devrait pas être décisif [pour les individus] à moins qu'ils n'aient eux-mêmes de sérieux doutes quant à leur capacité à créer et à élever des enfants minimalement décents » (Wasserman, 2015, p.167). Au fond, ce que nous devrions retenir de l'argument misanthropique de Benatar, est que les torts que commettent les êtres humains imposent une charge morale sur les procréateurs qui doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir pour fournir une éducation adéquate à leurs enfants et leur transmettre – surtout – la capacité à former des jugements moraux de manière à assurer (ou presque) qu'ils ne seront pas impliqués dans le genre de torts qui nous feraient regretter leur existence. Ainsi, selon Wasserman, les futurs parents « doivent être prêts non seulement à apprendre à leurs enfants à respecter leurs pairs et leurs supérieurs, mais à s'opposer à eux s'ils suggèrent, initient ou exigent une conduite immorale » et à leur « inculquer le genre de discernement nécessaire pour reconnaître dès le plus jeune âge quand une conduite est immorale » (Wasserman, 2015, pp.167-168). Comme il le souligne : « Il n'est pas irréaliste d'attendre cet effort » (Wasserman, 2015, p.168). De nombreux parents potentiels, en effet, seront prêts à faire le nécessaire pour éviter que leurs propres enfants commettent des actes moralement répréhensibles, causant souffrance ou mort. Quoi qu'en pense Benatar, pour toutes ces personnes – au moins –, les dommages causés collectivement par les êtres humains n'impliqueraient pas forcément un devoir de renoncer à la procréation pour les individus.

Cela dit, les remarques de Wasserman semblent surtout s'adresser aux torts des deux premières catégories mentionnées par Benatar, c.-à-d. les torts que les êtres humains s'infligent entre eux et qu'ils font aux autres animaux, excluant ceux qu'ils font par leurs dommages sur l'environnement. Or, il existe une différence notable entre ces types de torts et ceux issus de l'impact environnemental de l'humanité qui pourrait remettre en question la critique de Wasserman. Comme nous avons pu le constater, celle-ci nous permet de douter que tous les dommages causés par les humains soient pertinents pour les décisions procréatives des individus. Cette remarque paraît exacte pour une multitude de torts commis par les êtres humains. Le fait, par exemple, que de nombreux êtres humains ont agressé, torturé et assassiné d'autres

personnes, parfois simplement en raison de leurs croyances religieuses, leur appartenance ethnique ou leur orientation sexuelle, ne semble pas pertinent pour tous les procréateurs potentiels. Cela parce qu'il paraît tout à fait raisonnable pour plusieurs d'entre eux d'estimer que leurs enfants – du moment qu'ils bénéficient d'une éducation adéquate – ne commettront pas de telles atrocités. Les dommages environnementaux, en revanche, paraissent beaucoup plus difficiles à rejeter comme faisant partie des considérations pertinentes pour les décisions individuelles, parce que s'il est réaliste pour un procréateur de s'attendre à ce que son enfant ne devienne pas un meurtrier, il l'est certainement moins de s'attendre à ce que celui-ci ne devienne pas un émetteur de CO₂. Les torts de la troisième catégorie se distinguent donc des autres exemples de la liste de Benatar dans la mesure où chaque individu y participe.

En même temps, si ce constat affaiblit la critique de Wasserman vis-à-vis de l'argument misanthropique sous une forme strictement écologique, il existe une autre différence entre les torts que font les humains par leur impact environnemental et les autres types de torts qui remettent en question les implications morales de l'argument de Benatar sur les individus. En effet, les exemples de torts énumérés dans les autres catégories montrent que les humains causent de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort par agrégation de préjudices individuels qui sont eux-mêmes très graves. Les torts de la troisième catégorie, en revanche, constituent un préjudice par agrégation d'actions dommageables sur l'environnement, dont les effets pour les êtres humains et les autres animaux sont indirects et peut-être imperceptibles d'un point de vue individuel.

Cela suggère que, bien que pour affirmer que l'argument de Benatar a peu d'implications sur les devoirs procréatifs des individus Wasserman s'appuie sur les premier et deuxième types de torts que commettent les êtres humains, nous pourrions reformuler sa critique pour un argument strictement écologique, dans la mesure où l'impact environnemental relié à l'ajout d'une seule personne paraît minime et probablement insuffisant pour justifier un devoir de ne pas procréer du tout. Cela, parce qu'il est difficile d'évaluer le tort que peut commettre une personne par son impact environnemental, et donc, d'affirmer qu'elle ne puisse faire suffisamment de bien pour le compenser. En bref, nous pourrions poursuivre la réflexion de Wasserman dans un contexte écologique et nous demander : en quoi le fait que les êtres humains causent des dommages importants à l'environnement devrait influencer *ma* décision d'avoir un enfant ?

Cela nous ramène à la critique de Hedberg selon laquelle les êtres humains pourraient faire suffisamment de bien pour compenser les torts qu'ils commettent. Comme je l'ai mentionné plus tôt, la façon dont Benatar peut surmonter cette critique dépend des torts sur lesquels repose son argument, mais il n'est pas clair s'il s'agit de ceux que les êtres humains font collectivement ou individuellement.

D'un côté, Benatar insiste sur le fait qu'il ne soit pas nécessaire que tous les êtres humains commettent des dommages importants pour que le devoir (présumé) de s'abstenir de procréer s'applique à chacun d'entre eux. Dans ce cas, les torts pertinents seraient ceux que font les humains collectivement. Or, la critique de Wasserman remet justement en question ce point de vue : ce dernier se demande pourquoi nous devrions considérer que les torts collectifs ont une implication morale sur la procréation individuelle, alors que de nombreux individus peuvent raisonnablement s'attendre à ce que leur progéniture n'accomplisse pas ni ne participe à ce genre de torts. Évidemment, cela est irréaliste si nous considérons que tout individu, par son impact environnemental, contribue à un préjudice majeur causé par les changements climatiques anthropogéniques. Mais il paraît déplacé d'évaluer la moralité de la procréation des individus à partir des dommages environnementaux causés par les êtres humains collectivement. Cela revient à attribuer aux procréateurs la responsabilité morale des dommages environnementaux de l'humanité, alors que, leur contribution aux torts issus des changements climatiques est minime. Par conséquent, l'idée que les torts que font les humains collectivement impliquent un devoir individuel de ne pas procréer semble déraisonnable.

D'un autre côté, Benatar utilise aussi des exemples de torts causés par les individus pour appuyer son argument. Cela est encore plus évident lorsqu'il aborde les dommages environnementaux causés par les humains. Il écrit :

Chaque nouvelle personne a également un impact sur l'environnement et donc sur les êtres sensibles affectés par les dommages environnementaux. Dans les pays développés, l'impact de chaque personne est énorme. Aux États-Unis, par exemple, une personne moyenne produit 28,6 tonnes d'émissions de CO₂ par an. Dans les pays en développement, les émissions par habitant sont généralement inférieures, mais elles ne sont pas nulles. Au Bangladesh et en Inde, les émissions moyennes annuelles de CO₂ par personne sont respectivement de 1,1 et 1,8 tonne¹⁰. Ainsi, chaque nouvel enfant contribue à la dégradation de l'environnement. (Benatar, 2015, p.110)

¹⁰ Les données utilisées par Benatar proviennent de Hertwich et Peters (2009).

Ce faisant, Benatar suggère que le devoir de ne pas procréer pourrait s'appliquer à tous les êtres humains, même ceux qui consomment le moins. Il ajoute : « Les pays en développement ont souvent des taux de natalité plus élevés que les pays développés. Les individus dans ces pays auront du mal à justifier leur procréation répétée » (Benatar, 2015, p.111).

Outre le fait que Benatar omet la possibilité que les êtres humains puissent faire suffisamment de bien pour compenser leurs dommages individuels sur l'environnement, les problèmes que comportent ces affirmations sont nombreux. D'abord, en soulignant que, malgré les écarts importants entre l'impact environnemental d'un individu au Bangladesh et aux États-Unis, les émissions d'un être humain ne sont jamais nulles, Benatar sous-entend que l'existence de n'importe quel animal est moralement inacceptable – puisque tout animal a aussi un impact sur l'environnement ou sur d'autres espèces. Certes, les émissions des individus habitant les pays en développement ne sont « pas nulles », mais sont-elles suffisamment dommageables pour justifier un devoir de ne pas procréer ? N'y a-t-il pas un niveau de dommages environnementaux qui soit moralement acceptable pour un individu ? Ou est-ce que tout impact sur l'environnement suffit pour générer un devoir (préssumé) de ne pas amener de nouveaux humains à l'existence ? Benatar a sans doute raison de mentionner que chaque individu a un impact sur l'environnement. Mais il néglige le fait que tous les êtres humains ne contribuent pas de la même manière aux torts causés par les changements climatiques. Ainsi, peut-être devons-nous comprendre la prémisse normative de son argument comme signifiant que nous avons le devoir (préssumé) de renoncer à faire naître de nouveaux membres d'espèces qui causent (et continueront probablement de causer) *n'importe quelle* quantité de dommages ; si c'est le cas, toutefois, elle paraît inacceptable. Si, au contraire, son argument ne s'applique que pour de grandes quantités de torts commis par l'espèce – comme il le stipule –, alors nous devrions comprendre que Benatar s'intéresse avant tout aux torts causés par les êtres humains collectivement. Or, dans ce cas, son argument ne parvient pas à répondre à l'objection de Wasserman, parce qu'il n'apporte aucune justification à l'idée que les dommages environnementaux causés par les êtres humains *en général* entraînent un devoir de ne pas procréer *pour les individus*.

Ensuite, en affirmant que les personnes des pays en développement « auront du mal à justifier leur procréation répétée », Benatar omet qu'il existe d'importantes différences entre ces individus et ceux qui habitent dans les pays développés qui pourraient les exempter d'une telle restriction ; à commencer par le fait que le taux de natalité élevé dans les régions les plus pauvres est en partie dû aux inégalités entre les êtres humains ; que, notamment, la contraception et l'éducation en matière de régulation des

naissances y sont souvent beaucoup moins accessibles que dans les pays développés. Il paraît donc injuste de présumer que tous les individus aient un devoir de renoncer à la procréation en raison de leur impact environnemental, parce que cela revient à exiger des personnes les plus pauvres à en faire davantage que les personnes les plus riches, alors qu'elles sont à la fois celles qui contribuent le moins à la crise climatique et celles qui, par ailleurs, en seront probablement les plus affectées¹¹.

1.4 Vers une argumentation éco-antinataliste conditionnelle

Ces problèmes pourraient être évités si l'argument de Benatar défendait une position antinataliste conditionnelle, plutôt qu'inconditionnelle. À ce propos, Benatar lui-même est conscient que sa position implique que même le plus petit impact sur l'environnement est moralement inacceptable et envisage que peu de gens s'accorderont avec cette idée. Il existe, en effet, des circonstances où l'impact environnemental des individus est minime et où il paraît absurde de penser qu'il fournisse des raisons de renoncer à la procréation. Il se défend en ajoutant qu'une critique adressée en ce sens à son argument serait néanmoins de moins en moins forte au fur et à mesure que la population augmente (Benatar, 2015, p.111). Il a peut-être raison de faire une telle affirmation. Mais cela suggère que les torts que commettent les êtres humains par leur impact environnemental et qui permettent de justifier la deuxième prémisse de son argument dépendent de certaines conditions ; à commencer par des conditions démographiques et climatiques. Nous pourrions penser que c'est dans le contexte de surpopulation et de « dépassement » écologique actuel que l'argument misanthropique de Benatar prend forme et peut maintenir que les êtres humains ont un devoir de s'abstenir de procréer, parce que c'est dans ce contexte que leurs dommages environnementaux deviennent perceptibles.

Nous pourrions ajouter que l'argument devrait également dépendre de certaines conditions socio-économiques et culturelles, au sens où amener une personne à l'existence dans un pays comme les États-Unis contribue de manière beaucoup plus significative aux torts causés par les changements climatiques anthropogéniques que dans un pays comme le Bangladesh, où les émissions de GES par habitant sont beaucoup plus faibles.

Ce n'est toutefois pas la position défendue par Benatar. Dans le cas des circonstances démographiques et climatiques sous lesquelles les dommages environnementaux des individus deviennent perceptibles, ce

¹¹ Cf. Meijers, 2016, pp.189-191

dernier admet qu'elles donnent plus de forces à son argument face à la critique, mais maintient malgré tout sa position inconditionnelle. Et pour ce qui est des circonstances socio-économiques et culturelles, il les traite de manière indifférenciée, suggérant que le même devoir de renoncer à la procréation s'applique également aux individus les plus riches qui génèrent le plus d'émissions de GES et à ceux les plus pauvres qui ont un impact environnemental minime en comparaison. Benatar gagnerait donc à reprendre son argument misanthropique sous une forme conditionnelle, ne serait-ce que pour clarifier le genre de dommages environnementaux qui est moralement inacceptable pour les individus et qui suffit pour justifier un devoir de renoncer à la procréation.

Bref, pour pouvoir défendre une position éco-antinataliste de manière convaincante, Benatar devrait pouvoir montrer que l'impact environnemental de l'ajout d'une personne sur Terre est moralement inacceptable et ne peut être compensé par le bien qu'elle peut faire en parallèle ou, à tout le moins, fournir une justification pour appuyer un devoir individuel de s'abstenir de procréer sur les dommages collectifs des êtres humains. Si tout ce qui compte, d'après Benatar, sont les dommages que causent les êtres humains, peu importe leur ampleur ou qu'ils puissent ou non être compensés par le bien qu'ils font, alors il est possible que l'objectif de son argument misanthropique soit simplement de défendre un devoir *pro tanto* de ne pas procréer. Si tel est le cas, alors nous pourrions penser que l'argument fournit tout au plus des raisons morales de ne pas procréer qui pourraient être surpassées par des raisons plus fortes en faveur de la procréation. Il est possible également de le considérer comme un argument complémentaire à sa défense antinataliste philanthropique, quoiqu'il soit présenté de manière indépendante¹². Si, au contraire, l'intention de Benatar est de défendre une obligation morale de ne pas procréer en raison des dommages que les humains s'infligent entre eux et font aux autres animaux par leur impact environnemental, alors il devrait pouvoir expliquer pourquoi l'impact environnemental de chaque être humain est si important que l'on devrait renoncer à en faire naître de nouveaux.

Ainsi, l'argument misanthropique de Benatar est un candidat plausible d'argument éco-antinataliste que l'on peut formuler à partir de la consommation procréative, mais il semble tirer trop rapidement la conclusion que nous avons un devoir de ne pas ajouter de nouveaux êtres humains à l'existence. Au cœur des différents problèmes qu'il soulève se trouve la difficulté de traduire les devoirs collectifs face à la crise

¹² À ce propos, Benatar termine son texte sur l'argument misanthropique en mentionnant : « quand l'argument misanthropique est considéré conjointement à ceux philanthropiques, nous [arrivons au constat] que le cas contre la procréation, et spécifiquement dans nos circonstances actuelles, est presque toujours surdéterminé » (Benatar, 2015, p.112).

climatique en devoirs individuels, faisant en sorte que sa conclusion parait exagérée par rapport aux torts que commettent les individus par leur impact environnemental. Pour ces raisons, quoiqu'il insiste sur les dommages environnementaux des êtres humains pour affirmer que nous ayons un devoir (présumé) de renoncer à la procréation, l'argument de Benatar ne constitue pas une défense éco-antinataliste convaincante.

CHAPITRE 2

ARGUMENTS ÉCO-ANTINATALISTES : APPROCHE ANALOGIQUE

L'analyse de l'argument de Benatar au chapitre précédent nous a permis d'identifier deux problèmes que soulève l'approche misanthropique pour une défense éco-antinataliste. Le premier est qu'il est difficile de justifier un devoir de renoncer à la procréation pour les individus à partir des torts que les êtres humains commettent collectivement par leur impact environnemental. Le second est que l'approche misanthropique tend à imposer la même charge morale à tous les procréateurs potentiels, alors qu'il existe entre eux d'importantes inégalités quant à leur responsabilité dans la crise climatique et la manière dont ils en sont et en seront affectés. Je soutiens qu'une approche différente – l'approche « analogique » – surmonte ces difficultés et constitue de ce fait une avenue plus prometteuse pour une défense antinataliste basée sur l'impact environnemental de la procréation.

Par « approche analogique », j'entends tout traitement de la moralité de la procréation selon une analogie à la consommation individuelle. Alors que l'approche misanthropique s'appuie sur les torts que les êtres humains commettent (ou commettront probablement) pour défendre une position antinataliste, l'approche analogique repose sur l'idée que la procréation est comparable à un mode de vie de surconsommation – en ce qui concerne son impact environnemental – potentiellement sujet à une condamnation morale. En somme, défendre une position éco-antinataliste à partir de l'approche analogique consiste à établir un niveau de consommation individuelle moralement inacceptable en raison de son impact sur l'environnement, pour ensuite montrer que la procréation a un impact environnemental égal ou supérieur à celui-ci et qu'elle ne se distingue pas de manière pertinente de la consommation pour en justifier une évaluation morale différente.

Dans ce chapitre, je présenterai deux arguments défendant une position éco-antinataliste à partir de l'approche analogique – les arguments de Young (2001) et Burkett (2021) – en prenant soin de préciser comment ils évitent les difficultés liées à l'approche misanthropique de Benatar. Je soulèverai, dans le chapitre suivant, deux objections qui ont été adressées à ce type d'arguments en envisageant dans quelles mesures elles peuvent être surmontées.

Afin de bien comprendre les enjeux moraux des arguments éco-antinatalistes que j'aborderai dans ce chapitre, il convient d'établir au préalable certaines bases. Deux idées doivent inévitablement être

discutées ici : premièrement, l'idée que l'impact environnemental des décisions procréatives est aussi – sinon plus – significatif que celui de tout autre acte individuel de consommation ; deuxièmement, que la procréation est moralement équivalente à nos actes de consommation personnelle. La première a fait l'objet d'une étude très médiatisée au cours des dernières années (Wynes et Nicholas, 2017) et est désormais tenue pour acquise par de nombreux philosophes qui se sont penchés sur la moralité de la procréation dans le contexte de la crise climatique. La seconde est ce que nous pourrions appeler la « thèse d'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation » – que j'abrègerai par « thèse d'équivalence morale » par souci de concision – et a été défendue par Thomas Young (2001) et Corey Maclver (2015). Dans les prochaines sections, je présenterai ces deux idées, en clarifiant leur importance respective et leurs limites au sein d'une défense éco-antinataliste dite « analogique ».

2.1 Impact environnemental de la procréation

Comme mentionné en introduction de ce mémoire, les préoccupations individuelles liées à l'impact environnemental de la procréation se sont accrues depuis la parution de l'étude de Wynes et Nicholas (2017). À cet égard, un récent sondage totalisant près de 30 000 participants à travers le monde mentionne que « [q]uatre personnes sur dix (40 %) citent les effets du changement climatique comme un élément dissuasif pour avoir des enfants », la proportion étant encore plus élevée chez les moins de 30 ans (44%) (GlobeScan, 2022). Ce constat rejoint d'autres enquêtes menées antérieurement, comme celle de Schneider-Mayerson et al. (2020) qui révélait que 59,8% des Américains et Américaines âgés de 27 à 45 ans se disaient « très » ou « extrêmement préoccupés » par l'empreinte carbone de la procréation ; déclarant, pour la plupart, avoir commencé à inclure cette considération dans leurs décisions procréatives après avoir « entendu parler ou lu des résumés d'articles universitaires sur l'empreinte carbone de la procréation » (Schneider-Mayerson et al., 2020, p.1012). Bien que les « articles universitaires » en question ne soient pas mentionnés, il est fort probable, compte tenu de l'attention médiatique qu'elle a reçue, que l'étude de Wynes et Nicholas en fasse partie¹³. Mais que dit exactement cette étude pour remettre ainsi en question les intentions procréatives d'autant d'individus ?

En fait, l'article de Wynes et Nicholas vise simplement à identifier les actions individuelles qui ont le plus d'impact en termes de réduction de GES afin de mettre en évidence les choix de vie qu'une personne peut

¹³ Un autre article universitaire important auquel Schneider-Mayerson et al. font possiblement allusion ici est l'article de Murtaugh et Schlax (2009), duquel Wynes et Nicholas tirent leurs données pour l'impact environnemental de la procréation dans les pays développés.

adopter pour lutter le plus efficacement possible contre les changements climatiques. Après avoir analysé 148 scénarios de l'impact climatique individuel dans les régions développées (États-Unis, Canada, Australie, UE), soit les régions où les émissions de consommation par habitant sont les plus élevées, les auteurs ont retenu quatre actions à « fort impact » pour réduire les émissions de GES d'une personne¹⁴ : premièrement, avoir un enfant en moins (ce qui réduirait les émissions annuelles d'un individu de 58,6t de CO_{2e} en moyenne pour les pays développés) ; deuxièmement, vivre sans voiture (pour une réduction individuelle de 2,4t CO_{2e} par an) ; troisièmement, éviter les voyages en avion (pour une réduction de 1,6t CO_{2e} par vol transatlantique aller-retour) ; et quatrièmement, avoir une alimentation végétale (ce qui représente une réduction de 0,8t CO_{2e} par an).

Pour illustrer l'ampleur de l'impact environnemental de ces actions, Wynes et Nicholas les ont comparées avec des actions à impact « modéré » ou « faible », notant, par exemple, qu'il faudrait 684 adolescents choisissant de recycler autant que possible pour le reste de leur vie pour égaler la réduction de GES d'une seule famille choisissant d'avoir un enfant en moins (Wynes et Nicholas, 2017, p.3). Enfin, considérant l'importante contribution qu'elles peuvent apporter à la réduction des émissions globales, les auteurs estiment que ces quatre actions devraient figurer au premier plan dans les recommandations gouvernementales visant à réduire les émissions individuelles dans les régions développées et regrettent que ce ne soit pas déjà le cas ; que, notamment, aucun des manuels scolaires et guides gouvernementaux qu'ils ont analysés ne proposait d'avoir un enfant en moins pour réduire ses émissions de consommation (Wynes et Nicholas, 2017, pp.4-5).

Il est à noter que la méthodologie de Wynes et Nicholas – et plus particulièrement leur méthode de calcul des émissions de GES issues de la procréation – a été critiquée ; nous verrons ce que cela implique pour une position éco-antinataliste s'appuyant sur leurs données.¹⁵ Pour l'instant, cependant, on remarque que l'impact environnemental de la procréation dans les pays développés semble être une considération importante, voire déterminante, pour les choix reproductifs de nombreux individus, entraînant certains à ne pas procréer du tout ; ceci, alors que – je le souligne – Wynes et Nicholas eux-mêmes ne présentent *aucun* argument antinataliste. Leur étude n'indique pas si l'impact environnemental de la procréation

¹⁴ Ce que Wynes et Nicholas (2017) qualifient d'« action à fort impact » est une action qui « réduit les émissions de gaz à effet de serre d'un individu d'au moins 0,8t [de] CO_{2e} par an, soit environ 5 % des émissions annuelles actuelles aux États-Unis ou en Australie » (Wynes et Nicholas, 2017, p.3).

¹⁵ Cf. Section 3.1

influence la moralité des décisions procréatives des individus ni comment elle le fait, si c'est le cas. En revanche, elle met en évidence le fait que certaines actions individuelles ont un impact plus significatif sur l'environnement que d'autres, et que – en l'occurrence – « avoir un enfant en moins », selon leurs calculs, est de loin l'action individuelle la plus efficace pour réduire nos émissions de GES.

La question qui demeure est la suivante : comment une étude comme celle de Wynes et Nicholas peut-elle nous amener à la conclusion qu'il ne faut pas procréer ? En d'autres termes, quel argument peut-on développer à partir de leur étude pour convaincre ainsi de nombreuses personnes d'abandonner leurs intérêts procréatifs pour des raisons environnementales ? Étant donné que l'impact environnemental considérablement élevé de la procréation dans les pays où les émissions par habitant sont les plus élevées n'en fait pas nécessairement un choix de vie moralement répréhensible – pas plus que les autres actions individuelles à « fort impact » –, le résultat de l'étude de Wynes et Nicholas ne fournit pas de raisons morales *suffisantes* de renoncer à la procréation. Ce que nous pouvons toutefois constater est que, défendue conjointement à la thèse d'équivalence morale, l'idée que l'impact environnemental des décisions procréatives est largement supérieur à celui de tout acte individuel de consommation suggère des raisons morales *plus fortes* d'y renoncer que de renoncer à n'importe quelle autre action à fortes émissions. C'est précisément ce qu'avancent les arguments éco-antinatalistes dont je vais discuter dans ce chapitre.

2.2 Thèse de l'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation

Tout comme l'ampleur de l'impact environnemental des décisions procréatives en comparaison des autres choix de mode de vie individuels, l'idée que la procréation et la consommation sont moralement équivalentes ne mène pas forcément à une position antinataliste. Cela dit, elle constitue le point de départ de toute argumentation éco-antinataliste selon une approche « analogique », dans la mesure où ce type d'argumentation s'appuie sur l'évaluation morale de la consommation individuelle pour formuler des raisons de renoncer à la procréation selon l'impact environnemental qu'elle implique. Bien que plusieurs philosophes se soient intéressés ces dernières années à l'impact environnemental de la procréation, insistant sur le fait que chaque naissance implique une consommation supplémentaire de ressources naturelles et, par le fait même, génère des émissions de GES (Rieder, 2016 ; Overall, 2012 ; Hedberg, 2020 ; Conly, 2016 ; etc.), je me concentrerai ici sur deux auteurs qui ont spécifiquement défendu la thèse de l'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation, permettant ainsi de développer une approche analogique pour une défense éco-antinataliste.

Le premier est Thomas Young, qui, dans son article « Overconsumption and procreation: Are they morally equivalent? » (2001), a attaqué le point de vue environnementaliste populaire selon lequel avoir des enfants est moralement acceptable, mais surconsommer – c.-à-d. consommer au-dessus de la moyenne américaine – est inacceptable ; point de vue qu’il qualifie d’« incohérent » (Young, 2001, p.183). Young écrit :

Je soutiens qu'il est incohérent de croire que la surconsommation est moralement inadmissible¹⁶ tout en croyant qu'avoir des enfants est moralement acceptable, dans la mesure où ils produisent des impacts environnementaux comparables, sont des choix volontaires et découlent de désirs similaires. (Young, 2001, p.183)

Pour étayer cette affirmation, il imagine deux couples : les Greens, qui n’ont pas d’enfants, et les Grays, qui en ont deux. Selon ses calculs, en ayant deux enfants et en consommant comme des Américains moyens, les Grays feraient plus que doubler leur impact environnemental. Young arrive à ce résultat en supposant que les membres des deux couples vivront encore 50 ans et que leurs enfants consommeront eux aussi comme des Américains moyens pendant environ 80 ans, pour un total de 100 ans de consommation selon les normes américaines pour les Greens (50×2), contre 260 ans pour les Grays ($50 \times 2 + 80 \times 2$). Bref, pour avoir le même impact environnemental, chaque Green devrait consommer environ 2,6 fois plus qu’un Gray – ce que nous pourrions qualifier, avec Young, de mode de vie « éco-gourmand » ou de « surconsommation ». De là, Young souligne que si le point de vue environnementaliste populaire suggère que l’« éco-gourmandise » des Greens est inacceptable, il devrait en faire autant pour la décision des Grays d’avoir deux enfants, principalement parce que chacun des deux choix de vie implique le même impact environnemental et qu’il n’existe, selon lui, aucune dissemblance possible entre les deux pour justifier un traitement moral différent de la procréation par rapport à la surconsommation (Young, 2001, pp.184-186).

Sur ce point, Young envisage quatre objections à son argument ; chacune échouant selon lui à établir une différence pertinente entre les deux activités. Tout d’abord, nous pourrions penser que la procréation est moins égoïste que la surconsommation. Or, comme il le précise, tout le monde n’a pas nécessairement les mêmes motifs dans les décisions procréatives comme dans les choix de mode de vie « éco-gourmands », de sorte que la procréation peut parfois être égoïste et la surconsommation, altruiste. Au reste, il explique

¹⁶ En anglais: « I argue it is inconsistent to believe that overconsumption is wrong or bad yet believe that having children is morally permissible [...] ». J’ai choisi de traduire « wrong or bad » par « moralement inadmissible » pour éviter la répétition et préserver le caractère déontique du terme « wrong ».

que nous ne jugerions pas le même acte accompli par deux personnes différentes comme étant moralement *inadmissible* dans un cas (ou en général), et *bien* dans l'autre, sous prétexte que ses motifs sont moins égoïstes que dans le cas précédent (Young, 2001, pp.186-187). Donc la présomption selon laquelle la procréation serait moins égoïste que la surconsommation paraît insuffisante pour justifier une évaluation morale différente de ces deux choix de vie.

Ensuite, nous pourrions avancer que la procréation constitue une plus grande source de bonheur (ou d'utilité) que la surconsommation. Cependant, cela n'a rien de certain et semble, de toute façon, difficile à prouver. Young fait remarquer à ce propos que la procréation peut aussi être une source de malheur qu'on ne retrouve pas dans la surconsommation, notamment lorsqu'elle entraîne des problèmes liés à la surpopulation ; des problèmes accentués par le fait que les décisions procréatives entraînent la possibilité que les nouvelles personnes aient des enfants à leur tour, multipliant par le fait même l'impact environnemental de ces choix individuels. Si donc il y a bel et bien une différence pertinente d'un point de vue utilitariste entre la procréation et la surconsommation, peut-être suggère-t-elle que la procréation doit être plus sévèrement critiquée qu'un mode de vie « éco-gourmand », mais, d'après Young, aucune – pour l'instant du moins – n'appuie l'idée que la surconsommation est moralement inadmissible, alors qu'avoir des enfants est moralement acceptable (Young, 2001, pp.187-188).

Une autre objection possible à la thèse de Young est l'idée que procréer, contrairement à l'« éco-gourmandise », est un droit fondamental. Or, selon lui, il s'agit d'une affirmation controversée et même s'il existait un tel droit, ce ne serait sans doute pas un droit absolu et illimité qui ne pourrait être renversé par d'autres considérations – notamment environnementales. Cela est sans compter que le fait de reconnaître un droit à la procréation ne rend pas automatiquement l'acte de procréer moralement acceptable ; nous pourrions, dans l'exercice de notre droit, commettre un acte moralement mauvais. Dans ce cas, cette objection ne permettrait pas non plus, selon lui, de justifier un traitement moral différent entre la procréation et une activité impliquant le même impact environnemental jugé inacceptable (Young, 2001, p.188)¹⁷.

¹⁷ À noter que le passage dans lequel Young rejette l'idée que la procréation puisse constituer un droit fondamental est la partie la moins développée de son article. J'estime toutefois que cette idée mériterait plus d'attention. J'y reviendrai donc à la section 3.2 où j'aborderai l'objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation face aux arguments éco-antinatalistes analysés dans ce mémoire.

Enfin, la dernière objection envisagée par Young est l'idée que la procréation diffère de la surconsommation en tant qu'elle ajoute des êtres ayant une valeur intrinsèque dans le monde. Young répond à cette objection en décrivant quatre conceptions de la valeur intrinsèque, et en montrant qu'aucune de ces conceptions n'arrive à défendre l'objection de manière convaincante. D'abord, il explique que certains pensent que rien n'a de valeur intrinsèque. Évidemment, selon cette conception, l'objection n'est pas pertinente. Ensuite, il mentionne que d'un point de vue *biocentrique*, nous pourrions aisément rejeter l'objection dans la mesure où l'augmentation de la population humaine réduit la biodiversité et les populations des autres espèces. Puis il ajoute que d'un point de vue *anthropocentrique*, l'objection pourrait être défendue, mais le problème est qu'il n'est pas clair qu'un tel point de vue soit justifié. En effet, quelle(s) propriété(s) est-ce que les êtres humains ont et les êtres non humains n'ont pas, permettant ainsi d'appuyer l'objection ? Enfin, nous pourrions adopter un point de vue *sentio-centrique* et juger que les êtres humains ont une valeur intrinsèque (comme d'autres animaux) en raison de leur capacité à éprouver du plaisir et de la souffrance, mais alors, affirme Young, pour que l'objection tienne la route, il faudrait montrer que la procréation produit globalement plus de bien que de mal, ce qui nous ramène à l'objection déjà rejetée selon laquelle il s'agit d'une plus grande source de bonheur (ou d'utilité) que la surconsommation (Young, 2001, pp.188-189).

Pour ces raisons Young conclut que la procréation et la surconsommation sont moralement équivalentes ; c.-à-d. que, pour un impact environnemental comparable, le même jugement moral doit s'appliquer à l'une et l'autre de ces activités.

Similairement, Corey Maclver, dans son texte « Procreation or appropriation ? » (2015), a lui aussi défendu la thèse d'équivalence morale, à la différence qu'il compare la procréation à la consommation *tout court* plutôt qu'à la *surconsommation*. Selon lui, la procréation est un ensemble de revendications sur le monde naturel comme les autres d'un point de vue matériel et moral. Il écrit :

[...] il n'y a pas de distinction moralement pertinente entre un individu réclamant une grande quantité de biens naturels pour son usage personnel, et un individu réclamant une grande quantité de biens naturels pour l'usage de sa progéniture. Il n'y a rien d'intrinsèquement spécial ou défendable dans ce dernier cas. (Maclver, 2015, p.114)

C'est pourquoi il estime que l'empreinte écologique des êtres humains devrait inclure leur « consommation procréative » (Maclver 2015, p.110) – soit la consommation qui résulte de leurs choix procréatifs. Le point central de son argument est que personne n'a d'intérêt à être amené à l'existence et

qu'une fois qu'on existe, on n'a pas d'autres choix que de faire certaines revendications sur le monde naturel. Pour cette raison, pense-t-il, les procréateurs sont (en partie ou en totalité) responsables¹⁸ des revendications associées à l'existence de leurs enfants.

Comme nous le constaterons dans le prochain chapitre, un des problèmes qui ont été soulevés concernant cet argument est qu'il peut s'avérer difficile de déterminer quelles sont les limites de la responsabilité morale des parents pour l'impact environnemental de leurs enfants. MacIver pense que les procréateurs sont au moins responsables de toutes les revendications « *inévitables* » (MacIver, 2015, p.115) de leur progéniture – c.-à-d. toutes les revendications reliées à une vie minimalement décente –, mais suggère qu'on pourrait aussi défendre la thèse que les parents sont responsables des revendications « *prévisibles* » (MacIver, 2015, p.116) de leurs enfants – c.-à-d. les revendications qu'on peut attendre d'eux compte tenu de l'environnement et du contexte social dans lequel ils vivront. Cela étant dit, peu importe comment on évalue la responsabilité morale des procréateurs pour l'impact environnemental de leur progéniture, il est clair, d'après MacIver, qu'ils sont au moins responsables pour une grande partie de la consommation qu'elle représente et que, par conséquent, nous ne pouvons pas omettre la procréation en tant que création de nouvelles revendications sur le monde naturel dans le calcul de l'empreinte écologique des individus (MacIver, 2015, pp.115-117). Il en découle que les décisions procréatives ne sont pas réservées à la sphère privée, car, comme toute appropriation ou utilisation de biens naturels, elles peuvent affecter négativement les intérêts des autres.

En résumé, selon MacIver, étant donné que la procréation implique la création de nouvelles revendications de biens naturels et que ces biens sont disponibles en quantité limitée, cette pratique risque d'entrer en conflit avec les revendications légitimes d'autres entités moralement considérables. Ainsi, conclut-il, la procréation entrerait dans la sphère publique et pourrait être soumise – au même titre que la surconsommation – à une censure morale, voire à une intervention de l'État (MacIver, 2015, pp.117-118).

À certains égards, l'argumentation de MacIver s'éloigne de celle de Young : alors que ce dernier aborde les motifs et l'impact environnemental de la procréation et de l'« éco-gourmandise » pour dresser un parallèle entre les deux, MacIver formule des raisons spécifiques d'inclure la « consommation procréative » des individus dans leur empreinte écologique, rendant, de ce fait, leurs choix procréatifs, comme leur consommation personnelle, potentiellement sujette à des restrictions morales. Or, dans leur

¹⁸ Sauf si spécifié autrement, dans ce qui suit, toute référence à la responsabilité doit être comprise en un sens *moral*.

défense de la thèse d'équivalence morale, les deux arguments se rejoignent, en ce sens qu'ils cherchent à établir une cohérence dans nos jugements moraux ; ceux-ci s'appuyant sur le principe qu'il faut traiter de manière similaire les cas similaires.

Au fond, la thèse d'équivalence morale stipule simplement qu'aucune dissemblance possible entre la procréation et la (sur)consommation n'est moralement pertinente pour justifier un traitement différentiel entre les deux. Tout ce que cela implique est que, si nous jugeons qu'un niveau de consommation est inacceptable en raison de son impact environnemental, nous devrions maintenir le même jugement moral par rapport aux décisions procréatives lorsqu'elles impliquent le même impact. Cette thèse ne mène donc pas forcément à une position antinataliste, mais pose plutôt le dilemme suivant : ou bien la surconsommation comme la procréation est moralement acceptable, ou bien elles sont toutes deux moralement répréhensibles. Si l'on veut maintenir la position environnementaliste populaire selon laquelle avoir des enfants est moralement acceptable, mais pas surconsommer, il faut être en mesure d'expliquer ce que la procréation, pour un impact environnemental similaire, a de « spécial » pour mériter un traitement moral différent. Or, puisqu'ils défendent justement le contraire, Young et MacIver supposent que l'une des deux options du dilemme doit être exacte.

De son côté, MacIver ne prend pas position. Il conclut simplement que les décisions procréatives des individus, en tant qu'appropriation de biens naturels, entrent dans la sphère publique et que, par le fait même, elles pourraient être soumises à une censure morale sans préciser davantage. Son argumentation en soi ne constitue donc pas une défense éco-antinataliste. Young, quant à lui, estime que la deuxième option du dilemme de l'équivalence morale est plus plausible ; c.-à-d. que la procréation, comme la surconsommation, est moralement répréhensible.

Dans la prochaine section, je m'intéresserai aux raisons qu'il évoque en faveur de la deuxième option de ce dilemme pour formuler un argument antinataliste selon une analogie entre la procréation et la surconsommation. J'expliquerai également ce qui en fait un exemple type de l'approche analogique pour une défense éco-antinataliste, en dégagant par le fait même un des avantages de cette approche vis-à-vis de celle de Benatar.

2.3 Argument de Young

Young insiste sur le fait que le principal objectif de son article est de mettre en évidence une incohérence fondamentale dans les croyances et les attitudes promues par l'environnementalisme populaire – en l'occurrence, l'idée que la procréation est moralement acceptable, mais que la surconsommation est moralement problématique. *A priori*, son argumentation n'implique donc pas forcément une condamnation morale de la procréation sur la base de son impact environnemental, mais devrait simplement inciter les environnementalistes à remettre en question leurs attitudes vis-à-vis de la procréation et la surconsommation afin d'adopter un ensemble de croyances cohérent. Cela ne l'empêche pas de soutenir une des options du dilemme de l'équivalence morale en conclusion de son article.

Avant d'entrer dans les raisons évoquées par Young en faveur de cette option, il est important de clarifier les différentes avenues possibles face à ce dilemme. En effet, celui-ci ne nous contraint pas à choisir entre accepter tout niveau de consommation parce que l'on considère que la procréation est moralement acceptable et condamner toute procréation parce que l'on considère que la surconsommation est moralement inadmissible. Au contraire, le dilemme laisse place à un ensemble de croyances beaucoup plus nuancées quant à la moralité de la procréation et de la surconsommation. Young énonce plutôt le dilemme ainsi :

[L]a cohérence dicte que nous sélectionnons l'une des options peu attrayantes suivantes : (1) croire que l'éco-gourmandise à n'importe quel niveau (aussi extravagante soit-elle) est acceptable et qu'avoir n'importe quel nombre d'enfants est acceptable, ou (2) croire que la consommation au-delà d'un certain niveau est inadmissible et qu'avoir autant d'enfants qu'il faudrait pour dépasser ce niveau est inadmissible. (Young, 2001, p.183)

Puisque la seconde option englobe une multitude de niveaux de consommation potentiellement inacceptables, Young en distingue deux versions plausibles permettant de clarifier nos intuitions concernant la moralité de la procréation. La première – l'option 2a – consiste à dire que toute consommation excédant celle de l'Américain moyen est moralement inacceptable pour un individu, et donc, que la procréation, lorsqu'elle implique le même impact environnemental – c.-à-d. dans presque tous les cas –, est tout aussi inacceptable. L'autre version – l'option 2b – consiste à dire que seule la consommation excédant celle d'un couple d'Américains moyens *ayant deux enfants* est moralement inacceptable. Dans ce cas, il serait permissible pour les habitants des pays développés d'avoir un ou deux enfants, de même que, pour un couple sans enfant, avoir un niveau de consommation équivalent. Young

termine son article en appuyant l'option 2a du dilemme de l'équivalence morale, déclarant qu'il s'agit « du moindre de deux maux » (Young, 2001, p.190).

Ce dernier rejette rapidement l'option 1, notant que même les écologistes les moins radicaux désapprouveraient ce point de vue – avec raison – tout simplement parce que l'idée qu'il n'y ait aucune limite au niveau de consommation acceptable pour les individus paraît absurde et est incompatible avec presque toutes les théories morales. Pour ce qui est de l'option 2b, elle semble tout aussi critiquable, parce qu'elle suppose qu'il n'y a rien de moralement problématique dans le fait d'adopter un niveau de consommation équivalent à un peu plus de deux fois et demie celui de l'Américain moyen. En effet, celle-ci stipule que, même dans le contexte actuel de surpopulation et de dépassement des limites planétaires, les habitants des pays qui consomment le plus seraient autorisés à plus que doubler leur consommation et leur niveau de gaspillage. Ce point de vue, pense Young, va à l'encontre des croyances de pratiquement tous les environnementalistes.

L'option la plus plausible serait donc l'option 2a, selon laquelle toute consommation excédant celle de l'Américain moyen est moralement condamnable. Cela implique toutefois que pour atteindre un niveau moralement acceptable, la consommation de chaque membre d'un couple ayant deux enfants devrait être réduite d'au moins 2,6 fois. Et pour un couple ayant un seul enfant, il faudrait néanmoins réduire sa consommation de près de moitié – 1,8 fois selon les calculs de Young (Young, 2001, p.191). Puisque les sacrifices que les procréateurs devraient faire pour réduire à ce point leur niveau de consommation et de gaspillage paraissent irréalisables, Young conclut que, dans la plupart des cas, la procréation est moralement problématique.

En bref, nous pourrions reformuler son argument en faveur de la deuxième option du dilemme de l'équivalence morale de la manière suivante :

P1 : Le même jugement moral s'applique à la surconsommation et à la procréation si ces deux choix de mode de vie ont des motifs¹⁹ et un impact environnemental similaires.

¹⁹ Young énumère les motifs suivants pour la procréation et la surconsommation : « attentes culturelles, statut amélioré, estime de soi élevée, bonheur accru ou désir altruiste de partager avec les autres » (Young, 2001, p.185). À noter, toutefois, qu'il défend aussi l'idée que les motifs n'influencent pas la moralité de l'acte accompli (Young, 2001, pp.186-187). Par conséquent, nous pouvons nous questionner sur leur pertinence pour sa défense de la thèse d'équivalence morale. J'ai choisi, néanmoins, de laisser dans la formulation de l'argument les « motifs similaires » parmi les conditions d'équivalence morale entre la procréation et la surconsommation, pour éviter de disqualifier à l'avance l'idée que les motifs puissent constituer une source de distinction moralement pertinente entre les deux

P2 : La procréation est un choix de mode de vie comparable à la surconsommation en termes de motifs et d'impact environnemental.

C1 : On ne peut donc pas soutenir de manière cohérente que la surconsommation (ou l'« éco-gourmandise ») est moralement problématique, mais que la procréation est moralement acceptable. Les deux choix de mode de vie sont moralement équivalents.

P3 : S'il y a un niveau de consommation moralement inacceptable pour les individus, alors nous devrions admettre que le fait d'avoir le nombre d'enfants équivalent, en termes d'impact environnemental, est tout aussi moralement inacceptable.

P4 : Il paraît moralement problématique de consommer à un niveau excédant celui de l'Américain moyen.

P5 : Avoir même un seul enfant dans les pays développés équivaut, en termes d'impact environnemental, à un niveau de consommation excédant celui de l'Américain moyen.

C2 : Par conséquent, dans les pays développés, la procréation paraît moralement problématique.

L'argumentation éco-antinataliste de Young se développe donc en deux parties : la première défend l'idée qu'avoir des enfants équivaut moralement à « surconsommer » – où cela signifie « consommer davantage qu'un Américain moyen » – et la seconde suggère que, dans presque tous les cas, nous devrions renoncer à la procréation parce qu'elle équivaut à un niveau de consommation moralement inacceptable. À noter que la P3 découle directement de la C1, ce qui signifie que la conclusion antinataliste de Young repose essentiellement sur les prémisses 1 et 2, qui appuient la thèse de l'équivalence morale, ainsi que sur les prémisses 4 et 5, c.-à-d. l'idée qu'il soit moralement problématique de consommer davantage que l'Américain moyen et celle qu'avoir des enfants, dans les pays développés, équivaut à atteindre un tel niveau de consommation.

2.3.1 Commentaires sur les prémisses de l'argument de Young

La plupart des critiques adressées à Young concernent la P1 de son argument, soit le fondement théorique de sa thèse d'équivalence morale. Par exemple, en dépit des efforts de ce dernier pour rejeter toute

actes – j'aborderai d'ailleurs ce point dans la section sur l'objection de l'exigence excessive au chapitre 3 (section 3.2.3) –, mais je concentrerai surtout la présente discussion de l'argument de Young sur la seconde condition (c.-à-d. l'impact environnemental similaire entre les deux actes) étant donné que son rôle dans une défense éco-antinataliste analogique est moins ambigu.

différence envisageable entre la procréation et la surconsommation comme étant moralement pertinente, certains avancent que les décisions procréatives ne se comparent pas aux actes individuels de consommation comme voyager en avion, manger de la viande et conduire un véhicule à essence, en raison du rôle central que ces décisions occupent dans la vie de nombreux individus (Meijers, 2016 ; Overall, 2012). D'autres estiment que les procréateurs ne sont pas directement responsables de toutes les émissions qui résultent de leurs choix procréatifs, ce qui nous empêche de les considérer comme des actes de consommation individuels et exige plutôt de clarifier la façon dont la responsabilité pour ces émissions doit être répartie entre les générations (van Basshuysen et Brandstedt, 2018 ; Pinkert et Sticker, 2020). Or, puisqu'elles ne concernent pas uniquement la défense éco-antinataliste de Young, j'aborderai ces difficultés après avoir discuté des différents arguments pour lesquels elles s'appliquent – respectivement aux sections 3.2 et 3.1.

Je tiens toutefois à souligner ici que la P1 n'est pas la seule prémisse de l'argument de Young qui soit problématique. Entre autres, nous pouvons nous questionner sur l'exactitude des calculs permettant à ce dernier d'affirmer la P2 et la P5. Young estime, en effet, que pour chaque enfant que l'on choisit d'avoir, on augmente sa consommation de 80% par rapport à une personne sans enfant. Le problème est que pour arriver à ce résultat, il néglige plusieurs éléments importants quant à la consommation issue de la procréation. Pour commencer, Young ne calcule pas l'impact environnemental de la procréation en quantité de CO₂ ajoutée à l'atmosphère, mais plutôt en « années de consommation », remarquant que la consommation pour le reste de leur vie d'un couple sans enfant au début de la trentaine équivaut à 100 ans par rapport à 260 pour un couple du même âge avec deux enfants. Cette méthode de calcul omet toutefois le fait que la consommation d'un individu varie considérablement entre l'enfance et l'âge adulte, de sorte qu'elle ne nous permet pas d'avoir une idée claire du niveau de consommation de chacun de ces couples. Au reste, penser l'accroissement de sa consommation personnelle uniquement en termes *relatifs*, comme le fait Young, peut entraîner des conceptions erronées de son impact environnemental. Par exemple, si nous suivons la logique de Young, plutôt que d'accroître sa consommation de 80%, un couple choisissant d'avoir un enfant à un jeune âge, disons 20 ans, accroît sa consommation d'environ 67% ($60 \times 2 + 80 = 200$; $200 \div 120 \approx 167\%$)²⁰, et ce, alors que, *a priori*, le fait d'avoir un enfant

²⁰ Young suppose une espérance de vie de 80 ans pour chaque individu. Selon ses calculs, chaque membre d'un couple au début de la trentaine consommerait pendant encore 50 ans ($80 - 30 = 50$), pour un total de 100 années d'émissions pour un couple sans enfant ($50 \times 2 = 100$), par rapport à 180 années d'émissions si l'on ajoute un enfant avec la même espérance de vie dans l'équation ($50 \times 2 + 80 = 180$), soit une augmentation de 80% ($180 \div 100 = 1,8$ ou 180%). En appliquant le même raisonnement pour un couple de 20 ans, on arriverait à 60 années

représente le même impact environnemental, peu importe l'âge auquel on procréé. Pour ces raisons, nous pouvons nous demander si avoir deux enfants équivaut réellement à consommer 2,6 fois plus.

De la même manière, nous pourrions critiquer la P4 de cet argument en ajoutant que Young n'est pas particulièrement précis quant au niveau de consommation qui paraît moralement problématique. En effet, ce dernier compare la procréation à l'« éco-gourmandise », ce qu'il définit simplement comme toute « consommation excédant celle de l'Américain moyen » (Young, 2001, p.183). Or, il n'explique pas concrètement en quoi consiste ce niveau de consommation, quel est son impact, ni pourquoi il s'agit d'un niveau de consommation moralement problématique. De plus, cette définition de l'« éco-gourmandise » n'implique pas d'évaluation morale pour les différents niveaux de consommation inférieurs à celui de l'Américain moyen, ce qui fait qu'il est difficile de déterminer dans quelle mesure l'argument de Young s'applique aux habitants d'autres pays développés, en dépit de sa volonté de ne pas limiter celui-ci aux Américains.

Cela étant dit, les calculs de Young paraissent suffisants pour faire valoir l'idée que la procréation a un impact environnemental comparable à la surconsommation, puisqu'ils illustrent – de manière simpliste certes – que chaque décision d'avoir un enfant entraînera probablement toute une vie de consommation selon les normes sociétales dans lesquelles il évoluera. Young note, par ailleurs, que chaque enfant que l'on met au monde risque de procréer à son tour, ce dont il ne tient pas compte dans ses calculs, mais qui signifie, selon lui, qu'en réalité l'impact des décisions procréatives est probablement beaucoup plus important que le suggèrent ses estimations (Young, 2001, p.188).

En somme, excepté pour la P1, nous pouvons attribuer les limites de l'argument antinataliste de Young au fait qu'il occupe une place secondaire dans son article ; son objectif principal étant de défendre une équivalence morale entre la procréation et la surconsommation et non une position éco-antinataliste. Néanmoins, sa défense de la deuxième option du dilemme mérite notre attention, en ce sens qu'elle présente, sous leur forme la plus simple, toutes les caractéristiques essentielles d'une argumentation éco-antinataliste selon une approche analogique. Pour commencer, Young fournit une justification pour traiter la procréation et la consommation de manière analogue ; ensuite, il expose un niveau de consommation ou un mode de vie moralement problématique pour des raisons environnementales ; et, pour terminer, il

d'émissions pour chaque membre du couple ($80 - 20 = 60$) ; 120 au total, s'ils n'ont pas d'enfant ($60 \times 2 = 120$) et 200 s'ils en ont un ($60 \times 2 + 80 = 200$), soit une augmentation d'environ 67% ($200 \div 120 \approx 1,67$ ou 167%).

s'appuie sur les mêmes raisons et sur la thèse d'équivalence morale pour affirmer qu'un comportement procréatif paraît tout aussi moralement problématique. Quoique les justifications évoquées pour la thèse d'équivalence morale, de même que les raisons et les conditions pour lesquelles nous devrions renoncer à la procréation puissent varier, nous retrouverons chacun de ces éléments dans tout argument éco-antinataliste analogique.

2.3.2 Avantages de l'approche analogique : des implications plus directes pour les individus

La défense de Young bénéficierait sans doute à être plus détaillée, et à clarifier surtout ce qui constitue un niveau de consommation et un comportement procréatif moralement problématique. C'est une des raisons pour lesquelles nous nous intéresserons dans la prochaine section à l'argument de Burkett (2021) qui adopte une stratégie argumentative similaire à Young, en s'appuyant, pour sa part, directement sur l'étude de Wynes et Nicholas (2017). Je tiens toutefois à souligner que la défense de Young comporte déjà certains avantages par rapport à l'argument misanthropique de Benatar ; à commencer par le fait qu'en s'appuyant sur la thèse d'équivalence morale, son approche analogique permet de défendre une position antinataliste qui a des implications plus directes pour les individus.

En effet, comme nous avons pu le remarquer dans le chapitre précédent, l'un des problèmes que rencontre l'argument de Benatar – sous une forme *strictement* écologique – est qu'il est difficile de justifier un devoir de renoncer à la procréation pour les *individus* à partir des torts que les êtres humains commettent *collectivement* par leur impact environnemental. Ainsi, en affirmant qu'il n'est pas nécessaire que tous les êtres humains commettent des dommages importants pour qu'un devoir de s'abstenir de procréer s'applique à chacun d'entre eux, Benatar ne tient pas compte du fait que, même si chaque personne de plus contribue d'une manière ou d'une autre à la dégradation de l'environnement, l'impact environnemental relié à l'ajout d'une seule personne paraît minime à l'échelle mondiale de sorte que sa conclusion antinataliste, en reposant sur l'idée que les torts que font les humains collectivement impliquent un devoir individuel de ne pas procréer, paraît déraisonnable. Un argument analogique comme celui de Young permet justement d'éviter ce problème en s'appuyant plutôt sur la thèse d'équivalence morale. Certes, il peut sembler plus difficile de soutenir que les individus doivent assumer la responsabilité morale des conséquences environnementales de leurs choix procréatifs comme de leurs propres actes de consommation que d'affirmer que, collectivement, les êtres humains commettent d'importants dommages à l'environnement. Cependant, dès lors que l'on accepte avec Young cette thèse, la façon dont on évalue la moralité de la procréation dépend simplement des limites d'un niveau de consommation

moralement acceptable pour les individus. Contrairement à Benatar, ce dernier n'a ainsi nullement besoin d'attribuer aux procréateurs la responsabilité morale des dommages environnementaux de l'ensemble de l'humanité pour défendre un devoir individuel de renoncer à la procréation. C'est une des raisons pour lesquelles l'approche analogique paraît plus prometteuse que l'approche misanthropique pour défendre une position antinataliste à partir de l'impact environnemental de la procréation.

2.4 Argument de Burkett

Plus récemment, Daniel Burkett a lui aussi défendu une position éco-antinataliste selon l'approche analogique. Dans son article « A legacy of harm ? Climate change and the carbon cost of procreation » (2021), ce dernier s'appuie sur le fort impact environnemental de la procréation par rapport aux autres actions individuelles dans les pays développés et sur les arguments de MacIver (2015) pour défendre qu'il existe de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer. Il écrit :

Je soutiens que la procréation est une activité inessentielle à fortes émissions – une activité qui entraîne des émissions démesurément plus importantes que d'autres activités telles que les activités de consommation récréative [joy-guzzling] ou les vols <en avion>. Compte tenu de cela, je soutiens que si nous croyons que les individus portent la responsabilité morale de leurs émissions personnelles de carbone, alors nous avons *de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer*, des raisons qui – pour beaucoup – équivalent à *une obligation morale de s'abstenir de choisir d'avoir des enfants*. (Burkett, 2021, pp.790-791)

Son argumentation peut se résumer ainsi :

P1 : Nous avons des raisons morales de réduire les émissions de carbone pour lesquelles nous sommes moralement responsables (c.-à-d. au moins celles issues de nos activités inessentielles) en évitant certaines pratiques coûteuses en carbone.

P2 : Ces raisons sont plus fortes vis-à-vis de nos activités inessentielles qui ont un fort impact négatif sur l'environnement (en comparaison de nos autres actions individuelles).

P3 : La procréation est une activité inessentielle à fort impact négatif sur l'environnement (en comparaison de nos autres actions individuelles).

Donc, considérant que

P4 : Nous sommes moralement responsables des émissions de carbone issues de nos choix procréatifs.

C1 : « [N]ous avons de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer » (Burkett, 2021, p.790).

P5 : Si nous n'avons pas de raisons compensatoires suffisantes pour l'emporter sur les charges environnementales qui accompagnent nos choix procréatifs, ces fortes raisons morales se traduisent par une obligation morale de ne pas choisir de procréer.

P6 : Pour beaucoup de personnes, il n'y a pas de telles raisons compensatoires suffisantes.

Par conséquent,

C2 : Beaucoup de personnes ont une *obligation* morale de ne pas choisir de procréer.

Comme celui de Young, l'argument de Burkett se présente en deux parties : la première consiste à défendre qu'il existe de fortes raisons morales de renoncer à la procréation (C1) si l'on admet que nous avons, en tant qu'individus, le devoir d'éviter certaines activités afin de réduire les émissions pour lesquelles nous sommes moralement responsables (P1), en particulier celles qui ont un fort impact environnemental (P2), en s'appuyant sur les données utilisées par Wynes et Nicholas (2017) (P3) et la thèse d'équivalence morale, telle que défendue par MacIver (2015) (P4). En bref, Burkett suppose que nous sommes moralement responsables d'au moins certaines de nos émissions de carbone personnelles – en l'occurrence, celles résultant d'activités non essentielles à une vie décente – et que, compte tenu de la situation climatique actuelle, nous avons des raisons morales de réduire les émissions de carbone dont nous sommes moralement responsables. Puisque la procréation n'est pas nécessaire pour une vie décente (MacIver, 2015), et que, en outre, les émissions de carbone qu'elle génère sont largement supérieures à celles de toute autre action individuelle (Wynes et Nicholas, 2017), il estime que ces raisons de réduire nos émissions de carbone personnelles sont encore plus fortes vis-à-vis de la procréation. Nous aurions donc « de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer » (Burkett, 2021, p.790).

La seconde partie, quant à elle, ajoute qu'il existe, pour tout individu ne pouvant pas justifier ses choix procréatifs par d'autres raisons, une *obligation* – ou un devoir *toutes choses considérées* – de ne pas choisir de procréer (P5). Dans son article, Burkett envisage une variété de raisons compensatoires plausibles pour justifier les choix procréatifs des individus, mais maintient que, dans la plupart des cas, elles ne semblent pas suffisantes pour l'emporter sur la charge environnementale qui pèse sur les procréateurs (P6). Il en conclut que beaucoup de personnes – en l'occurrence, la plupart des habitants des pays développés – ont une *obligation* morale de ne pas choisir d'avoir des enfants (C2).

2.4.1 Commentaires sur les prémisses de l'argument de Burkett

Pour justifier la première prémisse de cet argument, Burkett énonce trois exemples de raisons morales de réduire nos émissions personnelles : la première est qu'elles « *causent* des dommages », la deuxième, qu'elles « *augmentent* le risque » d'en causer, et la troisième, qu'elles « reviennent à dépenser plus que notre « juste part » » des émissions de carbone (Burkett, 2021, p.791). Quoiqu'il ne défende pas spécifiquement l'une de ces raisons, il se sert de celles-ci pour montrer qu'il paraît tout à fait raisonnable de penser que nous devrions limiter nos émissions de carbone en tant qu'individus – en particulier nos émissions *inessentielles*.

En effet, selon Burkett, les individus ne sont pas moralement responsables de toutes leurs émissions personnelles, mais uniquement – ou minimalement – de celles qui ne sont pas essentielles à une vie décente. Par exemple, nous pourrions être exemptés, selon lui, de la responsabilité de nos émissions nécessaires pour avoir une alimentation, une éducation et des soins de santé adéquats, mais pas pour celles issues d'activités récréatives ni pour celles produites en quantité inutile selon les besoins – comme lorsqu'une personne utilise un véhicule qui consomme beaucoup d'essence pour se rendre au travail, alors qu'il existe des alternatives moins polluantes. Ainsi, considérant que nous sommes au moins responsables de nos émissions *inessentielles*, Burkett estime que si nous avons le devoir de réduire nos émissions personnelles, ce devoir s'applique avant tout à ces dernières. Concrètement, cela impliquerait d'éviter certaines de nos activités coûteuses en carbone, lorsque le ou les biens qu'elles procurent ne sont pas nécessaires à une vie décente.

Il ajoute que plus l'impact environnemental d'une activité inessentielle est grand, plus les raisons d'y renoncer sont fortes (P2). Bien sûr, nous pourrions critiquer l'argument de Burkett ici en notant qu'un devoir de réduire nos émissions personnelles n'impliquerait pas forcément que nous ayons des raisons plus fortes d'éviter nos activités les plus émettrices que d'éviter d'autres de nos activités. Plus spécifiquement, nous pourrions lui reprocher de ne pas cibler directement les choix procréatifs dans la mesure où les individus n'auraient pas de « raisons plus fortes » de renoncer à une activité inessentielle à fort impact environnemental s'ils pouvaient remplir leur devoir de réduire leurs émissions en évitant d'autres pratiques coûteuses en carbone. Mais il n'en demeure pas moins que les raisons qu'il évoque de réduire nos émissions personnelles *dépendent* de leur impact sur l'environnement. En effet, si nos activités coûteuses en carbone causent des dommages, une activité qui émet *plus* devrait causer *plus* de dommages. Pareillement, si nos activités émettrices augmentent le risque de causer des dommages ou

dépensent plus que notre « juste part » des émissions de carbone, alors certaines de ces activités augmenteront davantage le risque de causer des dommages, et nous éloigneront davantage de notre « juste part » des émissions de carbone. Par conséquent, même s'il était réaliste de réduire ses émissions de carbone personnelles sans cibler ses activités à fort impact, la charge morale qui accompagnera ces dernières sera forcément plus importante, étant donné que, pour réduire au même niveau ses émissions de carbone personnelles, un individu devra sacrifier plus d'activités à impact modéré ou faible, que d'activités à fort impact. C'est pourquoi, sans nécessairement avoir l'obligation d'éviter certaines de nos pratiques coûteuses en carbone, nous aurions, selon Burkett, des raisons *plus fortes* de renoncer à celles qui, à la fois, sont inessentiels et ont un fort impact environnemental.

Dans le cas de la procréation, il semble que cet impact soit si important en comparaison des autres actions individuelles, qu'il ne serait tout simplement pas possible, en évitant d'autres activités émettrices, de réduire ses émissions personnelles autant qu'en renonçant à avoir des enfants. C'est, du moins, ce que suggère l'étude de Wynes et Nicholas (2017), s'appuyant sur les données de Murtaugh et Schlax (2009). Comme nous avons pu le constater, d'après cette étude, avoir un enfant en moins réduirait en moyenne les émissions d'une personne dans les pays développés 12 fois plus que les trois autres actions à « fort impact » réunies ensemble – soit vivre sans voiture, éviter les voyages en avion et adopter une alimentation végétale. De plus, lorsqu'on tient compte des actions à impact modéré et faible, on remarque qu'« avoir un enfant en moins » représenterait à elle seule une réduction de GES environ 6 fois supérieure aux 11 autres actions (impact fort, modéré et faible) analysées par Wynes et Nicholas. Si ces calculs s'avèrent exacts, l'idée – évoqué dans la P3 – que la procréation est une activité à fort impact négatif sur l'environnement, en comparaison de nos autres actions individuelles, paraît incontestable. Mais, comme je l'ai mentionné plus tôt, la méthode de calcul des émissions de GES issues de la procréation utilisée par Murtaugh et Schlax a été critiquée. Je reviendrai sur ce point à la section 3.1. En ce qui concerne l'idée que la procréation est une activité *inessentielle* (P3), je présume que plusieurs ne s'accorderont pas avec Burkett, en insistant sur son rôle central dans la vie de nombreux individus. Je m'intéresserai à ces remarques à la section 3.2 en abordant l'objection de l'exigence excessive ainsi que la question du droit à la procréation et à la parentalité. Pour l'instant, toutefois, notons que Burkett emploie le terme « inessentielle » pour désigner toute activité qui n'est pas absolument nécessaire pour mener une vie minimalement acceptable, ou, dit plus clairement, toute activité à laquelle nous pouvons renoncer sans pour autant que cela rende notre vie automatiquement non digne d'être vécue. La procréation entre dans cette catégorie, parce que, comme le remarque Burkett, « [b]eaucoup de gens mènent une vie décente

sans avoir d'enfants » (Burkett, 2021, p.799). L'idée que la procréation soit une activité inessentielle en ce sens *très minimal* ne paraît donc pas faire l'objet de contestation.

Ainsi, Burkett soutient que la procréation est une activité inessentielle à fort impact sur l'environnement, en comparaison des autres actions individuelles coûteuses en carbone, mais pour défendre un devoir *pro tanto*, ou « de fortes raisons morales »²¹, de renoncer à la procréation, il doit encore apporter une justification à l'idée que les procréateurs sont – en totalité ou en partie – moralement responsables des émissions issues de leurs choix procréatifs (P4). Pour y arriver, il reprend les idées de MacIver soutenant la thèse d'équivalence morale. Tout comme ce dernier, Burkett estime que, puisque personne n'a d'intérêt à être amené à l'existence, les procréateurs sont (au moins en partie) responsables des revendications de leurs enfants sur le monde naturel. Il écrit : « Je prétends – comme MacIver – que nos parents sont moralement responsables de nos émissions essentielles *puisqu'ils ont choisi de créer la nécessité de ces émissions en premier lieu* » (Burkett, 2021, p.797) ; autrement dit, parce qu'ils ont choisi de nous faire naître. Évidemment, comme il le précise, cette affirmation ne s'applique que lorsqu'il s'agit d'un *choix* ; ce sont ceux et celles qui *choisissent* de procréer qui sont causalement *et* moralement responsables des émissions qui en résultent, car ils auraient pu les éviter. C'est pourquoi, dans ce cas, il estime que « [l]es émissions essentielles de l'enfant deviennent les émissions inessentielles des parents » (Burkett, 2021, p.797). Alors que nous pourrions être exemptés de la responsabilité morale de nos émissions personnelles nécessaires pour subvenir à nos besoins fondamentaux, nos parents, ayant choisi de nous amener à l'existence, et donc, de créer ces besoins, seraient moralement responsables des émissions qu'ils nécessitent. Ainsi, Burkett affirme « reprendre le flambeau » de MacIver en s'appuyant sur sa justification de la thèse d'équivalence morale entre la procréation et la consommation pour défendre « des obligations morales *spécifiques* concernant nos choix procréatifs » (Burkett, 2021, p.793) – en l'occurrence, l'obligation, pour beaucoup de personnes dans les pays développés, de ne pas choisir de procréer –, alors que ce dernier s'en tenait à la conclusion que la procréation pourrait être soumise à une censure morale, voire à une intervention de l'État, sans donner plus de précisions.

²¹ Burkett (2021) n'emploie pas l'expression « devoir *pro tanto* », mais défend plutôt que nous ayons « de fortes raisons morales » de renoncer à la procréation. Or, étant donné que son argument suppose que sans raisons compensatoires suffisantes pour l'emporter sur les charges environnementales qui accompagnent nos choix procréatifs, ces « fortes raisons morales » équivalent à une *obligation* morale de renoncer à la procréation, nous pouvons considérer sa défense « de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer » (Burkett, 2021, p.790) comme celle d'un « devoir *pro tanto* » de ne pas choisir de procréer. Par conséquent, dans le cadre de la discussion qui suit, nous pouvons traiter ces deux expressions de manière équivalente.

Néanmoins, Burkett admet qu'il pourrait exister des « raisons compensatoires » permettant de justifier un choix procréatif, malgré les charges environnementales qui l'accompagnent (P5). Son argument stipule, en effet, que même si le caractère inessentiel de la procréation et son important impact environnemental fournissent de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer, il n'y aurait pas d'obligation morale de renoncer à avoir des enfants pour ceux et celles qui auraient des raisons *plus fortes* en faveur de cette décision. Or, dans la plupart des cas, ces « raisons compensatoires » seraient, selon lui, insuffisantes pour justifier la procréation (P6). Par exemple, certains pourraient penser qu'il n'y a pas d'obligation de renoncer à avoir des enfants, dans la mesure où la procréation est nécessaire à la préservation de l'humanité. Cependant, comme l'avance Burkett, cela ne pourrait exempter – au plus – qu'un certain nombre de personnes de l'obligation de renoncer à choisir de procréer, puisqu'il est loin d'être nécessaire que toutes les personnes qui désirent avoir des enfants procréent pour perpétuer l'espèce humaine. Dans ce cas, tout le monde ne pourrait pas justifier ses choix procréatifs vis-à-vis des charges environnementales qui les accompagnent, en évoquant simplement un danger d'extinction de l'humanité. Et ceux et celles qui le pourront devront encore expliquer pourquoi *eux* plutôt que d'autres, et donc, fournir une justification supplémentaire pour être exemptés d'une obligation de ne pas choisir de procréer. Il en est de même, selon lui, pour les « raisons compensatoires » plus personnelles, comme l'idée que la parentalité offre l'opportunité d'accéder à un « bien unique » ; un type de relation centrale dans la vie de nombreux individus qu'on ne peut retrouver nulle part ailleurs – ce que, par exemple, Luara Ferracioli appelle « l'amour parental » (Ferracioli, 2018). D'après Burkett, tout le monde ne pourrait pas justifier ses décisions procréatives en évoquant de tels « biens uniques » de la parentalité, puisque ces biens ne sont pas « *automatiques* » – au sens où il n'y a aucune garantie de les obtenir pour les procréateurs – et il n'y a aucune raison de penser qu'ils l'emportent nécessairement sur les raisons environnementales et morales contre la procréation (Burkett, 2021, p.802). Celles-ci pourraient encore être plus fortes que celles-là.

En somme, Burkett admet que de telles raisons compensatoires pourraient justifier les choix procréatifs de plusieurs individus, mais que ceux-ci ne seraient pas pour autant dégagés de la responsabilité morale de leurs actes. Autrement dit, une personne pourrait être exemptée de l'obligation morale de renoncer à la procréation, mais, si elle choisit d'avoir un enfant, elle devrait néanmoins en assumer pleinement la responsabilité en compensant pour les conséquences de ce choix. Cela dit, pour beaucoup de personnes, nous pouvons douter, d'après Burkett, qu'il y ait des raisons compensatoires suffisantes pour justifier leurs choix procréatifs, en particulier dans les pays développés où l'impact environnemental de la procréation est plus grand, et donc, les raisons morales contre les décisions d'avoir des enfants, plus fortes.

Alors que la plupart des critiques adressées à l'argument de Young concernent sa première prémisse – soit le fondement théorique de sa thèse d'équivalence morale –, plusieurs prémisses de l'argument de Burkett soulèvent des problèmes importants. Je m'intéresserai, dans le prochain chapitre, à deux objections possibles à cet argument, adressées respectivement à la P4 et la P6. J'insiste toutefois pour souligner que ces critiques n'en font pas pour autant un argument moins convaincant que celui de Young pour une défense éco-antinataliste. Nous remarquerons, en effet, que ces problèmes concernent tout autant l'argument de Young, dans la mesure où il s'agit aussi d'un argument analogique. Par ailleurs, plusieurs raisons pourraient être évoquées pour affirmer, au contraire, que l'argument de Burkett paraît plus fort que la tentative de Young à défendre la seconde option du dilemme de l'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation. Par exemple : alors que Young justifie sa position en calculant qu'en ayant un enfant, chaque parent multiplie par 1,8 ses émissions de consommation (Young, 2001, p.191), n'expliquant pas pourquoi nous devrions penser, comme il le suppose, qu'il est moralement inacceptable de s'engager dans une activité qui implique un tel accroissement de sa consommation personnelle, Burkett s'appuie, quant à lui, sur des données concrètes (Murtaugh et Schlax, 2009) et formule des raisons spécifiques pour lesquelles nous devrions renoncer à choisir de procréer.

Rappelons que, selon son raisonnement, la procréation est une activité inessentielle et coûteuse en carbone, au même titre que d'autres activités – comme voler en avion ou consommer de l'essence à des fins récréatives – que nous pensons généralement avoir des raisons morales d'éviter, parce que le ou les biens qu'elles procurent sont inessentiels et qu'elles ont un fort impact négatif sur l'environnement. Pour défendre ce dernier point, Burkett s'appuie sur l'étude de Wynes et Nicholas (2017) et les données de Murtaugh et Schlax (2009) afin de montrer que les émissions qui résultent de nos choix procréatifs sont largement supérieures à celles de toute autre action individuelle coûteuse en carbone (en moyenne 9441t de CO₂ par enfant aux États-Unis, selon les données de Murtaugh et Schlax (2009), par rapport à 3,34t de CO₂ pour un vol de Sydney à Los Angeles). Ce faisant, il évite de penser la procréation comme un accroissement de la consommation individuelle en termes *relatifs* et de faire reposer, comme Young, son argument sur l'idée qu'un mode de vie équivalent à 1,8 fois celui d'un Américain moyen – peut-être 1,67 fois, comme nous l'avons vu, pour les plus jeunes procréateurs – est moralement problématique, mais plutôt sur le fait que nos choix procréatifs correspondent à beaucoup plus d'émissions de GES que d'autres activités inessentielles que nous avons des raisons morales d'éviter. Dès lors qu'on admet qu'il est moralement problématique pour un individu de s'engager dans ces « autres activités », il est évident, si

l'on accepte la thèse d'équivalence morale, que le choix d'avoir des enfants est critiquable et nécessite une forte justification face à la charge environnementale qui l'accompagne.

Malgré cela, je n'insisterai pas sur les avantages de l'argument de Burkett par rapport à celui de Young, parce que j'estime plus pertinent d'analyser et de critiquer les deux conjointement. La raison en est que, comme je tente de le démontrer, ce ne sont pas des arguments qui s'opposent, mais plutôt deux versions d'un même type d'arguments – les arguments éco-antinatalistes *analogiques* ; l'une étant simplement plus détaillées que l'autre dans sa comparaison entre l'impact environnemental de la procréation et celui de la (sur)consommation, avec quelques différences mineures. À cet égard, l'argument de Burkett peut sembler bien différent de celui de Young, mais il en reprend les éléments essentiels que j'ai mentionnés plus tôt : premièrement, il fournit une justification pour traiter la consommation et la procréation de façon analogue – la seule différence ici par rapport à la défense de Young est qu'il tire cette justification directement des arguments de MacIver (2015) ; deuxièmement, il expose des exemples de consommation que l'on juge moralement problématique pour des raisons environnementales – dans ce cas-ci, des activités inessentiels coûteuses en carbone – pour affirmer, troisièmement, qu'un comportement procréatif – ou toute décision d'avoir des enfants dans les pays développés – paraît moralement problématique pour les mêmes raisons, conformément à la thèse d'équivalence morale. C'est pourquoi je m'attarderai plus longuement aux avantages de cet argument par rapport à l'approche misanthropique de Benatar.

2.4.2 Avantages de l'approche analogique : des devoirs différents selon le niveau de vie

Comme mentionné au début de ce chapitre, je pense qu'une approche analogique comme celle que nous retrouvons dans les arguments de Young et Burkett est plus prometteuse que celle de Benatar pour formuler une défense éco-antinataliste, parce qu'elle permet d'éviter deux problèmes importants que soulève l'argument misanthropique. Nous avons déjà pu constater, avec l'argument de Young, qu'un des avantages de l'approche analogique par rapport à celle de Benatar est qu'elle a des implications plus directes pour les choix procréatifs des individus : alors qu'il est difficile de défendre un devoir individuel de ne pas procréer à partir des torts que commettent les humains *collectivement*, la défense de Young – pareillement pour celle de Burkett – s'intéresse avant tout à un comportement *individuel* de consommation, et donc, n'a pas besoin d'attribuer aux procréateurs la responsabilité morale des torts causés par la collectivité pour appuyer sa position antinataliste.

J'aborderai maintenant l'autre problème, qui concerne la charge morale qu'impose l'argument de Benatar à tous les procréateurs potentiels, indépendamment de leurs niveaux de vie et de la façon dont ils sont et seront affectés par la crise climatique. Je soutiens que l'approche analogique – et plus particulièrement l'argument de Burkett – surmonte aussi cette difficulté.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que Benatar est conscient des écarts importants entre la consommation par habitant des pays développés et celle des pays en développement, mais qu'il ne juge pas ces considérations pertinentes pour son argument. La raison en est que, bien qu'elles soient, dans la plupart des cas, nettement inférieures à celles des pays développés, les émissions individuelles des pays qui consomment le moins « ne sont pas nulles » (Benatar, 2015, p.110). Ce que Benatar laisse entendre est donc que son argument contre la procréation s'applique indistinctement à tous les êtres humains, peu importe leur niveau de vie, puisque, comme il l'écrit : « chaque nouvel enfant contribue à la dégradation de l'environnement » (Benatar, 2015, p.110). Bien que ces affirmations soient exactes, j'ai défendu qu'elles constituent un point faible de l'argument misanthropique, principalement pour deux raisons. D'abord, elles sous-entendent que *n'importe quelle* quantité de dommages environnementaux, aussi infime soit-elle, suffit pour justifier un devoir de s'abstenir d'amener de nouveaux humains à l'existence, ce qui paraît tout simplement exagéré – il y a forcément un niveau de consommation et d'impact environnemental qui soit moralement acceptable pour les êtres humains ou n'importe quelle autre espèce. Ensuite, elles négligent le fait qu'il existe d'importantes inégalités entre les personnes habitant les pays développés et celles habitant les pays en développement – entre autres concernant l'accès à la contraception et à l'éducation en matière de régulation des naissances –, de sorte qu'il serait injuste que le même devoir antinataliste s'applique à celles-ci comme à celles-là. Cela reviendrait à exiger davantage de ceux et celles qui contribuent le moins aux changements climatiques, et qui, par ailleurs, en seront probablement les plus touchés, pour faire face au problème.

Contrairement à l'argument de Benatar, ceux de Young et Burkett admettent des devoirs moraux différents selon le niveau de vie des procréateurs potentiels. Ainsi, pour défendre une équivalence morale entre la procréation et la surconsommation, Young spécifie très tôt dans son article que son argument se concentre sur les Américains – bien qu'il ne soit « pas limité à ceux-ci » (Young, 2001, p.184) –, notant qu'un Américain moyen consomme entre 50 à 300 fois plus qu'une personne habitant dans un pays en développement (Young, 2001, p.184). De la même manière, Burkett restreint son argument aux pays comme les États-Unis, le Canada et l'Australie, en raison du coût en carbone de la procréation qui y est

particulièrement élevé en comparaison aux pays à faibles émissions par habitant – selon ses calculs, environ 1297t de CO₂ aux États-Unis par rapport à 39,2t au Bangladesh²² (Burkett, 2021, p.794). Cette décision rejoint celle de Wynes et Nicholas de focaliser leur étude sur les régions à plus fortes émissions par habitant (États-Unis, Canada, Australie, UE), notant qu’elles sont responsables de près de la moitié des émissions mondiales²³ et que ses habitants devront, par conséquent, apporter des changements plus importants à leur mode de vie pour rencontrer les objectifs climatiques internationaux (Wynes et Nicholas, 2018, p.3).

A priori, la justification pour des devoirs différents en fonction du niveau de vie concernant la procréation peut sembler évidente : puisque les individus habitant les pays les plus riches sont ceux dont les décisions procréatives risquent d’avoir le plus grand impact environnemental, ce sont eux – surtout – qui devraient renoncer à prendre de telles décisions. Mais MacIver (2015) a soulevé un point qui pourrait remettre en question cette affirmation. En identifiant la procréation comme un acte de revendication d’une certaine quantité de ressources naturelles, il écrit que les « exigences précises » de cet acte « dépendront bien sûr du contexte culturel spécifique dans lequel [une personne] est née, ainsi que du niveau de richesse qu’elle atteint dans ce contexte », mais que « quoi qu’il en soit, *l’acte de créer une nouvelle personne est aussi et toujours un acte de création d’un nouvel ensemble de revendications à des biens naturels* » (MacIver, 2015, p.113. Je souligne.). Et ces revendications, comme il l’ajoute un peu plus loin, ont des conséquences quantitatives sur l’environnement qui « dépassent de loin pratiquement toutes les autres revendications de biens naturels qu’un individu donné fera au cours de sa vie » (MacIver, 2015, p.115).

Ce que ces affirmations de MacIver nous permettent de remarquer ici est que le coût environnemental de la procréation, pour un individu, peut être évalué de manière *absolue* (c.-à-d. en déterminant la contribution de la « consommation procréative » d’un individu aux changements climatiques) ou *relative* (c.-à-d. en comparant son impact environnemental en émissions de GES aux autres activités émettrices de l’individu). Son point est que, quoique le coût *absolu* de la procréation puisse varier d’une région à une autre, son coût *relatif* demeure toujours considérable ; tel qu’évoqué dans la P3 de l’argument de Burkett :

²² À noter que les données de Burkett diffèrent de celles de Murtaugh et Schlax – 9441t de CO₂ aux États-Unis par rapport à 56t au Bangladesh (Murtaugh et Schlax, 2009, p.807) ; cela est surtout dû au fait que Burkett exclut les émissions des petits-enfants et des générations suivantes, considérant que les seules émissions pour lesquelles les procréateurs sont moralement responsables sont celles de leurs enfants (voir la note 25 à la page 70).

²³ Cf. Gore, 2015

P3 : La procréation est une activité inessentielle à fort impact négatif sur l'environnement (en comparaison de nos autres actions individuelles).

Or, si l'on défend un devoir de renoncer à la procréation à partir de ce coût relatif, il peut sembler difficile d'apporter une justification à l'idée que ce devoir s'applique à certains et pas à d'autres ; ce qui constitue un problème pour les arguments de Young et Burkett. À cet égard, le texte de Young n'apporte aucune solution et ne cherche pas, de toute façon, à justifier la restriction de son argument aux personnes ayant un niveau de vie semblable à l'Américain moyen, sinon en affirmant qu'il s'applique à « toute personne susceptible de « surconsommer » » (Young, 2001, p.185). Cela dit, Burkett fournit, de son côté, plusieurs précisions concernant le coût environnemental de la procréation qui nous permet de clarifier la façon dont son argument, contrairement à celui de Benatar, s'applique différemment aux individus selon leur niveau de vie.

Le reproche que nous pourrions faire à Burkett, à partir du point conceptuel soulevé par MacIver, est que, malgré sa volonté de défendre des devoirs moraux différents selon le niveau de vie des procréateurs potentiels, il est difficile d'expliquer pourquoi les raisons *plus fortes* de ne pas choisir de procréer défendues dans son argument concernent – comme il le souligne – uniquement les personnes vivant dans des pays à fortes émissions, alors que l'idée – évoquée dans la P3 – que la procréation a un fort impact négatif sur l'environnement *en comparaison de nos autres actions individuelles* semble vraie pour tout le monde. L'explication la plus plausible ici est probablement que le coût *absolu* de la procréation est plus moralement significatif que son coût *relatif*. C'est ce que laisse entendre Burkett en insistant sur les variations du coût absolu de la procréation selon le lieu de naissance de l'enfant :

Les États-Unis sont l'un des pires contrevenants pour vivre un style de vie à fortes émissions, mais il existe de nombreux autres pays du Nord où le coût de la procréation est tout aussi astronomique. Dans le même temps, cependant, il existe de nombreux endroits où le coût de la procréation est nettement *inférieur*. Au Bangladesh, par exemple, le coût en carbone de la procréation n'est que de 39,2 tonnes de CO₂. Compte tenu de cette différence extrême dans le coût de la procréation, l'argument suivant est donc limité à ceux des pays à fortes émissions – des endroits comme les États-Unis, l'Australie et le Canada. Je soutiens qu'étant donné le coût excessivement élevé de la procréation dans ces localités, les citoyens de ces pays *ont de fortes raisons morales de s'abstenir de choisir de procréer*, raisons qui – pour beaucoup d'entre eux – équivaldront à une *obligation morale de s'abstenir de choisir d'avoir des enfants*. (Burkett, 2021, p.794)

Pourtant, selon Burkett, il est également vrai que « *relativement à tout autre choix qu'un individu peut faire*, choisir d'avoir des enfants est l'une des pires choses qu'un individu puisse faire du point de vue climatique » (Burkett, 2021, p.807), et ce, indépendamment du lieu de naissance de l'enfant. En outre,

pour éviter l'objection à son argument selon laquelle nous devrions nous concentrer sur les émissions des plus gros pollueurs (États et industries) plutôt que sur celles – minimes, en comparaison – des individus, Burkett présuppose que les individus sont moralement responsables d'au moins une partie de leurs émissions et ont des raisons de les réduire, *quel que soit leur impact au sens absolu*. Cela est problématique, car si l'argument de Burkett ne s'appuie pas uniquement sur l'impact absolu de la procréation, mais aussi sur son impact relatif, les raisons morales qu'il défend contre la procréation devraient s'appliquer à tout le monde, et pas seulement aux habitants des pays à fortes émissions. Autrement dit, en considérant que la procréation demeure, d'après Burkett, l'une des activités individuelles les plus coûteuses – peut-être même *l'activité la plus coûteuse* – en carbone d'un point de vue relatif, si les personnes habitant dans les pays les plus riches ont de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer pour réduire leurs émissions personnelles, nous devrions admettre que les personnes habitant dans les pays à faibles émissions ont également un devoir *pro tanto* de réduire leurs émissions pour lesquelles elles sont moralement responsables. Mais, les personnes habitant dans les pays à faibles émissions ont-elles réellement des raisons de réduire leurs émissions personnelles, et corollairement à cela, des raisons de ne pas choisir de procréer ?

En fait, je pense que les explications pour des devoirs différents selon le niveau de vie des procréateurs potentiels dépendent en partie des raisons sur lesquelles s'appuie la P1 de l'argument de Burkett.

P1 : Nous avons des raisons morales de réduire les émissions de carbone pour lesquelles nous sommes moralement responsables (c.-à-d. au moins celles issues de nos activités inessentielles) en évitant certaines pratiques coûteuses en carbone.

Si cette prémisse est justifiée par des *raisons de justice*, alors ce ne sont que les personnes qui ont le niveau de consommation le plus élevé qui doivent réduire leurs émissions personnelles. En effet, si les droits d'émissions sont répartis équitablement entre les individus, le fait qu'une activité individuelle implique d'excéder son droit d'émissions constitue une raison de ne pas s'engager dans cette activité. Qui plus est, plus une activité implique une répartition inégale de notre droit d'émission, plus nos raisons morales de ne pas nous engager dans une telle activité sont fortes. Dans ce cas, nous pourrions défendre, avec Burkett, un argument pour un devoir *pro tanto* de ne pas choisir de procréer basé sur des raisons morales de limiter nos émissions personnelles ne s'appliquant qu'aux pays à fortes émissions, puisque que les émissions résultant de la procréation dans ces pays (ex. : États-Unis, Canada, Australie) contribuent de manière plus

significative à une répartition inégale de notre droit collectif d'émissions que celles de la procréation dans les pays en développement.

Si toutefois la P1 est justifiée par un *principe de non-nuisance*, ou par le fait que les émissions individuelles causent ou risquent de causer du tort, alors ce sont tous les individus qui sont moralement responsables d'au moins certaines émissions de carbone qui doivent réduire leurs émissions. En effet, mêmes les personnes dont le mode de vie implique le moins d'émissions de GES sont moralement responsables d'au moins certaines de leurs émissions (c.-à-d. leurs émissions inessentiels). Ainsi, considérant que la procréation est toujours l'activité individuelle à plus fortes émissions, peu importe le lieu de naissance, et qu'elle constitue une activité inessentielle, nous devrions admettre que l'argument de Burkett selon lequel nous avons de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer s'applique à tous les individus, et non – comme il le revendique – aux personnes habitant les pays à fortes émissions uniquement.

Les deux premières raisons mentionnées par Burkett de réduire nos émissions personnelles pourraient donc s'étendre à tous les êtres humains, dans la mesure où si les émissions de carbone causent des dommages, ou augmentent le risque d'en causer, c'est le cas pour les émissions des personnes habitant les pays développés et les pays en développement indistinctement. Cela suggère un devoir *pro tanto* de ne pas choisir de procréer même pour les habitants des pays à faibles émissions. Il n'est pas vrai, cela dit, que tous les êtres humains, par leurs émissions de consommation, causent ou augmentent le risque de causer des dommages *de la même ampleur*. Donc, si le fait que nos émissions personnelles causent des dommages, ou augmentent le risque d'en causer, fournit des raisons de penser que nous devrions les réduire, ces raisons paraissent plus fortes vis-à-vis des individus dont le mode de vie génère le plus de CO₂. En ce sens, nous pouvons comprendre que l'argument de Burkett concerne davantage les personnes qui émettent le plus de CO₂.

En bref, nous pourrions distinguer deux sens au coût relatif de nos choix procréatifs : le premier désignant l'impact environnemental de ces choix relativement à nos autres actions individuelles coûteuses en carbone ; et le second, désignant le coût de nos choix procréatifs relativement à ceux des autres individus. Nous pourrions défendre des devoirs différents en fonction du niveau de vie pour la procréation, en considérant le coût relatif au second sens comme étant ce qui importe moralement lorsque nous considérons nos obligations morales vis-à-vis des changements climatiques.

Étant donné que nous ne sommes probablement pas obligés de réduire nos émissions essentielles, mais uniquement nos émissions non essentielles, et qu'il existe un écart considérable entre la quantité de GES issue d'activités inessentiels qu'émettent les personnes habitant les pays les plus riches et celle qu'émettent les personnes les plus pauvres, nous aurions des raisons de penser que certains individus, en l'occurrence ceux qui font le moins d'émissions non essentielles, n'ont pas de raisons morales de réduire leurs émissions personnelles, contrairement à ceux qui habitent les pays à fortes émissions.

De cette manière, en plus d'avoir des implications plus directes pour les choix procréatifs des individus, l'argument de Burkett – et plus largement l'approche analogique – peut justifier des devoirs moraux différents selon le niveau de vie des procréateurs potentiels et défendre que les individus les plus riches, ou habitants les pays développés, ont de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer que n'ont pas – ou pas nécessairement – ceux des pays à faibles émissions par habitant. Il évite donc les principaux problèmes que soulève l'approche misanthropique de Benatar pour une défense éco-antinataliste. Bien entendu, cela ne le rend pas pour autant invulnérable à la critique. Ainsi, dans le prochain chapitre, j'aborderai quelques objections que l'on pourrait lui adresser.

CHAPITRE 3

PROBLÈMES ET OBJECTIONS

Malgré leurs avantages par rapport à une approche misanthropique pour une défense éco-antinataliste, les arguments de l'approche analogique ont été sévèrement critiqués, surtout en ce qui concerne la méthodologie qu'ils emploient afin d'illustrer l'ampleur de l'impact environnemental pour lequel les procréateurs sont responsables. Dans ce troisième et dernier chapitre, je m'intéresserai à deux des principales objections que soulèvent les arguments de Young et de Burkett, qui pourraient remettre en question leur conclusion antinataliste ainsi que la thèse d'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation sur laquelle elle repose.

J'aborderai, en premier lieu, le problème du « double comptage », qui stipule que la thèse d'équivalence morale nous amène à compter au moins deux fois les émissions pour lesquelles les individus sont moralement responsables, créant ainsi une perception erronée de la quantité de GES *réellement* ajoutée à l'atmosphère par la procréation (section 3.1).

Je m'intéresserai, ensuite, à l'objection de l'« exigence excessive », selon laquelle une obligation de ne pas choisir de procréer reviendrait à exiger *trop* des individus pour qui la procréation joue un rôle central dans leur existence (section 3.2). Je soutiens que l'approche analogique peut surmonter, au moins, la première des deux objections susmentionnées.

3.1 Problème du double comptage des émissions

L'un des problèmes les plus fréquemment soulevés par rapport aux arguments de l'approche analogique – ou plus exactement la thèse d'équivalence morale – concerne la méthode adéquate pour calculer les émissions issues d'un choix procréatif pour lesquelles les individus sont moralement responsables. Nous avons vu que Young fait un calcul *relatif* en « années d'émissions », notant qu'avoir un enfant pour un couple d'Américains moyens dans la trentaine revient à augmenter sa consommation d'environ 80% par rapport à un couple sans enfant ayant le même âge et le même niveau de vie. Ce calcul, comme nous avons pu le constater, comporte de nombreux inconvénients : il néglige les variations de consommation entre l'enfance et l'âge adulte ; il exprime l'accroissement de la consommation personnelle par la procréation *uniquement* en termes relatifs, ce qui mène à des résultats différents selon l'âge des

procréateurs ; et il ne permet pas de comparer les émissions ajoutées par les procréateurs selon leur niveau de vie et leur milieu socio-économique. Cela fait en sorte que le calcul de Young risque d'entraîner des conceptions erronées de l'impact environnemental de la procréation et nous empêche d'avoir une idée claire de ce qui constitue, selon lui, un niveau de consommation moralement problématique. Ces inconvénients ne paraissent toutefois pas poser de problème si l'on considère que ce calcul remplit avant tout un objectif *théorique*. En effet, même si nous pouvons douter de l'exactitude du calcul de Young, celui-ci permet malgré tout de montrer que les décisions procréatives risquent d'entraîner à long terme des impacts environnementaux similaires aux émissions de consommations de vies entières. En ce sens, il paraît suffisant pour justifier le parallèle que dresse Young entre la procréation et la surconsommation.

Les calculs que nous retrouvons dans les analyses de Wynes et Nicholas (2017) ou Murtaugh et Schlax (2009), sur lesquels Burkett appuie son argumentation, ont, en revanche, une visée beaucoup plus *pratique* ; ils cherchent à évaluer concrètement la quantité d'émissions de GES à laquelle équivaut chaque choix procréatif d'un point de vue individuel. Wynes et Nicholas (2017) évaluent à 58,6t de CO_{2e} la réduction annuelle de GES pour une personne choisissant d'« avoir un enfant en moins » dans les pays développés. Rappelons que, si cette évaluation est juste, l'impact climatique de cette action serait 12 fois plus important pour un habitant des pays développés que de vivre sans voiture, éviter les voyages en avion et adopter une alimentation végétale – réunis ensemble. Cependant, nous pouvons douter de l'exactitude des calculs de Wynes et Nicholas pour plusieurs raisons. D'abord, ceux-ci sont basés sur les résultats d'une autre étude réalisée en 2008 – Murtaugh et Schlax (2009) – selon laquelle, pour chaque enfant qu'elle choisit d'avoir, une personne habitant aux États-Unis ajoute environ 9441t de CO₂ à l'atmosphère. Cette étude remonte déjà à une quinzaine d'années et s'appuie elle-même sur des données de 2005 pour les émissions annuelles de GES par personne (Energy Information Administration, 2008), les taux de fécondité (United Nations Population Division, 2007) et l'espérance de vie (World Health Organization, 2007). Or, il y a eu quelques changements à ces niveaux dans les deux dernières décennies. Si les émissions par habitant dans le monde sont à peu près identiques à 2005 – soit l'équivalent de 4,3t de CO₂ par an en 2020 –, elles ont considérablement diminué dans plusieurs pays, dont les États-Unis, où elles sont passées de 20,18t de CO₂/année en 2005 à 13t de CO₂/année en 2020 (World Bank, 2023a). Toujours aux États-Unis, alors qu'on peut noter une légère hausse de l'espérance de vie à la naissance – de 80,2 ans pour une femme en 2005 à 80,7 ans en 2019 (World Health Organization, 2020) –, le taux de fertilité, qui était de 2,05 enfants par femme en 2005, est en dessous de 2 depuis 2010 et continue de diminuer. En date de 2021 – soit les plus récentes données disponibles –, il était à 1,7 (World Bank, 2022). Difficile de prévoir

comment les taux de fertilité, les espérances de vie et les émissions par habitant évolueront dans les années à venir, mais considérant que les calculs de Murtaugh et Schlax (2009) supposent que ces données demeurent constantes à celles de 2005, nous pouvons déjà douter que leurs résultats soient exacts – c.-à-d. que, par exemple, une Américaine ajouterait réellement l'équivalent de 9441t de CO₂ à l'atmosphère pour chaque enfant qu'elle choisit d'avoir actuellement.

Ensuite, nous pouvons aussi contester les calculs de Wynes et Nicholas pour déterminer les émissions annuelles des procréateurs dans les pays développés, parce qu'il existe, d'après les résultats de Murtaugh et Schlax, d'importantes variations entre les pays pour les émissions moyennes ajoutées par enfant. Ces derniers écrivent à ce propos : « Dans le scénario d'émissions constantes, les émissions moyennes ajoutées par le fait d'avoir un seul enfant vont de 56 t (Bangladesh) à 9 441 t (États-Unis) » (Murtaugh et Schlax, 2009, p.18). Mais, même au sein des pays développés, nous pouvons constater des écarts importants, de sorte que la moyenne d'émissions évitées en « ayant un enfant en moins » pour les pays développés ne paraît pas du tout représentative de l'ensemble de ces pays. En effet, pour calculer la réduction annuelle d'émissions de CO_{2e} pour l'action « avoir un enfant en moins », Wynes et Nicholas se basent sur la moyenne d'émissions (en tonnes de CO_{2e}) ajoutées par enfant dans le pays concerné selon les données de Murtaugh et Schlax, qu'ils divisent par l'espérance de vie d'un habitant de ce pays. Par exemple, selon ce calcul, la réduction annuelle d'émissions de CO_{2e} d'une personne choisissant d'avoir un enfant en moins en Russie correspond à 2498 tonnes divisées par 72,9 années d'espérance de vie, pour une réduction d'environ 34,3t de CO_{2e}/année.

Cependant, Wynes et Nicholas ne cherchent pas à évaluer la réduction annuelle d'émissions pour une personne d'un pays en particulier, mais à établir une *moyenne* pour les habitants de l'ensemble des pays développés. Pour ce faire, ils utilisent les données de trois pays : les États-Unis, la Russie et le Japon. Le problème est que, d'après les données de Murtaugh et Schlax (2009), l'impact environnemental de la procréation est si différent entre ces pays, que la moyenne obtenue ne paraît représentative d'aucun d'entre eux. Si « avoir un enfant en moins » correspond à une réduction de 34,3t de CO_{2e}/année pour un individu en Russie, la même action est plutôt estimée à 23,7t de CO_{2e}/année au Japon (2026t/85,6 années) et 117,7t de CO_{2e}/année aux États-Unis (9441t/80,2 années). En moyenne, cela fait environ 58,6t de CO_{2e}/année pour les pays développés. Difficile de ne pas remarquer cependant que, selon ces calculs, la réduction annuelle d'émissions pour une personne aux États-Unis choisissant d'avoir un enfant en moins est plus de deux fois celle retenue dans l'étude de Wynes et Nicholas – soit la moyenne pour les pays

développés. Pour cette raison, les calculs de Wynes et Nicholas ne semblent pas remplir leur objectif convenablement, qui consiste à illustrer comment les actions individuelles coûteuses en carbone se comparent afin de dégager les moyens les plus efficaces de réduire nos émissions de GES. Même en présumant que les données de Murtaugh et Schlax sont à peu près exactes, il ne paraît pas juste d'affirmer pour la plupart des habitants des pays développés qu'avoir un enfant en moins réduit les émissions de GES pour lesquelles ils sont responsables de 58,6t de CO_{2e} ; pour certains, ce serait moins de la moitié, et pour d'autres, plus du double.

Cela étant dit, c'est toutefois la méthodologie utilisée par ces études pour évaluer la quantité d'émissions de CO₂ issue d'un choix procréatif qui, jusqu'à maintenant, fut le plus critiquée. Voici pourquoi : Murtaugh et Schlax calculent qu'un Américain moyen émettra l'équivalent de 1644t de CO₂ au cours de sa vie (toujours selon les données de 2005). Néanmoins, ils estiment que pour chaque décision procréative, un individu aux États-Unis ajoutera environ 9441t de CO₂ à l'atmosphère si les émissions par habitant et le taux de fertilité demeurent stables. Cela peut sembler incohérent. Comment, en effet, la décision d'avoir un enfant peut-elle entraîner le rejet dans l'atmosphère de près de six fois plus de CO₂ que ce que cet enfant émettra tout au long de sa vie ?

La réponse est simple : selon les auteurs de cette étude, l'impact que risque d'entraîner la décision d'avoir un enfant sur l'environnement ne correspond pas à la quantité de CO₂ qu'une nouvelle personne rejettera dans l'atmosphère, mais plutôt à l'ensemble des émissions qui découlent de cette décision – considérant les probabilités que chaque nouvelle personne ait des enfants à son tour – dans la mesure où elles peuvent être attribuées à un procréateur. Ces émissions constituent ce que Murtaugh et Schlax appellent « l'héritage carbone » d'un individu, qui se calcule selon la prémisse – pour reprendre les termes des auteurs – « qu'une personne est responsable des émissions de carbone de ses descendants, pondérées par leur lien de parenté avec elle » (Murtaugh et Schlax, 2009, p.14). Concrètement, cela suppose qu'en plus d'être responsable de ses propres émissions, un individu serait responsable de 50% des émissions de ses enfants, 25% de celles de ses petits-enfants, 12,5% de celles de ses arrière-petits-enfants, et ainsi de suite. C'est en se basant sur cette pondération des émissions qui résultent d'un choix procréatif que Murtaugh et Schlax estiment que la décision d'avoir un enfant pour un Américain ajoutera environ 9441t de CO₂ à l'atmosphère.

Certains, toutefois, sont en désaccord avec cette méthode de calcul. C'est le cas de Pinkert et Sticker (2020) qui rejettent l'idée – attribuée à Young (2001) – selon laquelle la procréation et la surconsommation sont moralement équivalentes ainsi que, par extension, le dilemme qui en découle. Selon eux, cette idée repose sur ce qu'ils appellent la « thèse de l'empreinte » qu'ils définissent comme suit :

Thèse de l'empreinte : L'empreinte carbone d'une personne comprend une partie ou la totalité des émissions de consommation de ses enfants et descendants ultérieurs. (Pinkert et Sticker, 2020, p.6)

C'est la même idée que nous retrouvons derrière le calcul de Murtaugh et Schlax si nous admettons que l'empreinte carbone d'une personne correspond à la totalité des émissions dont elle est responsable – incluant son *héritage carbone*. L'ennui avec cette thèse, pensent Pinkert et Sticker, est qu'elle conduit à un double comptage des émissions issues de la procréation ; une première fois dans l'empreinte des procréateurs et une deuxième fois dans celle de leurs enfants (Pinkert et Sticker, 2020, pp.6-7).

Pour mieux comprendre la nature de ce problème, revenons aux deux couples imaginés par Young : les Greens et les Grays. D'après Young, en supposant que chaque membre de ces couples d'Américains moyens vivra encore 50 ans et que chaque enfant des Grays vivra environ 80 ans, les Grays feraient plus que doubler leur impact environnemental en choisissant d'avoir deux enfants. Plus exactement, ils seraient responsables de 260 ans de consommations selon les normes américaines, contre 100 ans pour les Greens. Individuellement, cela fait 50 ans pour les Greens et 130 ans pour les Grays. Mais qu'en est-il des enfants ? Par souci de cohérence entre les générations, ceux-ci devraient, comme leurs parents, être responsables de l'impact environnemental de leur propre consommation et de celle de leurs enfants (s'ils choisissent d'en avoir). En supposant qu'ils n'en auront pas – pour simplifier le calcul –, cela fait 80 ans pour chaque enfant des Grays. Ensemble, les membres de la famille Gray seraient alors responsables de 420 ans de consommations selon les normes américaines ($130 \times 2 + 80 \times 2$), alors que leur impact correspondrait en réalité à 260 ans ($50 \times 2 + 80 \times 2$).

Illustré de cette façon, il paraît évident que le calcul de Young est erroné, parce qu'il engendre un déséquilibre entre l'*impact* environnemental et la *responsabilité* des membres d'une famille en années de consommation. Pourtant, les calculs de Murtaugh et Schlax suivent la même logique et devraient, par conséquent, aussi entraîner un tel déséquilibre. En effet, si l'on attribue à chaque parent la responsabilité des émissions résultant de sa propre consommation en plus de la moitié de celles de la consommation de ses enfants, chaque émission sera comptée au moins deux fois, car les enfants devraient également être

responsables de ce qu'ils émettent. En d'autres mots, si chacun de mes parents est responsable de 50% de mes émissions et que je suis également responsable de 100% de mes émissions, nous serions, à nous trois, responsables de 200% de mes émissions, ce qui non seulement paraît absurde, mais représente un défi important pour les arguments éco-antinatalistes analogiques.

Effectivement, en s'appuyant sur un calcul comme celui de Murtaugh et Schlax, on risquerait d'exagérer la quantité d'émissions de GES pour lesquelles un procréateur est responsable, ce qui aurait pour effet de remettre en question le parallèle que fait – notamment – Young entre la procréation et la surconsommation, ainsi que, évidemment, sa thèse d'équivalence morale entre les deux. À cet égard, Pinkert et Sticker insistent sur le concept d'« empreinte carbone » qui est censé mesurer la quantité de CO₂ émise par une personne par rapport à la capacité d'absorption de l'atmosphère pour ainsi guider les individus vers l'adoption d'un mode de vie compatible avec la consommation de la population mondiale. Or, si l'on juge que la surconsommation est moralement problématique, parce qu'elle implique un mode de vie insoutenable dans le contexte climatique actuel, le même jugement ne s'appliquerait pas nécessairement à la procréation. Cela, parce que le double comptage, en créant une perception erronée de la quantité de GES réellement ajoutée à l'atmosphère par les décisions procréatives, risquerait de nous mener à la conclusion que le mode de vie d'une société est insoutenable même si, en réalité, elle n'émet pas plus de GES que l'atmosphère peut en absorber (Pinkert et Sticker, 2020, pp.7-10). Pour cette raison, Pinkert et Sticker pensent que l'affirmation selon laquelle la procréation et la surconsommation sont moralement équivalentes est erronée (Pinkert et Sticker, 2020, p.3). Autrement dit, le « problème du double comptage » remettrait en doute la prémisse 1 de l'argument de Young :

P1 : Le même jugement moral s'applique à la surconsommation et à la procréation si ces deux choix de mode de vie ont des motifs et un impact environnemental similaires.

Le fait est que Pinkert et Sticker ne rejette pas l'idée que la procréation ait un *impact* environnemental aussi – ou même plus – élevé que la surconsommation, mais plutôt celle que l'*empreinte* carbone des procréateurs inclut la totalité de cet impact, comme le suppose les calculs de Young ou ceux de Murtaugh et Schlax. Si ce n'est pas le cas, alors même en admettant que les décisions procréatives aient un impact similaire à un mode de vie de surconsommation, nous pourrions en toute cohérence maintenir un jugement moral différent entre les deux, considérant que la procréation n'entraînerait pas nécessairement la même empreinte environnementale – ou responsabilité morale – pour les individus que la surconsommation.

Similairement, du côté de Burkett, pour que son argument analogique tienne la route, il faut qu'il soit vrai que non seulement la *procréation* ait un fort impact négatif sur l'environnement, mais que les *émissions issues de la procréation pour lesquelles nous sommes moralement responsables* aient un fort impact négatif sur l'environnement. Si, au contraire, ces émissions représentent peu en comparaison à celles issues de nos autres activités émettrices, il ne sera pas vrai que, comme le conclut Burkett, nous ayons « de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer » (Burkett, 2021, p.790). Le « problème du double comptage » remettrait donc en question la prémisse 4 de son argument :

P4 : Nous sommes moralement responsables des émissions de carbone issues de nos choix procréatifs.

Si, en effet, les procréateurs ne sont pas moralement responsables des émissions de carbone issues de leurs choix procréatifs, ou s'ils ne sont responsables que d'une partie de ces émissions, il est possible que la procréation ne soit pas, comme le prétend Burkett, « l'une des pires choses que nous puissions faire, en tant qu'individus, face au changement climatique » (Burkett, 2021, p.794), ou du moins pas de façon aussi évidente que le présente l'étude de Wynes et Nicholas. Par exemple, en incluant uniquement, dans l'empreinte des procréateurs, les émissions « de subsistance » de leurs enfants, Pinkert et Sticker estiment qu'avoir un enfant en moins, plutôt que de réduire leurs émissions personnelles de 58,6t de CO_{2e} par année, représenterait une réduction de 56t²⁴ à 176t de CO₂ par parent *au total* (en supposant que cet enfant aurait vécu jusqu'à 80 ans). D'après leurs calculs, « avoir un enfant en moins » serait alors comparable à réduire de moitié la consommation d'essence de sa voiture (148t), ce qui paraît nettement insuffisant pour se classer au sommet des actions individuelles les plus efficaces pour réduire ses émissions personnelles (Pinkert et Sticker, 2020, p.13).

Face à cette critique, il est important de préciser les motifs pour lesquels Wynes et Nicholas se sont appuyés sur les calculs de Murtaugh et Schlabach afin de réaliser leur étude visant à déterminer les actions les plus efficaces pour réduire les émissions individuelles dans les pays développés. En fait, pour chaque action analysée, Wynes et Nicholas ont adopté une méthodologie qui présuppose le maximum d'effet possible en réduction d'émissions afin de mettre en évidence la différence que chaque individu peut faire

²⁴ Pinkert et Sticker (2020) écrivent « 54t » plutôt que « 56t », mais il s'agit d'une erreur de calcul ; ils estiment qu'un individu « choisissant toujours les options à plus faibles émissions produira 1,4t d'émissions annuellement » (Pinkert et Sticker, 2020, p.13), puis obtiennent « 108t » plutôt que « 112t » pour une durée de vie de 80 ans ($1,4 \times 80 = 112$). Par parent, cela devrait correspondre à « 56t » ($112 \div 2$).

(Wynes et Nicholas, 2017, p.2). Pour l'action « avoir un enfant de moins », il paraît tout à fait raisonnable d'admettre que c'est la méthode de Murtaugh et Schlax (2009) qui présuppose un maximum d'effet, en attribuant à chaque procréateur – comme nous avons pu le remarquer – les émissions de ses descendants selon le principe « qu'une personne est responsable des émissions de carbone de ses descendants, pondérées par leur lien de parenté avec elle » (Murtaugh et Schlax, 2009, p.14). Or, dans leur réponse à un commentaire sur leur étude, Wynes et Nicholas dévoilent une autre raison pour laquelle ils ont utilisé ces données :

Notre étude des études s'est appuyée sur la littérature publiée. Nous avons pu nous appuyer sur neuf études différentes pour examiner l'impact de posséder une voiture hybride [...], mais nous n'avons identifié qu'une seule étude quantifiant l'impact climatique d'avoir des enfants (Murtaugh et Schlax, 2009). Plus d'estimations utilisant différentes approches permettraient de mieux comprendre comment les hypothèses et les techniques affectent l'estimation de l'héritage carbone d'avoir un enfant. Cependant, quelle que soit la méthodologie utilisée, nous sommes convaincus (comme peuvent l'être également les auteurs du commentaire, étant donné qu'ils « ne contestent pas l'impact potentiellement élevé sur les émissions de GES d'une décision d'avoir un enfant ») que le fait d'avoir un enfant de moins est l'action la plus importante que la plupart des individus puissent entreprendre pour faire une réduction quantifiable de leurs émissions personnelles de carbone. (Wynes et Nicholas, 2018, p.2)

Le commentaire en question est celui de van Basshuysen et Brandstedt (2018) dont le but – similairement à l'article de Pinkert et Sticker – est de montrer que la méthodologie utilisée par Wynes et Nicholas pour avancer que la décision d'avoir un enfant en moins est – et de loin – la décision la plus significative qu'une personne puisse prendre pour réduire ses émissions de GES surestime la responsabilité attribuée aux procréateurs pour les conséquences climatiques de cette décision. Les auteurs de ce commentaire précisent toutefois que cela n'implique pas forcément que l'*impact* de la procréation soit moins important que Wynes et Nicholas le présente (van Basshuysen et Brandstedt, 2018, p.1). Ils s'accordent ainsi avec ces derniers pour affirmer que ce n'est pas l'ampleur de l'impact environnemental des décisions procréatives qui doit faire l'objet de débat – il est évident que le fait d'ajouter un autre être humain qui adoptera probablement les mêmes habitudes de consommation que soi aura des conséquences considérables sur l'environnement. Ce que van Basshuysen et Brandstedt critiquent plutôt est la façon dont Wynes et Nicholas confondent cet *impact* – ou l'héritage carbone des individus – avec la *responsabilité* des procréateurs pour leurs décisions, qui devraient, selon eux, être traités distinctement. Ils écrivent : « Bien que nous ne contestions pas l'impact potentiellement élevé sur les émissions de GES d'une décision d'avoir un enfant, nous soulèverons une préoccupation méthodologique quant à l'attribution de la responsabilité pour ses conséquences comme le font les auteurs » (van Basshuysen et

Brandstedt, 2018, p.1). Cette « préoccupation méthodologique » est en fait ce que l'on appelle le « problème du double comptage ». À cet égard, van Basshuysen écrit :

Contrairement par exemple au choix de conduire une voiture, avoir des enfants ne libère pas directement de dioxyde de carbone. Mais les enfants grandissent et, comme vous et moi, émettent à travers leurs comportements de consommation – leur mobilité, leur logement, leurs habitudes alimentaires, etc. Leurs parents ont contribué causalement à ces émissions en créant les personnes qui les produisent. Qui est responsable de ces émissions ? Les enfants, leurs parents, les deux ? (van Basshuysen, 2018, paragr. 5)

Tel que nous avons pu le constater, si nous considérons que ce sont les deux – comme ce semble être le cas selon Murtaugh et Schlax –, on compte en double les émissions issues de la procréation pour lesquelles les individus sont moralement responsables. Puisqu'en faisant de la sorte, on risque d'exagérer la quantité de CO₂ qu'une personne devra éviter d'émettre pour égaliser l'impact climatique d'avoir un enfant de moins, ceci pose un problème important pour l'étude de Wynes et Nicholas qui vise justement à comparer les actions individuelles les plus efficaces pour réduire nos GES.

Toutefois, ce que van Basshuysen et Brandstedt tentent de démontrer est que ce n'est pas parce que la création d'une personne entraîne des émissions supplémentaires que les parents sont moralement responsables de toutes les émissions qui en découlent. Ces derniers proposent alors une raison de distinguer moralement la procréation de la consommation : les individus, selon eux, peuvent être entièrement responsables de leur consommation qui cause directement des émissions, mais pas de la consommation qui résulte de leurs choix procréatifs. En fait, van Basshuysen et Brandstedt pensent que nous sommes responsables des actions qui sont sous *notre* contrôle, c.-à-d. les actions que nous accomplissons *directement* en tant qu'agents individuels. Or, comme ils le précisent : « Il n'est pas clair que la décision d'avoir un enfant entre dans cette catégorie d'actions » (van Basshuysen et Brandstedt, 2018, p.1), parce que chaque personne a la possibilité d'exercer son libre arbitre, et donc, chaque génération que risque d'entraîner un choix procréatif joue un rôle dans les émissions qui en découlent. Ce faisant, ces auteurs remettent en question la P1 de l'argument de Young en défendant qu'il existe bel et bien une différence pertinente entre la consommation et la procréation ; soit que, contrairement aux émissions issues d'un acte de consommation personnelle, on ne cause pas directement celles issues d'un choix procréatif. Autrement dit, alors qu'il existe un lien direct entre nos actes de consommation personnelle et les émissions qui en résultent, celles issues de nos choix procréatifs impliquent l'intervention d'un autre agent, soit l'enfant que l'on choisit d'avoir. D'après van Basshuysen et

Brandstedt, cela suggère que les procréateurs ne sont pas moralement responsables des émissions de leur progéniture de la même façon qu'ils le sont vis-à-vis des conséquences climatiques de leurs propres émissions. Cela dit, il n'est pas clair que les procréateurs soient pour autant dégagés de toute responsabilité morale en ce qui concerne les émissions personnelles de leurs enfants et (possibles) descendants ultérieurs. Le fait qu'aucune de ces émissions ne se produirait s'ils avaient plutôt choisi de ne pas avoir d'enfant suggère, au contraire, qu'au moins une partie de la responsabilité morale pour celles-ci devrait leur être attribuée.

En bref, malgré le fait que les données utilisées par Wynes et Nicholas pour illustrer l'impact environnemental des décisions procréatives dans les pays développés datent de près de vingt ans et que la moyenne qu'ils effectuent pour estimer la réduction d'émissions que représente l'action d'« avoir un enfant en moins » en tonnes de CO_{2e}/année ne paraisse pas représentative de l'ensemble de ces pays, l'ampleur de cet impact est peut-être évidente. Cependant, il n'en est pas autant de la responsabilité morale des procréateurs vis-à-vis de celui-ci. Tel que l'ont défendu Pinkert et Sticker (2020) ainsi que van Basshuysen et Brandstedt (2018), en considérant, conformément à la méthodologie de Murtaugh et Schlax, « qu'une personne est responsable des émissions de carbone de ses descendants, pondérées par leur lien de parenté avec elle » (Murtaugh et Schlax, 2009, p.14), on risque d'exagérer la quantité de CO₂ pour laquelle les individus sont moralement responsables, en raison du comptage multiple des émissions entre les générations que cela implique. Comme il est, par ailleurs, possible de distinguer les émissions issues d'un choix procréatif de celles issues d'un acte de consommation personnelle – notamment par le fait que les procréateurs ne causent pas *directement* les émissions personnelles de leurs enfants et (possibles) descendants ultérieurs –, défendre une position éco-antinataliste basée sur une analogie entre la procréation et la consommation exigerait de clarifier la responsabilité morale des procréateurs vis-à-vis des émissions de leur progéniture.

3.1.1 Problème de la répartition de la responsabilité pour les émissions de consommation personnelles

Afin d'éviter le problème du double comptage, Pinkert et Sticker affirment que l'on pourrait se tourner vers une version modifiée de la thèse de l'empreinte qui exclurait les émissions comptées dans l'empreinte des parents de celle de leur progéniture. Cela paraît nécessaire pour une défense éco-antinataliste analogique, car, autrement, il faudrait rejeter l'idée que la procréation et la (sur)consommation soient moralement équivalentes étant donné qu'elle reposerait sur un « double comptage » qui risque d'exagérer la quantité d'émissions pour lesquelles les individus sont moralement responsables. Maintenir

la thèse d'équivalence morale, dans ce cas, nécessiterait d'établir les limites de la responsabilité morale des parents pour l'impact environnemental de leur(s) enfant(s) (et des générations suivantes s'il y en a). Cela entraîne toutefois un autre problème : celui de la *répartition* de la responsabilité pour les émissions de consommation entre les générations – que j'appellerai, par souci de concision, « le problème de la répartition » (Pinkert et Sticker, 2020, p.10). En effet, si les mêmes émissions ne peuvent pas être comptées à la fois dans l'empreinte carbone des procréateurs et dans celle de leurs enfants, il faut déterminer comment la responsabilité pour les émissions issues de la procréation devrait être répartie entre les générations. Or, cela peut sembler problématique pour les défenseurs de l'analogie entre la procréation et la (sur)consommation, puisque plus on limite la responsabilité des procréateurs pour les émissions qui résultent de leurs décisions procréatives, plus il paraît difficile de mettre en évidence l'importance de ces choix d'un point de vue environnemental – et moral (Pinkert et Sticker, 2020, pp.15-16).

3.1.2 Première solution : attribuer la responsabilité aux procréateurs de la génération actuelle

Nous pouvons imaginer plusieurs solutions possibles au problème de la répartition. La première – et la plus simple – consisterait à attribuer la responsabilité de la totalité des émissions à venir à la génération actuelle. Concrètement, cela impliquerait que les procréateurs soient responsables des émissions de leurs enfants et des générations suivantes (s'il y en a) ; émissions pour lesquelles leur progéniture ne serait pas elle-même responsable si l'on veut éviter le double comptage. Dans ce cas, il n'y aurait pas de problème avec la méthodologie de Murtaugh et Schlax (2009) qui attribue aux individus l'entière responsabilité de leur héritage carbone, et donc, si leurs calculs sont exacts, en supposant que les émissions par habitant, les taux de fécondité et les espérances de vie demeurent stables à 2005, en choisissant d'avoir un enfant, un Américain ou une Américaine serait bel et bien responsable de l'ajout d'environ 9441t de CO₂ à l'atmosphère. Évidemment, les arguments éco-antinatalistes de Young et Burkett pourraient alors surmonter le problème du double comptage si cette solution est justifiée.

L'ennui est que celle-ci a des implications absurdes concernant la responsabilité morale des enfants et des possibles générations suivantes. Comme le fait remarquer Pinkert et Sticker, attribuer de la sorte toutes les émissions d'une personne à l'empreinte carbone de ses parents, revient à dire que l'empreinte des enfants est nulle quel que soit leur niveau de consommation, ce qui paraît incorrect (Pinkert et Sticker, 2020, p.11). Si les procréateurs de la génération actuelle sont responsables de leurs propres émissions et de celles de leur progéniture, il devrait en être autant pour chacune des générations suivantes, autrement

il faudrait être en mesure d'expliquer ce que les procréateurs de la génération actuelle ont de « spécial » pour être les seuls responsables de la totalité des émissions à venir (van Basshuysen et Brandstedt, 2018, p.2).

L'argument de MacIver selon lequel les procréateurs sont responsables des revendications sur le monde naturel associées à l'existence de leurs enfants – ou plus largement de leur « consommation procréative » –, parce que « [p]ersonne n'a intérêt à être amené à l'existence » (MacIver, 2015, p.113), pourrait appuyer cette solution. Cependant, cela ne paraît pas suffisant pour justifier une telle répartition de la responsabilité des émissions entre les générations, puisqu'en suivant cet ordre d'idée, une personne pourrait se dégager de toute responsabilité vis-à-vis de ses propres émissions en l'attribuant plutôt à la génération précédente. La seule façon d'éviter cette implication absurde serait de tenir les procréateurs pour responsables de leur héritage carbone à *chaque génération*, mais cela ne semble pas possible en évitant le double comptage. Pinkert et Sticker soulignent ainsi que le problème de la répartition des émissions ne concerne pas seulement les ancêtres de premier degré, mais chaque génération. Il faut donc éviter d'attribuer à un couple l'entière responsabilité pour les émissions de leurs enfants et d'éventuelles générations ultérieures, car cela conduirait à considérer que les décisions procréatives ne comptent pas dans l'empreinte carbone des générations intermédiaires, alors qu'elles comptent pour beaucoup dans celle de la première (Pinkert et Sticker, 2020, pp.15-16). Pour cette raison, attribuer la responsabilité de la totalité des émissions à venir à la génération actuelle ne constitue pas une solution envisageable au problème de la répartition.

3.1.3 Deuxième solution : attribuer la responsabilité au « pollueur direct »

La deuxième solution possible consisterait à attribuer la responsabilité pour les émissions personnelles au « pollueur direct » ; c.-à-d. à la personne qui les a directement causés. Cela impliquerait d'exclure les choix procréatifs de l'empreinte carbone des procréateurs. Ceux-ci ne seraient donc pas responsables des émissions de leurs enfants ni de celles des générations suivantes (s'il y en a). Évidemment, cela permettrait d'éviter le problème du double comptage, puisqu'aucun individu ne pourrait être responsable des émissions causées par une autre génération. Toutefois, ce serait au détriment des arguments éco-antinatalistes analogiques, puisque non seulement cette répartition de la responsabilité impliquerait que la méthodologie de Murtaugh et Schlax soit erronée ; elle impliquerait qu'*aucune* méthode de calcul des émissions issues de la procréation pour lesquels un individu est responsable ne soit juste.

Bien entendu, cela ne constitue pas une raison de rejeter cette solution au problème de la répartition. Peut-être, au contraire, qu'il s'agit d'une preuve que la thèse d'équivalence morale sur laquelle reposent les arguments de Young et de Burkett est erronée. Si le seul moyen d'éviter le double comptage est d'exclure la « consommation procréative » de l'empreinte carbone des procréateurs, il s'en suivrait que nous ne serions pas responsables des émissions issues de nos choix procréatifs et que la procréation ne serait pas moralement équivalente à la (sur)consommation, en dépit d'un impact environnemental et de motifs similaires. Par conséquent, le problème du double comptage nous forcerait à rejeter la P4 de l'argument de Burkett, de même que la P1 de celui de Young.

Le problème est que – pour des raisons différentes – cette solution possible au problème de la répartition est tout aussi insatisfaisante que la première. D'abord, il serait difficile de justifier que les procréateurs soient exemptés de toute responsabilité concernant les émissions issues de leurs choix procréatifs lorsque l'on considère l'ampleur de l'impact climatique de ces choix (relativement aux autres actions individuelles). Ensuite, une telle répartition de la responsabilité pour les émissions de consommation entre les générations paraît erronée, parce qu'elle ne tient pas compte du fait que les procréateurs jouent un rôle causal important dans les émissions personnelles de leurs enfants. Comme le remarque MacIver à ce propos : « Aucun des impacts associés à mon existence ne se produirait si mes parents n'avaient pas décidé de me faire exister » (MacIver, 2015, p.115). Par conséquent, si le fait que l'on ne puisse pas avoir intérêt à venir au monde n'est pas suffisant pour attribuer la totalité des émissions des enfants à leurs parents, cela est au moins suffisant pour rejeter l'idée que ces derniers ne soient responsables d'aucune des émissions associées à l'existence de leur progéniture, considérant leur rôle vis-à-vis de celles-ci lorsqu'ils prennent simplement la décision d'amener une nouvelle personne à l'existence. Ainsi, attribuer la responsabilité des émissions au « pollueur direct » en excluant les choix procréatifs ne serait pas non plus une solution plausible au problème de la répartition.

3.1.4 Solution de MacIver et Burkett : répartir les émissions selon leur caractère essentiel ou inessentiel

Les autres solutions possibles consisteraient à tenir les procréateurs pour responsables d'une partie des émissions de leur progéniture. Si nous rejetons les deux premières options, la question est de savoir où tracer la ligne ; pour quelles émissions de leurs enfants, petits-enfants, et autres descendants, les procréateurs devraient-ils assumer la responsabilité ?

MacIver propose d'attribuer à ceux-ci au moins la responsabilité des émissions *inévitables* de leur progéniture ; c.-à-d. toutes celles issues des revendications nécessaires pour mener une vie minimalement décente. La raison en est que les enfants que l'on pourrait mettre au monde, en tant que personnes potentielles, n'ont aucun intérêt à être amenés à l'existence, mais qu'une fois qu'elles existent, n'ont pas d'autres choix que de faire certaines revendications sur le monde naturel. Compte tenu de cela, MacIver pense qu'elles ne devraient pas avoir à en assumer la responsabilité (MacIver, 2015, pp.115-116).

Or, selon MacIver, on pourrait aussi défendre que les procréateurs soient responsables des revendications « prévisibles » de leurs enfants – c.-à-d. toutes les revendications qu'on peut attendre d'eux considérant l'environnement et le contexte social dans lequel ils vivront –, dans la mesure où exiger qu'ils s'écartent du mode de vie normal de leur société pour une consommation minimale risque de leur imposer une charge excessive (MacIver, 2015, p.116). Les émissions causées par ces revendications, bien qu'elles ne soient pas *inévitables*, sont néanmoins *difficilement évitables* en raison du sacrifice que cela exigerait de la part des personnes que l'on choisit de faire naître.

Concernant les émissions inévitables, Burkett s'accorde avec MacIver. Il écrit :

J'ai considéré un argument convaincant en faveur de l'affirmation selon laquelle aucun de nous ne devrait être tenu moralement responsable de nos émissions essentielles. Mais cela ne veut pas dire que personne n'est responsable de ces mêmes émissions. Je prétends – comme MacIver – que nos parents sont moralement responsables de nos émissions essentielles puisqu'ils ont choisi de créer la nécessité de ces émissions en premier lieu. (Burkett, 2021, p.797)

En bref, selon Burkett, chaque individu est moralement responsable de ses émissions *inessentielles*, alors que ce sont ses parents qui sont responsables de ses émissions *essentielles*, de sorte que chaque émission personnelle est comptée, soit dans l'empreinte des parents soit dans celle de leur enfant.

Outre le fait qu'elle évite le double comptage, l'avantage de cette approche est qu'elle permet de limiter le nombre de générations pour lesquelles les procréateurs devraient assumer la responsabilité. Cela n'est pas négligeable, puisque plus le nombre de générations pour lesquelles un procréateur est moralement responsable est grand, plus il devient difficile d'estimer la quantité d'émissions à inclure dans son empreinte carbone. Cela est dû au fait qu'il est relativement difficile de prévoir l'impact environnemental d'une décision procréative au-delà d'une ou deux générations. Comme le fait valoir Elizabeth Cripps (2016) : « S'il est raisonnable pour un parent de s'attendre à ce que ses enfants (a) émettent et (b) aient

des enfants qui émettront, il n'est peut-être pas aussi raisonnable de supposer cela de ses descendants plus éloignés » (Cripps, 2016, p.122). En effet, nous pouvons faire des projections à partir des données actuelles et imaginer comment le contexte dans lequel évolueront les générations à venir influencera leurs décisions procréatives, mais plus ces projections concernent des générations éloignées, plus l'incertitude à laquelle elles sont soumises est considérable. On peut penser aux données utilisées par Murtaugh et Schlax pour estimer l'impact carbone des choix procréatifs des individus qui, aux États-Unis du moins, sont déjà différentes d'il y a vingt ans. En réalité, le simple fait que l'héritage carbone d'un individu dépende de décisions relatives à chaque génération implique un degré d'incertitude considérable quant à son estimation. Sans compter qu'il y a toujours une possibilité qu'un événement extérieur empêche une partie de la population de procréer ou mette fin à certaines lignées de descendances à un moment ou un autre.

Bien entendu, ce problème est moins significatif si les émissions pour lesquelles les procréateurs sont responsables ne s'étendent que sur une ou deux générations. C'est pourquoi l'approche de Maclver et de Burkett vis-à-vis du problème de la répartition peut sembler plus prometteuse que les deux solutions précédentes. Afin de justifier cette approche, Burkett fait une remarque similaire à ce que van Basshuysen et Brandstedt ont écrit en commentaire à l'étude de Wynes et Nicholas. Il explique que si les individus causent directement les émissions issues de leurs actes de consommation personnelle (par exemple, en démarrant leur véhicule à essence), il n'en est pas de même pour celles issues d'un choix procréatif, où chaque descendant a la possibilité d'exercer son libre arbitre et de faire ainsi de pires ou de meilleurs choix d'un point de vue climatique. Pour cette raison, les individus ne devraient pas, selon Burkett, être tenus responsables des émissions issues de leurs décisions procréatives *qui ne sont pas sous leur contrôle*, mais plutôt sous celui de leurs descendants (Burkett, 2021, p.793). Les émissions inévitables de ceux-ci ne sont, en revanche, pas exactement sous leur contrôle, en ce sens qu'ils n'ont pas d'autres choix que d'émettre une certaine quantité de CO₂ pour mener une vie minimalement décente. C'est pourquoi Burkett – en suivant Maclver – attribue la responsabilité morale pour ces émissions aux procréateurs – c.-à-d. ceux qui en ont créé la nécessité. Qui plus est, étant donné que ce dernier considère la procréation comme une action *inessentielle*, en suivant sa répartition de la responsabilité pour les émissions essentielles et inessentielles, ce sont les individus qui prennent la décision d'avoir un enfant qui devraient assumer la responsabilité morale pour les émissions essentielles de cet enfant. Or, celui-ci serait tout de même responsable de ses émissions inessentielles, ce qui inclut celles qui découleront de ses propres choix procréatifs (le cas échéant). Ainsi, l'approche de Burkett limite le nombre de générations pour lesquelles un procréateur peut être tenu responsable à une seule ; ce qui non seulement permet d'éviter un

comptage multiple des émissions dans l’empreinte carbone des individus, mais facilite le calcul des émissions dont la responsabilité morale devrait être attribuée aux procréateurs.

L’inconvénient pour une défense éco-antinataliste analogique est que, avec cette approche, il n’est pas évident que ces émissions soient aussi importantes que le prétend Burkett afin de défendre que nous ayons « de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer » (Burkett, 2021, p.790). Selon lui, même en restreignant la responsabilité morale des procréateurs à l’impact environnemental de ses descendants directs sur *une seule* génération, la procréation demeure une des actions individuelles les plus coûteuses en carbone, justifiant ainsi les fortes raisons morales – et pour certains individus l’*obligation* morale – de s’en abstenir. Par exemple, il estime qu’un enfant né actuellement aux États-Unis risquerait d’émettre environ 1297t de CO₂ au cours de sa vie²⁵, et donc, qu’en limitant la responsabilité des procréateurs à une seule génération, chaque parent serait dans ce cas-ci responsable d’environ 648,5t de CO₂ en choisissant d’avoir un enfant. C’est évidemment très éloigné des 9441 tonnes calculées par Murtaugh et Schlabach, mais même en étant à ce point réduites, les émissions dont une personne devrait assumer la responsabilité en choisissant de procréer sont nettement supérieures à celles de toute autre action individuelle de consommation. Burkett ajoute à cet égard :

Pour mettre les choses en perspective, cela équivaut à peu près au carbone émis par 270 ans d’utilisation ordinaire d’une voiture. Ainsi, choisir d’avoir un enfant mérite à juste titre sa place comme l’une des pires choses que nous puissions faire, en tant qu’individus, face au changement climatique. (Burkett, 2021, p.794)

L’ennui est que, s’il limite bel et bien la responsabilité des procréateurs à une seule génération à travers ce calcul, Burkett attribue à ceux-ci la totalité des émissions de leur(s) enfant(s) ; et non seulement les émissions *essentiels*. Or, en ne comptant que les émissions essentielles de leur(s) enfant(s), excluant par le fait même celles des générations ultérieures s’il y en a, il est possible que procréer ne soit pas une action individuelle aussi coûteuse en carbone que le prétend Burkett. En fait, d’après Pinkert et Sticker, choisir d’avoir un enfant pourrait ajouter aussi peu que 56 à 176 tonnes de CO₂ au total dans l’empreinte de chaque parent. Ces derniers arrivent à de tels résultats en comptabilisant les émissions « de subsistance »

²⁵ Burkett s’appuie sur les données de Ritchie et Roser datant de 2017 – l’année la plus récente pour laquelle ces données étaient accessibles au moment de la publication de son article – selon lesquelles les émissions par habitant aux États-Unis équivalaient à 16,21t de CO₂ par année. En présumant qu’un enfant né aux États-Unis émettrait la même quantité de CO₂ pendant 80 ans, Burkett estime que cela revient environ à 1297t de CO₂ pour sa vie entière (16,21 × 80 = 1296,8). Si nous effectuons le même calcul à partir des données plus récentes de Ritchie et Roser – 2022 (Ritchie et Roser, 2023) –, cela reviendrait environ à 1192t de CO₂ (14,9 × 80 = 1192).

d'une personne, ce qui correspondrait approximativement à 1,4t de CO₂ par année, selon les différents calculateurs d'empreinte carbone qu'ils ont consultés (Pinkert et Sticker, 2020, p.13). Considérant qu'il soit possible que les émissions essentielles des individus ne se limitent pas à leurs émissions « de subsistance », mais qu'elles incluent également la part pour un individu des émissions associées au maintien des institutions et des services publics – ce que les auteurs évaluent à environ 3 tonnes supplémentaires pour un individu en se basant sur les données du *World Wide Fund for Nature* pour le Royaume-Uni (Pinkert et Sticker, 2020, p.13) –, Pinkert et Sticker estiment que les émissions essentielles d'un individu représenteraient entre 1,4 et 4,4 tonnes de CO₂ par année. En multipliant ces émissions par 80 ans – soit environ l'espérance de vie de la plupart des pays développés –, on arrive à 112 tonnes pour les émissions « de subsistance » et à 352 tonnes, si l'on ajoute celles associées au maintien des institutions et des services publics. Au total, cela fait entre 56 et 176 tonnes de CO₂ par parent. Or, comme le remarque Pinkert et Sticker, si ces calculs sont exacts, choisir d'avoir un enfant serait loin d'être l'action individuelle la plus coûteuse en carbone ; en fait, « avoir un enfant en moins » serait comparable à réduire de moitié la consommation d'essence de sa voiture (148 tonnes) contrairement à ce que suggère l'étude de Wynes et Nicholas (2017) en situant cette action dans une classe à part (Pinkert et Sticker, 2020, p.13).

Nous pouvons donc douter que cette solution au problème de la répartition attribue aux procréateurs une part suffisante de la responsabilité pour les émissions issues de leurs choix procréatifs pour justifier de « fortes raisons morales » ou une obligation morale de s'en abstenir. Cela n'en fait donc pas une solution particulièrement prometteuse pour les défenseurs d'arguments éco-antinatalistes analogiques, tels que Young et Burkett. Il existe, cela étant dit, d'autres raisons pour lesquelles une telle solution peut paraître insatisfaisante, indépendamment de son rôle dans une défense éco-antinataliste. D'abord, attribuer – comme le suggère Maclver – la responsabilité aux procréateurs pour les émissions *difficilement évitables* de leurs enfants risque de désengager moralement ces derniers vis-à-vis d'émissions dont ils sont tout de même causalement responsables et sont les seuls à pouvoir éviter. Et il en est de même pour les émissions *inévitables* ; comme le fait remarquer Pinkert et Sticker, en excluant celles-ci de l'empreinte carbone des enfants, on ne met pas en évidence la nécessité d'agir pour changer les structures sociales qui les rendent inévitables (comme investir dans le transport en commun pour les individus dont le milieu de vie nécessite de posséder une voiture ou un autre moyen de transport individuel) (Pinkert et Sticker, 2020, pp.11-12). D'autre part, il ne paraît pas juste non plus de restreindre la responsabilité des procréateurs aux émissions essentielles de leurs enfants considérant qu'ils peuvent jouer un rôle tout aussi important vis-à-vis de certaines émissions inessentiels de ces derniers, surtout lorsqu'ils sont trop jeunes pour être conscients

de l'impact environnemental de leurs actions, ou tout simplement lorsque celles-ci ne relèvent pas de leur propre décision (par exemple : si des parents décident de voyager en avion avec leur(s) enfant(s)).

Bref, en offrant une justification pour limiter le nombre de générations pour lesquelles un procréateur peut être tenu moralement responsable, cette répartition intergénérationnelle des émissions paraît plus raisonnable que les deux précédentes, mais demeure toutefois insatisfaisante en raison du fait qu'elle ne permet pas de rendre compte de la pleine part de la responsabilité des individus pour les émissions personnelles ; du côté des procréateurs comme de celui de leurs enfants.

3.1.5 Solution de van Basshuysen et Brandstedt : répartir les émissions selon l'autonomie des individus

Dans ce cas, une autre possibilité consisterait à répartir la responsabilité morale des émissions en fonction de l'autonomie des individus. C'est d'ailleurs ce que proposent van Basshuysen et Brandstedt (2018) dans leur commentaire à l'étude de Wynes et Nicholas (2017). Leur solution est d'attribuer aux parents la responsabilité pour les émissions de leurs enfants jusqu'à ce que ceux-ci atteignent la majorité, soit le moment à partir duquel ils deviendraient eux-mêmes responsables de leurs émissions. Les auteurs mentionnent l'âge de 18 ans, mais van Basshuysen laisse entendre dans une autre publication que ce moment pourrait être plus tôt. Il écrit :

Ma proposition [...] est de considérer les parents comme entièrement responsables des émissions de leurs enfants jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge légal. Dès lors qu'une personne a le droit de vote et est pénalement responsable, elle est également entièrement responsable de ses propres émissions. (La question de savoir si cela devrait être 18 ans ou moins est à débattre. Je suppose que l'effet serait meilleur si nous appliquions un âge plus jeune afin de sensibiliser les jeunes à leur responsabilité le plus tôt.) (van Basshuysen, 2018, paragr. 8)

Bien qu'elle ne fournisse pas une idée claire du moment à partir duquel une personne devrait assumer la responsabilité de ses émissions, cette proposition comporte plusieurs mérites. D'abord, similairement à la solution précédente, elle limite le nombre de générations pour lequel les procréateurs sont moralement responsables, ce qui rend le calcul des émissions à comptabiliser dans leur empreinte carbone beaucoup moins abstrait. Comme l'explique van Basshuysen, en suivant cette méthode de répartition des émissions, « [u]ne personne ne serait pas responsable des émissions de ses petits-enfants ou d'autres descendants, à moins qu'ils ne soient nés alors que son enfant était encore mineur » (van Basshuysen, 2018, paragr. 10). En excluant ce genre de scénario, les procréateurs ne seraient pas responsables d'émissions personnelles sur plus d'une génération. Cela rend, évidemment, le calcul des émissions pour lesquelles un procréateur

est responsable beaucoup plus simple et moins soumis à l'incertitude que celui de son héritage carbone tel que présenté par Murtaugh et Schlax (2009), puisqu'il ne nécessite pas de prédire le nombre de générations qui découleront d'une décision procréative, ni la quantité de GES qu'émettraient de potentiels descendants éloignés. Ensuite, une telle répartition de la responsabilité éviterait également le désengagement moral que risque d'entraîner la solution de MacIver et Burkett vis-à-vis des émissions *inévitables* ou *difficilement évitables* des individus, car, dès que l'on pourra considérer qu'une personne est suffisamment autonome pour assumer la responsabilité pour les conséquences de ses actes, elle serait moralement responsable de l'ensemble de ses actions émettrices ; incluant celles qui sont inévitables, même si ce sont ses parents qui en auraient créé la nécessité. Enfin, cette proposition justifie également l'attribution aux parents de la responsabilité morale pour des émissions inessentielles dont les individus ne pourraient être tenus responsables à un jeune âge, contrairement à une répartition selon laquelle chaque personne est responsable de ses émissions inessentielles ; et ses parents, de ses émissions essentielles.

Or, si cette manière de répartir la responsabilité des émissions reproductives semble plus plausible que la précédente, elle rend difficilement compte de l'impact climatique de la procréation que Wynes et Nicholas tentent de mettre en évidence. En effet, un couple ayant deux enfants ne paraît pas augmenter son empreinte carbone par ses décisions procréatives ; chaque parent devient responsable des émissions des 18 premières années d'un de ses enfants, ce qui remplace plus ou moins la quantité de CO_{2e} qu'il a émis avant d'atteindre la majorité lui-même. Dans ce cas, il n'est pas clair, comme le notent van Basshuysen et Brandstedt, qu'avoir un enfant de moins est une action « à fort impact » (van Basshuysen et Brandstedt, 2018, p.2). Cela ne signifierait pas pour autant que les décisions procréatives n'aient aucun impact sur l'empreinte carbone des individus. Au contraire, comme le précise van Basshuysen, il demeure juste d'affirmer avec cette méthode de répartition de la responsabilité que le fait d'avoir plus d'enfants augmente la quantité d'émissions pour laquelle une personne est moralement responsable (van Basshuysen, 2018, paragr. 9). Ce serait toutefois insuffisant pour défendre une position éco-antinataliste, parce qu'un procréateur n'augmenterait pas la quantité d'émissions pour laquelle il est responsable par rapport à son empreinte carbone si elle est calculée à partir des émissions qu'il cause directement, à moins d'avoir trois enfants ou plus. En bref, cette méthode de répartition des émissions entre les générations permet de considérer toute personne autonome comme étant pleinement responsable de ses propres émissions – essentielles et inessentielles – tout en évitant le double comptage, sans pour autant exclure les décisions procréatives de l'empreinte carbone des individus. Mais, d'après cette méthode, choisir

d'avoir un enfant ne paraît pas augmenter considérablement les émissions de CO₂ pour lesquelles une personne est moralement responsable.

Cela dit, même s'il s'agit probablement de la solution au problème de la répartition la plus plausible parmi celles qui ont été envisagées, cette proposition de van Basshuysen et Brandstedt a aussi des implications difficiles à accepter. Notamment, selon cette méthode de calcul, une personne pourrait réduire les émissions pour lesquelles elle est moralement responsable en choisissant de procréer avant d'avoir 18 ans (ou avant l'âge à partir duquel elle serait considérée comme majeure et autonome) plutôt qu'après. Ce sont ses parents qui seraient alors responsables de cette décision et des émissions qui en découlent jusqu'à ce que leur(s) petit(s)-enfant(s) atteignent l'âge de la majorité. Et si le même scénario se répète de génération en génération, ce sont toujours les mêmes individus – de la première génération – qui seront moralement responsables des émissions des enfants jusqu'à ce que ceux-ci atteignent la majorité. Bien sûr, nous pouvons considérer ce genre de cas comme étant exceptionnel et que, la plupart du temps, les procréateurs ne seront pas responsables d'émissions causées par plus d'une génération. Cela met toutefois en évidence le fait que répartir la responsabilité des émissions issues d'un choix procréatif selon l'autonomie des individus qui causent directement ces émissions plutôt que d'après leur rôle dans ces dernières ou le caractère essentiel ou inessentiel de celles-ci peut mener à des situations absurdes où les mêmes types d'émissions peuvent être attribués différemment d'une famille à l'autre.

De façon plus importante, la méthode de répartition proposée par van Basshuysen et Brandstedt implique également qu'un procréateur ne soit moralement responsable d'aucune émission causée par son enfant après ses 18 ans (ou qu'il ait atteint l'âge de la majorité, quel qu'il soit) alors qu'il a joué un rôle non négligeable dans ces dernières en amenant simplement cet enfant à l'existence. S'il est vrai qu'une personne adulte peut être responsable de ses actions émettrices en un sens qui ne s'appliquait pas lorsqu'elle était enfant, elle ne choisit pas plus, une fois adulte, la nécessité d'émettre une certaine quantité de GES en accomplissant des actions essentielles à sa survie ou pour mener une vie décente. Il ne paraît donc pas raisonnable d'exclure totalement ces émissions de la responsabilité des procréateurs. Dans ce cas, la solution que proposent van Basshuysen et Brandstedt au problème de la répartition est elle aussi insatisfaisante, parce qu'elle ne permet pas de rendre compte de la responsabilité des procréateurs pour les émissions que causeront leurs enfants une fois qu'ils auront atteint la majorité ; en particulier les émissions essentielles de ces derniers dont leurs parents créent la nécessité en choisissant de les amener à l'existence.

3.1.6 Proposition de Pinkert et Sticker : remplacer le concept d'« empreinte carbone » par celui d'« impact carbone »

Ainsi, l'analyse des différentes approches possibles pour répartir la responsabilité des émissions procréatives entre les générations nous mène au constat que, bien que certaines comportent plus de mérites que d'autres, chacune des solutions envisagées au problème de la répartition paraît insatisfaisante. Peu importe la façon dont on répartit la responsabilité pour les émissions individuelles, celle-ci a toujours des implications invraisemblables ; soit pour les procréateurs, soit pour leur(s) enfant(s). Mais il s'agit peut-être du prix à payer pour tenter d'attribuer la responsabilité à un seul individu pour des conséquences qui impliquent l'intervention de plusieurs agents.

Peut-être devrions-nous rejeter, dans ce cas, la thèse de l'empreinte sous prétexte qu'elle entraîne nécessairement un double comptage des émissions ? C'est ce que pensent Pinkert et Sticker. En plus des défis que posent les problèmes du double comptage et de la répartition, ces derniers font remarquer que le fait d'inclure dans l'empreinte carbone d'une personne une partie ou la totalité des émissions de ses enfants et descendants ultérieurs a des implications inacceptables concernant d'autres actions ; ce qui remettrait une fois de plus en question les arguments éco-antinatalistes de Young et Burkett, si nous considérons qu'ils s'appuient sur cette thèse pour défendre une analogie entre la procréation et la consommation.

En prenant l'exemple de Young (2001), puisqu'il affirme que ces deux activités sont moralement équivalentes en raison de leur motivation similaire, leur caractère volontaire et la prévisibilité de leurs effets sur l'environnement, il faudrait admettre qu'une chirurgienne qui sauve de nombreuses vies aurait – comme les procréateurs – une empreinte carbone extrêmement élevée due aux émissions postopératoires des personnes qu'elle sauve, ce qui semble absurde (Pinkert et Sticker, 2020, pp.17-18). Si l'on veut éviter le double comptage, il faudrait aussi admettre que les patients de cette chirurgienne réduiraient leur empreinte en étant sauvés par elle, ce qui paraît tout aussi – sinon plus – invraisemblable (Pinkert et Sticker, 2020, p.19). Quant à Burkett, s'il répondait à cette critique en faisant valoir, avec MacIver (2015), que personne n'a d'intérêt à être amené à l'existence et que cela crée une dissemblance entre le cas de la procréation et celui de la chirurgienne, Pinkert et Sticker font remarquer que la thèse de l'empreinte aura les mêmes implications inacceptables dans un autre cas similaire ; soit celui d'une médecin spécialisée en fécondation *in vitro* (FIV). Comme pour la chirurgienne, cette dernière aurait une

empreinte plus élevée du fait de ses pratiques médicales ; et ses patients auraient, quant à eux, une empreinte réduite en ayant recours à la FIV (Pinkert et Sticker, 2020, pp.21-22).

En raison de ces implications invraisemblables qui s'ajoutent aux problèmes du double comptage et de la répartition des émissions entre les générations, Pinkert et Sticker concluent que le concept d'« empreinte carbone » est inadéquat pour réfléchir à la moralité de la procréation. Ils suggèrent de le remplacer par celui d'« impact carbone » ; concept qui se distingue du premier en ce qu'il mesure la différence d'émissions globales causées par une personne, plutôt que la part de la capacité d'absorption de l'atmosphère qu'elle utilise (Pinkert et Sticker, 2020, p.22). L'avantage de cette substitution, selon eux, est qu'elle permet le double comptage sans poser de problème. Comme le notent Pinkert et Sticker, « [d]eux actions ne peuvent pas consommer deux fois la même ressource, mais les deux peuvent être des conditions nécessaires pour qu'une émission donnée se produise » (Pinkert et Sticker, 2020, pp.22-23). Chaque génération peut ainsi saisir l'importance de ses choix reproductifs au niveau des émissions globales, même si les émissions de leurs descendants ne comptent pas dans leur empreinte carbone (Pinkert et Sticker, 2020, pp.22-23).

Le problème est que le lien entre l'impact carbone et la responsabilité morale des individus ne va pas de soi. En fait, si le double comptage n'est pas un problème quand on réfléchit à la moralité de la procréation en termes d'« impact carbone » des procréateurs, c'est précisément parce qu'on distingue la responsabilité *causale* de la responsabilité *morale* de leurs décisions. Autrement dit, affirmer que l'impact carbone de la décision d'avoir un enfant serait d'environ 9441t de CO₂ pour un Américain, tout en évitant d'inclure cette quantité de CO₂ dans l'empreinte carbone de ce dernier, ne signifie rien concernant sa responsabilité morale vis-à-vis de ces émissions. Alors qu'il en serait *causalement* responsable – en décidant simplement d'avoir un enfant –, il n'aurait pas à en assumer pleinement la responsabilité *morale* ; celle-ci devant plutôt être partagée avec l'enfant qu'il choisit de mettre au monde. Or, dans ce cas, se questionner sur la responsabilité des procréateurs vis-à-vis de leur impact carbone ne ferait que réitérer les problèmes du double comptage et de la répartition sans utiliser le concept d'« empreinte carbone »²⁶.

²⁶ Je tiens à préciser à cet égard que très peu des auteurs auxquels Pinkert et Sticker attribuent la thèse de l'empreinte affirment véritablement qu'une partie ou la totalité des émissions de consommation des enfants et des descendants ultérieurs doit être incluse dans l'« empreinte carbone » des procréateurs. Hedberg (2019) soutient qu'avoir un enfant de moins est de loin le moyen le plus efficace de réduire son empreinte carbone dans les pays développés (Hedberg, 2019, p.5), et selon MacIver, les revendications inévitables des enfants devraient être incluses dans l'« empreinte écologique » de leur parent (MacIver, 2015, p.115). En revanche, Young (2001) n'emploie pas le concept d'« empreinte carbone » pour élaborer sa thèse d'équivalence morale entre la procréation et la

Bref, Pinkert et Sticker ont peut-être raison d'affirmer que le concept d'« impact carbone » serait plus adéquat pour réfléchir à la moralité de la procréation, ne serait-ce que parce que si les décisions procréatives des individus ont un impact sur l'environnement, ces derniers n'augmentent pas la part de la capacité d'absorption de l'atmosphère qu'ils utilisent, dans la mesure où ils n'augmentent pas leur propre consommation. Toutefois, exclure de cette façon les décisions procréatives du calcul de l'empreinte carbone des individus ne permet pas de rejeter – ni de prouver – la thèse d'équivalence morale. Pour ce faire, il faudrait encore déterminer les impacts pour lesquels les procréateurs sont moralement responsables et ceux pour lesquels ils ne le sont pas. Or, Pinkert et Sticker ne fournissent aucune piste de solution à cet égard. Ils expliquent simplement que l'impact environnemental de la procréation suffit pour démontrer l'importance des décisions procréatives d'un point de vue climatique, mais qu'un travail supplémentaire serait nécessaire pour affirmer, avec Young, que cet impact en fait des actes moralement problématiques (Pinkert et Sticker, 2020, p.27).

3.1.7 Et s'il s'agissait plutôt d'un faux problème ?

Enfin, il existe forcément une façon adéquate de répartir la responsabilité pour les émissions individuelles entre les générations ; une solution qui, à la fois, évite le double comptage et permet de rendre compte de la juste part de la responsabilité de chaque agent impliqué dans les émissions personnelles – les procréateurs comme leurs descendants. Cela dit, celle-ci est peut-être beaucoup plus complexe que nous avons pu l'envisager pour le moment. Je ne nie pas l'importance de trouver une telle solution à ce problème, notamment pour clarifier la part de responsabilité des individus – et certains de leurs possibles devoirs moraux – face à la crise climatique. Cependant, contrairement à ce que pensent Pinkert et Sticker, de même que van Basshuysen et Brandstedt, j'estime que les arguments comme ceux de Young et Burkett

surconsommation. Pinkert et Sticker en sont conscients et écrivent à ce propos : « Alors que Young (2001) n'utilise pas explicitement le terme « empreinte carbone », il traite la procréation comme analogue à la consommation. Comme la consommation est le contributeur paradigmatique à l'empreinte carbone des gens, il est juste de formuler le point de vue de Young en termes de thèse de l'empreinte. De plus, notre objection à l'analogie de Young dans la Sect. 4 peut être formulée sans utiliser le terme « empreinte carbone », en ne parlant plutôt que de la responsabilité morale pour l'utilisation des ressources » (Pinkert et Sticker, 2020, p.6). Quant à Murtaugh et Schlax, ils traitent de l'impact carbone de la procréation – « impact à long-terme » et « conséquences » sont les mots qu'ils utilisent –, mais ils ne font pas mention que les émissions qui y sont associées devraient accroître de quelque façon l'empreinte carbone des procréateurs (Murtaugh et Schlax, 2009). Il en est, par ailleurs, de même pour Wynes et Nicholas : ceux-ci traitent d'« émissions personnelles » ou d'« émissions de gaz à effet de serre individuelles » et n'incluent jamais explicitement les émissions liées à la procréation dans l'empreinte carbone des procréateurs ; leur étude vise à déterminer quelles actions individuelles ont le plus d'*impact* en termes de réduction de GES et non celles qui sont les plus efficaces pour réduire son *empreinte* carbone (Wynes et Nicholas, 2017, p.1).

n'ont pas à se préoccuper de la façon dont la responsabilité morale pour les émissions individuelles est répartie entre les générations ; cela parce que, *dans le contexte d'une défense éco-antinataliste*, le problème du double comptage est un faux problème.

Sur ce point, je m'accorde avec ce qu'ont écrit Lowe et al. (2022) en commentaire à l'étude de Wynes et Nicholas – ainsi qu'aux débats qu'elle a suscités :

Certaines personnes ont contesté la validité de ce calcul [Murtaugh et Schlax, 2009]. Ils prétendent que cela comptabiliserait plusieurs fois les mêmes émissions : en attribuant la responsabilité à l'individu et à ses parents et grands-parents, etc. Il s'agit cependant d'un malentendu, car nous parlons de réductions d'émissions, pas d'émissions. Si une réduction des émissions est attribuée au parent pour avoir décidé de ne pas avoir d'enfant, il n'y a pas d'enfant de la génération suivante à qui attribuer les émissions manquantes, donc pas de double comptage. (Lowe et al., 2022, p.18)

Cette constatation n'a *a priori* pas d'implication sur la moralité des décisions procréatives ; elle ne fait que clarifier les propos de Wynes et Nicholas dans leur étude dont le but est d'identifier les actions individuelles qui ont le plus d'impact en termes de réduction de GES. Autrement dit, Lowe et al. mettent simplement en évidence que les auteurs de cette étude, si nous présumons que les données qu'ils utilisent sont bel et bien représentatives de l'impact environnemental de la décision d'avoir un enfant dans les pays développés, ne commettent pas d'erreur en affirmant que l'action « avoir un enfant en moins » équivaut à une réduction d'en moyenne 58,6t de CO_{2e}/année pour les habitants des pays développés ; cela parce que cette action aurait bel et bien cet impact sur les émissions de GES et que, puisque Wynes et Nicholas s'intéressent à la *réduction* des émissions de CO_{2e} en ayant un enfant en moins – et non aux *émissions effectives* d'avoir un enfant (en plus) –, les seuls agents qui interviennent ici sont les individus qui prennent cette décision – en l'occurrence, ceux qui choisissent d'« avoir un enfant en moins ». Je pense toutefois que c'est cet impact qui est pertinent pour évaluer la moralité des décisions procréatives en contexte de surpopulation et de crise climatique, et non la façon dont la responsabilité morale des émissions personnelles doit être répartie entre les procréateurs et leurs descendants.

En effet, si les critiques de Pinkert et Sticker ainsi que van Basshuysen et Brandstedt laissent entendre que les arguments éco-antinatalistes analogiques ne peuvent pas s'appuyer sur la méthode de calcul de Murtaugh et Schlax, parce qu'elle implique un comptage multiple des émissions de consommation, cela est dû à une confusion entre la responsabilité des procréateurs vis-à-vis des émissions de leur progéniture (ou leur héritage carbone) et la responsabilité des personnes qui *pourraient* choisir d'avoir des enfants, vis-à-vis de l'impact environnemental que risque d'entraîner une telle décision. Or, ces deux

responsabilités sont bel et bien distinctes et si les problèmes du double comptage et de la répartition sont significatifs dans le premier cas, ils ne le sont pas dans le second.

Je m'explique : afin de déterminer comment répartir la responsabilité pour les émissions issues des décisions procréatives des individus, il faut être en mesure d'établir ce qu'implique « être moralement responsable d'émissions individuelles de consommation ». Si nous sommes moralement responsables de telles émissions, c'est que celles-ci imposent une charge morale sur nous. Considérant leur impact négatif sur l'environnement, cela signifie que la moralité pourrait exiger que nous empêchions ou compensions d'une manière ou d'une autre ces émissions. Même en admettant que toutes mes revendications sur le monde naturel n'auraient jamais eu lieu si mes arrière-grands-parents n'avaient pas eu d'enfants, ils ne peuvent pas actuellement être moralement responsables de mes émissions personnelles, puisqu'ils ne peuvent ni les empêcher ni les compenser (par exemple en réduisant leurs propres émissions de consommation) ; ils ne sont plus de ce monde. Il en est de même – évidemment – pour toute personne qui n'est pas (encore) née.

Dans le même ordre d'idée, s'il existe un devoir de renoncer à la procréation, il est important de préciser que ce ne sont pas les procréateurs qu'il concerne, mais les procréateurs *potentiels*. Les membres d'un couple ayant des enfants ne peuvent pas *ne pas les avoir eus*. Dans ce cas, il est possible qu'ils aient des devoirs moraux dépendant d'une répartition intergénérationnelle de la responsabilité morale pour les émissions de leur progéniture, mais pour un devoir de ne pas mettre au monde *ces* enfants qui implique un problème de répartition, il est déjà trop tard. En revanche, les procréateurs *potentiels*, c'est-à-dire les individus qui pourraient choisir – ou non – d'avoir des enfants, sont, à ce moment d'incertitude et de délibération, les seuls et uniques responsables des émissions que pourraient – ou non – engendrer leurs décisions. Eux seuls pourraient empêcher ces émissions, ou les compenser d'une manière ou d'une autre, puisque les enfants qu'ils pourraient – ou non – mettre au monde *n'existent pas*. Dans ce cas, en présumant que les calculs de Murtaugh et Schlax sont exacts, nous devrions considérer la totalité de l'impact qu'aurait la décision d'avoir un enfant sur l'héritage carbone des individus selon nos connaissances actuelles pour en évaluer la moralité en comparaison de toute autre action individuelle ayant des effets néfastes sur l'environnement.

Bref, contrairement à ce qu'affirment Pinkert et Sticker, le problème du double comptage auquel nous faisons face lorsque nous évaluons la responsabilité morale des procréateurs pour les émissions de leurs

enfants ne prouve en aucun cas que la thèse de l'équivalence morale soit erronée. En fait, la P1 de l'argument de Young peut surmonter ce problème, dans la mesure où tout ce que cette critique permet de démontrer est que le double comptage risque d'exagérer la quantité de CO_{2e} émise par les procréateurs et leurs descendants en attribuant à plusieurs personnes la responsabilité pour les mêmes émissions. Ce problème ne crée toutefois pas de perception erronée de la quantité de GES réellement ajoutée à l'atmosphère par les décisions procréatives ; c.-à-d. l'impact carbone de la procréation. Par conséquent, les défenseurs de la thèse d'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation peuvent maintenir leur position face à cette critique, parce qu'au moment où des individus prennent la décision d'avoir un enfant, ceux-ci sont les seuls à être moralement responsables de cette décision et des conséquences environnementales qu'elle risque d'entraîner, dans la mesure où ce choix aura nécessairement un impact sur l'environnement, mais qu'on ne pourrait en attribuer la responsabilité à l'enfant qui résultera de cette décision étant donné qu'il n'existe pas encore. Ce faisant, le problème du double comptage ne permet pas de distinguer leur responsabilité concernant ces conséquences de celle concernant les émissions issues de leurs actes de consommation personnelle. Le lien de causalité à l'égard de chacune de ces actions ne crée pas non plus de dissemblance pertinente entre la consommation et la procréation, car, à ce moment, il n'y a pas d'autres agents que les procréateurs potentiels qui peuvent intervenir. Quant à l'argument de Burkett, il peut également surmonter le problème du double comptage, puisque même si nous pouvons douter que les individus soient moralement responsables de la totalité des émissions de carbone de leurs descendants, ils sont, au moins au moment où ils prennent la décision d'avoir un enfant, responsables de l'impact qu'aura probablement leur choix pour les raisons que je viens de spécifier. Nous pourrions donc clarifier la P4 de son argument de la manière suivante :

P4 : Nous sommes, au moment où nous choisissons d'avoir un enfant, moralement responsables des émissions de carbone qu'entraînera probablement ce choix.

Certes, les procréateurs partageront ensuite cette responsabilité avec leur enfant et de possibles descendants ultérieurs, mais si cela peut influencer certains de leurs devoirs moraux vis-à-vis de cet enfant, ou certains devoirs individuels face à la crise climatique, il en est autrement pour un devoir de ne pas choisir de procréer comme celui que défend Burkett. Dans ce cas, seule la responsabilité des individus au moment où ils peuvent prendre la décision d'avoir un enfant ou non est pertinente ; au sens où seule cette responsabilité doit être considérée dans un débat sur la moralité des décisions procréatives dans un contexte de surpopulation et de crise climatique. Nous pouvons penser à cet égard qu'il serait absurde de défendre que nous n'ajouterions pas plus de CO₂ à l'atmosphère en choisissant d'avoir des enfants qu'en

accomplissant d'autres actions émettrices, parce que, dans le cas de la procréation, nous partagerons éventuellement la responsabilité pour les émissions qui résulteront de ce choix avec d'autres individus ; individus que – je le souligne – nous aurions choisi de créer. *En ce sens*, il paraît tout à fait raisonnable d'affirmer, avec Burkett, que la procréation « mérite à juste titre sa place comme l'une des pires choses que nous puissions faire, en tant qu'individus, face au changement climatique » (Burkett, 2021, p.794), et ce, même si nous pouvons supposer que l'impact environnemental des individus choisissant de procréer est inférieur aux estimations de Murtaugh et Schlax (2009).

3.2 Objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation

Comme je l'ai défendu dans la section précédente, la thèse d'équivalence morale sur laquelle reposent les arguments éco-antinatalistes analogiques peut surmonter le problème du double comptage. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit nécessairement vraie. Nous verrons dans cette dernière partie du chapitre qu'il existe, en dehors de la méthodologie utilisée pour comparer la responsabilité morale des individus pour les émissions issues d'un choix procréatif avec celles de leurs actes de consommation personnelle, au moins un autre type de critique que l'on peut adresser aux arguments éco-antinatalistes de Young et de Burkett. C'est aux difficultés que pose ce type de critique – je crois – que les défenseurs d'une approche analogique de l'éco-antinatalisme devraient tenter de répondre en priorité.

Dans son livre *Toward a small family ethics*, Travis Rieder s'intéresse à la justification morale de devoirs limitant la procréation et aux différentes objections qui pourraient leur être adressées. Selon lui, l'objection la plus évidente contre une obligation antinataliste est celle de « l'exigence excessive » (*demandingness objection*). D'après cette objection, il ne pourrait y avoir d'obligation morale de renoncer à avoir des enfants, puisque, si c'était le cas, la moralité serait alors trop exigeante, considérant le rôle central que joue la procréation dans la vie des individus (ou du moins certains d'entre eux). Il n'est toutefois pas évident que cela soit suffisant pour effacer une obligation de s'abstenir de procréer. Rieder explique qu'une raison plausible de voir l'exigence excessive comme une objection à une obligation morale est que les êtres humains sont imparfaits, et que ce que la moralité exige de nous doit tenir compte de cette imperfection ; en bref, la moralité ne doit pas exiger ce qu'on ne peut pas faire. L'ennui est que, évidemment, les êtres humains ne sont pas *incapables* de s'abstenir de procréer – plusieurs *choisissent*, en effet, de ne pas avoir d'enfant – et on voit mal pourquoi il faudrait rejeter un devoir dans ce cas simplement parce qu'il est *difficile* à accomplir (Rieder, 2016, pp.44-45).

En fait, d'après Rieder, contre une position antinataliste, cette objection ne stipulerait pas qu'une obligation morale de s'abstenir de procréer serait *impossible* à accomplir pour les individus (ou certains d'entre eux), mais plutôt que cela exigerait un sacrifice trop important qui empêcherait les personnes ayant un fort intérêt procréatif de préserver leur intégrité. Cela conduit Rieder vers une autre objection aux devoirs limitant la procréation qui, selon lui, rend mieux compte de l'intuition selon laquelle l'exigence excessive est un problème pour une obligation de ne pas procréer. Il s'agit de l'objection « de l'intégrité » qu'il emprunte à Bernard Williams (1973). L'objection telle que formulée par Williams s'adresse aux théories utilitaristes ; plus particulièrement au concept de « responsabilité négative », c.-à-d. l'idée que les individus sont non seulement moralement responsables des conséquences de leurs actions, mais également de ce que feront les autres à cause de ces actions. Cette idée, note Williams, nous force à admettre qu'une personne pourrait devoir sacrifier tous ses projets personnels dès lors que le suggèrent les conséquences de l'action des autres dépendant de la sienne. Le problème est que cela ne permettrait pas aux individus d'avoir des « projets protégés » (Rieder, 2016, p.46) – c.-à-d. une *intégrité* –, mais les obligerait plutôt à abandonner leurs projets aussitôt que cela produirait plus de bonheur ou d'utilité en général (Rieder, 2016, pp.45-46).

Selon Rieder, une telle objection pourrait être reformulée contre une obligation morale de ne pas procréer, parce que, même en dehors des théories utilitaristes, nous pouvons penser que les individus ont des projets qui devraient être protégés ; c.-à-d. qui devraient être autorisés même s'ils vont à l'encontre d'un devoir *pro tanto*. Et avoir un enfant est un candidat plausible pour un tel projet – c.-à-d. un projet qui serait, pour plusieurs individus, constitutif de leur intégrité. Ainsi, considérant le rôle central de la procréation dans la vie de nombreuses personnes, nous pourrions rejeter l'idée qu'elles aient l'obligation morale de s'abstenir d'avoir des enfants, puisqu'il paraît raisonnable d'admettre qu'une telle obligation menacerait l'intégrité de celles-ci (Rieder, 2016, pp.46-47).

Bref, ce dont l'objection de l'exigence excessive (ou de l'intégrité) permet de rendre compte est que nous pourrions avoir des raisons de penser que la procréation soit moralement justifiée ou qu'il existe un droit de procréer pour les individus malgré de « fortes raisons morales » – ou un devoir *pro tanto* – de renoncer à la procréation reposant sur l'impact environnemental de cet acte. En ce sens, l'objection de l'exigence excessive remet en question la P6 de l'argument de Burkett, selon laquelle, pour beaucoup de personnes, il n'y aurait pas de raisons compensatoires suffisantes pour l'emporter sur les charges environnementales qui accompagnent un choix procréatif. Or, si cette prémisse est fautive, Burkett ne pourrait pas affirmer

que les fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer qu'il a défendues dans son argument analogique se traduisent par une *obligation* morale de renoncer à la procréation pour la plupart des individus dans les pays développés.

Il est important de rappeler ici que, dans son article, Burkett défend principalement deux affirmations concernant la moralité des choix procréatifs dans le contexte climatique actuel : la première étant que « nous avons de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer » (Burkett, 2021, p.790), et la seconde, que, pour beaucoup d'entre nous, ces raisons se traduisent par une « obligation morale de s'abstenir de choisir d'avoir des enfants » (Burkett, 2021, p.790). Celles-ci correspondent respectivement à la C1 et à la C2 de son argument tel que formulé dans le chapitre précédent. Notons que l'idée qu'il existe un droit de procréer ou qu'il soit moralement justifié de choisir de procréer en dépit des charges environnementales qui accompagnent ce choix – notamment si cela permet de préserver son intégrité – est tout à fait compatible avec la première affirmation. Par conséquent, l'objection de l'exigence excessive ne remet pas en question l'idée selon laquelle nous avons de fortes raisons morales de nous abstenir de procréer (C1), mais plutôt celle qu'il existerait pour la plupart une *obligation* morale – ou un devoir moral *tout bien considéré* – de renoncer à la procréation (C2).

Or, parmi les trois arguments éco-antinatalistes analysés dans ce mémoire, celui de Burkett est le seul à affirmer explicitement que, au moins pour certaines personnes, il existerait une *obligation* morale de ne pas choisir de procréer : Benatar, avec son argument misanthropique, défend un devoir *préssumé* de renoncer à faire naître de nouveaux êtres humains et Young conclut que la procréation dans les pays développés paraît moralement problématique, mais chacun des deux laisse ouverte la possibilité qu'il y ait des raisons suffisantes pour choisir de procréer, malgré la charge morale que cela implique selon leur argument. Ce faisant, il semble que seul l'argument de Burkett s'expose à l'objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation. J'estime toutefois que cette objection est aussi pertinente pour les défenses de Young et Benatar, étant donné qu'elle remet en question la *force* des devoirs ou des raisons morales qu'elles défendent contre la procréation.

À ce propos, plusieurs auteurs ont critiqué directement la thèse d'équivalence morale de Young en formulant une objection similaire (Overall, 2012 ; Meijers, 2020 ; Robeyns, 2022) ; l'idée sous-jacente étant que, pour ceux et celles qui ont un fort intérêt pour la procréation, renoncer à cet intérêt représenterait un sacrifice beaucoup plus important que celui de renoncer à un mode de vie de

surconsommation, ce qui permettrait d'établir une distinction moralement pertinente entre les deux. C'est un point que soulève, notamment, Christine Overall dans son livre *Why have children ?*. Celle-ci affirme être à la fois en accord avec Young sur l'idée que nous devrions limiter nos choix procréatifs en raison de la surpopulation et de la dégradation de l'environnement, mais en désaccord avec lui en ce qui concerne l'idée que – pour beaucoup d'individus du moins – cela impliquerait probablement de renoncer complètement à la procréation (Overall, 2012, p.181). Elle écrit : « Étant donné le caractère central de la procréation et de l'éducation des enfants dans l'existence humaine, l'obligation de ne pas avoir d'enfants du tout serait un sacrifice énorme, trop exigeant pour quiconque veut avoir des enfants » (Overall, 2012, p.181). Dans ce cas, l'objection concerne bien une obligation morale – telle que défendue par Burkett – de renoncer à la procréation, mais s'adresse spécifiquement à l'argument de Young, dans la mesure où elle remet en doute la plausibilité de la thèse de l'équivalence morale *parce qu'*elle risque d'entraîner une telle obligation possiblement inacceptable pour les individus. Bref, nous pouvons considérer que l'objection de l'exigence excessive s'applique également à l'argument de Young étant donné qu'elle fournit des raisons de penser que la procréation a bel et bien un statut spécial par rapport aux autres activités émettrices des individus qui pourrait justifier un droit de procréer malgré les impacts environnementaux qui y sont associés, tout en maintenant de manière cohérente que la surconsommation puisse être moralement problématique. De cette façon, cette objection pose aussi un problème pour la thèse de l'équivalence morale entre la procréation et la (sur)consommation.

Quant à l'argument misanthropique de Benatar, bien qu'il ne défende pas explicitement une obligation morale de renoncer à la procréation, celui-ci n'est pas pour autant invulnérable à l'objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation, car il revendique un devoir antinataliste (« présumé ») qui pourrait (ou non) être surpassé par d'autres considérations morales – notamment un droit de procréer malgré la charge environnementale que cela implique –, ce qui aurait pour conséquence d'atténuer la force de sa conclusion antinataliste. Toutefois, ayant défendu que l'approche analogique constitue une avenue plus prometteuse par rapport à celle de Benatar pour une défense antinataliste basée sur l'impact environnemental de la procréation, je me focaliserai ici sur les difficultés que soulève ce genre de critique pour les arguments de cette approche uniquement. Notons simplement que plus la justification pour un droit de procréer paraît forte, moins l'argument de Benatar selon lequel il faudrait renoncer à faire naître de nouveaux humains aura d'implications pour les individus.

Ainsi, je m'intéresserai, dans les prochaines sous-sections, aux différentes justifications possibles pour un droit de procréer qui permettrait d'appuyer l'objection de l'exigence excessive devant la défense d'une obligation morale de s'abstenir de procréer. Comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent, les auteurs des arguments éco-antinatalistes analogiques que j'ai analysés ont envisagé ce genre de critique à leur argument. En effet, Young a abordé dans son article l'idée que procréer, contrairement à surconsommer, soit un « droit fondamental », ce qui remettrait en cause sa thèse d'équivalence morale entre les deux. Burkett, quant à lui, s'est intéressé à différentes « raisons compensatoires » que l'on pourrait faire valoir afin de justifier un choix procréatif face à la charge environnementale qui l'accompagne. J'entends donc évaluer la force de l'objection de l'exigence excessive face à ces répliques afin de déterminer dans quelle mesure (le cas échéant) les arguments éco-antinatalistes de l'approche analogique peuvent surmonter ce genre de critique.

3.2.1 Justifications plausibles d'un droit de procréer

Young envisage quatre objections possibles à sa défense de la thèse d'équivalence morale entre la procréation et la surconsommation. L'une d'entre elles concerne l'idée que la procréation, contrairement à l'« éco-gourmandise », soit un droit fondamental, ce qui justifierait un traitement moral différentiel entre les deux. La réponse qu'il formule à cette objection est toutefois la section la moins développée de son article. Dans cette section, il se contente d'évoquer comment cette objection pourrait être interprétée selon différentes conceptions d'un droit de procréer afin d'illustrer qu'il s'agit d'une idée controversée – notant par exemple qu'elle ne serait pas pertinente « [p]our les philosophes qui estiment que le discours sur les droits est un « non-sens sur des échasses » [nonsense on stilts] » (Young, 2001, p.188) –, mais seule l'idée qu'un tel droit ne pourrait être *absolu* ou *illimité* bénéficie d'une véritable argumentation. On pourrait alors reprocher à Young de ne pas avoir su défendre de raisons précises de penser que la procréation ne constitue pas un « droit fondamental » (ou pas plus que la surconsommation) ; or, il n'est pas clair que c'est à lui qu'incombe la charge de la preuve dans ce débat. C'est du moins ce qu'il suggère en reprenant les termes de Laura Purdy qui affirme que « le droit de se reproduire est l'un de ces droits moraux qui ont été plus assumés que défendus » (Purdy, 2000, p.313). Il paraît donc important, afin de montrer que l'objection de l'exigence excessive pose un réel problème pour les défenses éco-antinatalistes de l'approche analogique, d'expliquer en quoi l'intérêt qu'une obligation morale de renoncer à la procréation exigerait de sacrifier devrait être protégé par un droit.

En fait, ceci est une question difficile, parce que l'intérêt que l'on peut avoir pour la procréation ne paraît pas aussi fondamental que celui qui concerne nos besoins de base, tels que l'alimentation ou l'accès à des soins de santé. Dans le cas de nos besoins de base, il ne paraît pas controversé d'affirmer qu'il s'agisse d'intérêts devant être protégés par un droit moral, parce que leur satisfaction est tout simplement nécessaire pour accéder à un niveau de bien-être minimalement acceptable. Ce ne semble, cependant, pas être le cas pour l'intérêt – aussi fort soit-il – qu'ont de nombreuses personnes pour la procréation. Comme le remarque Sarah Conly, « [s]'il est très difficile d'imaginer quelqu'un vivre une vie satisfaisante et avoir très faim la plupart du temps ou être très malade, nous connaissons tous un certain nombre de personnes parfaitement heureuses sans enfants » (Conly, 2016, p.37). En ce sens, malgré le rôle central qu'elle peut jouer dans la vie des individus, la procréation ne paraît pas constituer un élément essentiel, dans la mesure où ne pas avoir d'enfant ne rend pas notre vie automatiquement misérable. MacLver soulève un point similaire en défendant sa thèse d'équivalence morale. Ce dernier explique que, même si on lui accorde que la consommation et la procréation ne diffèrent pas d'un point de vue matériel, on pourrait tout de même les distinguer d'un point de vue moral en affirmant que celle-ci constitue pour plusieurs un intérêt *fondamental* – un droit qui ne peut être nié –, ce qui impliquerait que toute ingérence en matière de décisions procréatives serait illégitime. Or, MacLver rejette cette idée. Selon lui, la procréation peut être *importante* dans la vie de nombreux individus, mais en aucun cas elle n'est *nécessaire* pour leur fonctionnement ni même pour leur épanouissement (MacLver, 2015, pp.119-120). Bref, ce que suggèrent ces remarques est que s'il peut paraître évident que nos intérêts fondamentaux méritent d'être protégés par des droits moraux, il n'est pas clair que la procréation mériterait d'être reconnue comme telle plutôt que comme un privilège.

D'un autre côté, nous pouvons douter qu'un intérêt doive forcément être « vital » pour mériter d'être protégé par un droit. Selon le philosophe Joseph Raz, un « intérêt », compris simplement comme un élément constitutif du bien-être d'une personne, peut justifier la reconnaissance d'un droit moral du moment qu'il représente « une raison suffisante pour considérer qu'une ou plusieurs autres personnes sont soumises à une obligation » (Raz, 1984, p.195). En d'autres mots, une personne aurait un droit à x si son intérêt pour x justifie le fait qu'une ou plusieurs autres personnes soient dans l'obligation de lui donner les moyens nécessaires pour y accéder, ou à tout le moins, de ne pas lui en empêcher l'accès. Le fait que certains de nos intérêts soient « vitaux » fournit probablement une raison suffisante pour que les autres soient soumis à une obligation. Rien ne nous oblige à croire, cependant, qu'il s'agisse d'une raison *nécessaire* ; il pourrait y avoir d'autres raisons suffisantes pour justifier un droit moral. Rappelons-nous,

par ailleurs, que l'objection de l'exigence excessive comme la formule Rieder vis-à-vis des devoirs limitant la procréation ne stipule pas qu'il serait *impossible* pour les individus de renoncer complètement à la procréation, mais plutôt que cela exigerait un *sacrifice trop important* pour certains d'entre eux, même si ces derniers ne sont pas *incapables* de le réaliser. Dans ce cas, l'objection suppose qu'il existe des raisons permettant de justifier un droit de procréer, même en admettant qu'il ne s'agisse pas d'un intérêt « vital » pour les individus. En revanche, il serait difficile de prétendre que tout intérêt mériterait d'être protégé par un droit, puisque cela mènerait à une multiplication des revendications morales, dont certaines risquent d'entrer en conflit avec, entre autres, celles associées à des besoins de base. Je m'intéresserai, ainsi, dans les prochaines sous-sections, à une variété de justifications plausibles pour un droit moral de procréer.

Je tiens toutefois à préciser que la liste des justifications que je présenterai n'est pas exhaustive. Notamment, je me focaliserai sur les justifications d'un droit de procréer au sens « négatif », c.-à-d. un droit à la non-ingérence d'autrui dans ses choix procréatifs, par opposition à un droit « positif », correspondant à un droit à l'assistance nécessaire pour procréer (Quigley, 2010, p.408). Puisque la reconnaissance d'un droit positif impose une plus grande charge morale sur les autres qu'un droit négatif, elle nécessite généralement une justification plus forte et implique aussi – dans ce cas-ci – la reconnaissance d'un droit négatif. Par conséquent, sans nier qu'il puisse exister un droit de procréer au sens « positif », étant donné que la justification d'un droit à la non-ingérence d'autrui dans ses choix procréatifs suffirait pour remettre en question une obligation morale de renoncer à la procréation, je me concentrerai dans ce qui suit sur les raisons morales qui pourraient justifier un droit de procréer au sens « négatif ».

3.2.2 Arguments du sens et de la dépendance

Une première raison pour laquelle il pourrait y avoir un droit de procréer malgré la charge environnementale que cela implique est que la procréation peut être considérée comme un intérêt fondamental au moins d'un point de vue *collectif*. Si, en effet, l'intérêt que les individus peuvent avoir pour la procréation ne paraît pas essentiel dans le même sens que peuvent l'être leurs intérêts pour satisfaire leurs besoins de base, celui que nous pouvons avoir collectivement pour la procréation paraît, quant à lui, essentiel en ce sens ; tout simplement parce que celle-ci est nécessaire à la survie de la collectivité dans laquelle nous évoluons.

C'est une idée que défend notamment Tim Meijers (2016 ; 2020) contre la thèse d'équivalence morale attribuée à Young. Meijers formule trois arguments visant à établir une différence moralement pertinente entre la procréation et les actes de consommations personnelles à partir de cet intérêt collectif pour la première. Il les appelle : « *l'argument de la perte de sens* » et « *les arguments de la dépendance* » (Meijers, 2020, p.634). Les arguments de la dépendance concernent l'impact socio-économique de l'absence de générations futures pour soutenir une population vieillissante. Meijers les sépare en deux arguments :

Argument basé sur les soins : les gens ont un intérêt fondamental à ce que *certaines personnes aient au total suffisamment d'enfants* pour assurer des soins adéquats et la protection des droits et libertés fondamentaux (et leur exercice effectif). (Meijers, 2020, p.635)

Argument des institutions justes et stables : les gens ont un intérêt fondamental à ce que *certaines personnes aient au total suffisamment d'enfants* pour s'assurer que des institutions justes continuent de fonctionner et d'exister. (Meijers, 2020, p.635)

En bref, les arguments de la dépendance avancent que cesser de procréer aurait des conséquences désastreuses pour les membres de la dernière génération qui auraient besoin d'une génération suivante pour prendre soin d'eux en vieillissant et éviter l'effondrement de l'économie (Meijers, 2016 ; 2020). L'argument de la perte de sens concerne quant à lui les conséquences d'un renoncement général à la procréation sur la valeur des projets qui donnent un sens à nos vies :

Argument de la perte de sens : Les gens ont un intérêt fondamental à ce que *certaines personnes aient au total suffisamment d'enfants* pour rendre possibles des projets qui transcendent la vie. (Meijers, 2020, p.637)

Ensemble, ces arguments fournissent des raisons d'accorder un droit moral de procréer au moins à certains individus, si nous voulons éviter un effondrement de la société. Or, comme je l'ai évoqué précédemment, Burkett estime que ce genre d'arguments ne remet pas en question l'idée que beaucoup de personnes – notamment la plupart des habitants des pays développés – ont une *obligation* morale de renoncer à la procréation (C2), puisqu'ils ne constituent pas des raisons compensatoires suffisantes pour l'emporter sur la charge environnementale qui accompagne leurs choix procréatifs (P6). Selon lui, ces raisons ne pourraient exempter que certaines personnes d'une obligation morale de renoncer à la procréation, parce qu'il n'est pas nécessaire que toutes les personnes qui le désirent aient des enfants pour empêcher l'effondrement de la société – ou la fin de l'humanité.

Bien que je sois d'accord avec Burkett sur ce point, je crois que les arguments de Meijers témoignent toutefois de la valeur de la procréation au niveau collectif que l'on pourrait *a priori* comparer à celle d'un besoin de base au niveau individuel. Dans la mesure où il ne paraît pas controversé d'affirmer que nos intérêts associés à nos besoins de base doivent être protégés par un droit moral, parce qu'ils sont nécessaires pour mener une vie minimalement acceptable, les arguments de Meijers pourraient, quant à eux, justifier un droit collectif à la procréation, en tant que moyen nécessaire à la continuation des collectivités dans lesquelles nous évoluons et, plus largement, à la préservation de l'humanité. Reste à déterminer quelles seraient les implications d'un tel droit collectif d'un point de vue individuel. Si, comme le pense Burkett, tout le monde ne pourrait pas justifier ses choix procréatifs en évoquant simplement un danger d'effondrement de la société ou d'extinction de l'humanité, ceux et celles qui le pourront devraient fournir une justification supplémentaire afin d'expliquer pourquoi *eux* plutôt que d'autres mériteraient d'être exemptés d'une obligation de renoncer à avoir des enfants. En revanche, si nous admettons qu'il existe un droit collectif à la procréation, le fait qu'il serait difficile de défendre qu'il soit moralement justifiable pour certaines personnes d'avoir un enfant et pas pour d'autres pourrait au contraire, par souci d'équité, servir de raison pour accorder un droit de procréer à de nombreux individus – en l'occurrence, tous ceux qui ont un intérêt pour la procréation –, même s'il en résultait plus de décisions procréatives qu'il soit nécessaire pour empêcher les conséquences évoquées dans les arguments de la perte de sens et de la dépendance.

3.2.3 Biens uniques de la parentalité

Si la procréation ne constitue pas un intérêt aussi fondamental que nos besoins de base, plusieurs philosophes s'accordent pour admettre qu'il s'agit néanmoins d'un élément constitutif du bien-être de nombreux individus. La raison la plus fréquemment évoquée pour soutenir cette affirmation est l'idée que la relation qu'entretient un parent avec son enfant est unique et qu'elle offre des opportunités de croissance morale ou une intimité sans laquelle de nombreuses personnes ne pourraient s'épanouir (Brighouse et Swift, 2006 ; Conly, 2016 ; Ferracioli, 2018 ; Gheaus, 2016 ; Overall, 2012 ; Robeyns, 2022 ; Weinberg, 2016).

Par exemple, dans son article « Is procreation special? » où elle critique la thèse d'équivalence morale telle que défendue par Young (2001), Ingrid Robeyns affirme que « les gens ne veulent pas avoir un enfant de la même manière qu'ils veulent voyager ou s'adonner à un passe-temps : ils veulent plutôt avoir un enfant parce qu'ils veulent être mère ou père » (Robeyns, 2022, p.652). Elle insiste ainsi sur la relation unique

qu'entretient un parent avec son enfant ; relation qui constitue, selon elle, l'une des principales motivations des décisions procréatives des individus. De cette façon, elle rejette la thèse d'équivalence de Young qui stipule que le même jugement moral s'applique à la procréation et à la surconsommation en raison de leurs motifs et de leur impact environnemental similaires. Ce que suggère Robeyns est que les deux activités se distinguent au moins en ce qui concerne leurs *motifs*. En outre, cette distinction, contrairement à ce que prétend Young, serait suffisamment pertinente pour justifier un traitement moral différent entre les deux, puisque la relation unique entre un parent et son enfant est pour bien des individus un élément constitutif de leur bien-être à un tout autre niveau que peut l'être la satisfaction ou le plaisir résultant d'un acte de consommation.

D'autre part, d'après Brighouse et Swift, la relation parent-enfant est aussi *incommensurable* ; ce qui lui attribue une valeur distinctive pour les parents et les parents potentiels. Ils écrivent : « l'intimité que l'on peut avoir avec ses enfants est assez différente de l'intimité que l'on peut avoir avec d'autres adultes. Elle contribue à l'épanouissement d'une autre nature et, pour beaucoup, n'est pas substituable par des relations d'une autre nature » (Brighouse et Swift, 2006, p.96). Cela suggère que, si nous admettons que les opportunités uniques qu'offre la parentalité sont nécessaires au bien-être de nombreux individus, il existerait, pour ces individus au moins, un droit de procréer malgré la charge environnementale qui accompagne les décisions procréatives, puisque cette condition nécessaire de leur bien-être ne saurait être remplie autrement. Dans ce cas, contrairement à ce que prétend Burkett, pour de nombreux individus, les fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer reposant sur l'impact environnemental de ce choix ne se traduiraient pas par une *obligation* morale de renoncer à la procréation.

Mais, comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent²⁷, Burkett a envisagé cette critique à la P6 de son argument. Or, celui-ci doute que la valeur de la relation parent-enfant puisse constituer une raison compensatoire suffisante pour justifier un choix procréatif devant le fardeau environnemental qu'il implique, parce que ce que les auteurs mentionnés ici qualifient de « biens uniques de la parentalité » ne sont pas « *automatiques* » (Burkett, 2021, p.802), au sens où choisir d'avoir un enfant n'en garantit pas l'accès. Burkett a sûrement raison d'affirmer que les biens de la parentalité ne sont pas automatiques ; après tout, ce ne sont pas tous les procréateurs qui entretiennent une relation enrichissante et épanouissante sur le plan moral et affectif avec leur(s) enfant(s). Cela dit, je ne crois pas que cela pose un réel problème pour une justification du droit de procréer reposant sur les biens uniques de la parentalité,

²⁷ Cf. Section 2.4.1

puisqu'il importe peu que ces biens soient automatiquement atteints par les individus qui choisissent de procréer. Il est vrai que si ces biens étaient purement accidentels, il serait difficile d'admettre qu'ils fournissent une raison suffisante pour justifier un droit de choisir de procréer face à l'impact environnemental relativement prévisible que cela implique. Mais il n'en est pas ainsi. Au contraire, pour les personnes qui font ce choix, le simple fait de mettre un enfant au monde avec l'intention de l'élever leur donne une chance raisonnable d'accéder aux biens uniques de la parentalité évoqués ici, parce que peu importe la personne que leur enfant deviendra, ou les effets de ce choix sur leur niveau de bonheur, ils entreront dans une relation parent-enfant, avec tout ce que cela implique.

Ce type de justification pour un droit moral de procréer fait toutefois face à un autre problème qui paraît plus difficile à surmonter. Le fait est que même en admettant que la relation parent-enfant, par son unicité et le rôle central qu'elle joue dans la vie de nombreuses personnes, mérite d'être protégée par un droit moral, il n'est pas clair que cela implique pour les individus un droit à la *procréation* plutôt qu'à la *parentalité*. En effet, la plupart des auteurs qui défendent l'intérêt pour la parentalité comme justification morale du choix d'avoir un enfant s'accordent pour affirmer que les biens uniques de la parentalité résident dans la relation particulière qu'un parent développe avec son enfant tout au long de sa vie, mais que cette relation n'implique pas nécessairement d'avoir un lien biologique avec lui (Brighouse et Swift, 2006 ; Conly, 2016 ; Gheaus, 2019 ; Robeyns, 2022). Par conséquent, un intérêt pour la parentalité pourrait très bien être satisfait par d'autres moyens que la procréation, comme l'adoption ou la co-parentalité²⁸. Si c'est le cas, alors même en admettant que les biens uniques de la parentalité soient un élément constitutif du bien-être de nombreux individus, ils ne fourniraient pas de raison suffisante pour justifier un droit moral de procréer pour eux.

Quelques raisons ont toutefois été avancées pour justifier, à partir de l'importance de l'intérêt pour la parentalité dans la vie de nombreux individus, un droit à la *parentalité procréative*, c.-à-d. un droit de procréer *avec l'intention d'élever son enfant* – à distinguer d'un simple *droit à la procréation* qui pourrait inclure de créer un enfant sans assumer la responsabilité de l'élever. Par exemple, Robeyns (2022) répond aux philosophes qui défendent un devoir d'adopter plutôt que de procréer (Friedrich, 2013 ; Rulli, 2016a) en insistant sur le fait que l'adoption dépend aussi d'actes de procréation, de sorte que reconnaître un droit à la parentalité nécessiterait qu'au moins certaines personnes continuent de procréer (Robeyns,

²⁸ La « co-parentalité » consiste à élever un enfant à plus de deux parents. Pour une défense de la co-parentalité comme solution possible et souhaitable au problème de la surpopulation, voir Gheaus (2019).

2022, p.660). Conly (2016) insiste quant à elle sur l'accès à l'adoption en notant que, pour certains individus, la procréation est le *seul* moyen d'accéder à la parentalité. En l'occurrence, elle explique que, dans certaines régions, il y a peu d'enfants disponibles pour l'adoption *localement* par rapport aux nombres d'adultes qui désirent être parents, tandis que l'adoption *hors de son pays* est généralement très dispendieuse et incertaine (Conly, 2016, p.44). D'autres auteurs défendent plutôt que la relation entre un parent et son enfant biologique n'est pas substituable par l'adoption. Notamment, selon Velleman, le fait, pour un enfant, d'avoir un lien biologique avec ses parents permet d'approfondir sa connaissance de soi à travers l'histoire de sa famille. Il écrit : « connaître ses proches, et en particulier ses parents, procure une sorte de connaissance de soi qui est d'une valeur irremplaçable dans la tâche vitale de formation de l'identité » (Velleman, 2005, p.357), suggérant ainsi que certaines caractéristiques de la relation entre un parent et son enfant biologique qui peuvent être constitutives d'un intérêt pour la parentalité procréative ne seraient tout simplement pas accessibles par l'adoption. Ferracioli (2018) insiste quant à elle sur la valeur, pour un parent, du lien biologique entre lui et son enfant qui justifierait l'*amour parental* – en tant que « ce qui se rapproche le plus de l'amour inconditionnel » (Ferracioli, 2018, p.88) – peu importe les qualités intrinsèques de l'enfant et les faits qui concernent la relation parent-enfant. Elle écrit : « ce qui rend la procréation spéciale, c'est que « être la progéniture de quelqu'un » est un fait relationnel qui préexiste à l'établissement d'une relation parent-enfant et qui ne peut être perdu par l'enfant ni possédé à un degré plus élevé par quelqu'un d'autre » (Ferracioli, 2018, p.88). Ce fait relationnel caractériserait, selon elle, la valeur distincte de la parentalité procréative par rapport à la parentalité adoptive, justifiant à lui seul le lien d'amour le plus « profond » et « robuste » qui soit.

Bref, nous avons plusieurs raisons de penser que la procréation se distingue de façon non triviale de l'adoption. En suivant la justification d'un droit à la parentalité sur la base de l'importance, pour de nombreux individus, des opportunités uniques de croissance morale et d'intimité qu'offre la relation parent-enfant, ces raisons pourraient servir à défendre un droit individuel de procréer, malgré la charge environnementale que cela implique. Cependant, une justification supplémentaire serait nécessaire pour affirmer que l'intérêt que peuvent avoir plusieurs personnes pour la parentalité procréative se distingue de manière suffisamment pertinente d'un intérêt pour la parentalité tout court afin de justifier un droit de procréer. Quoiqu'il en soit, pour les raisons évoquées notamment par Robeyns (2022) et Conly (2016), il semble qu'un droit à la parentalité impliquerait, au moins pour certains individus, un droit de procréer.

3.2.4 Droit dérivé d'un intérêt universel

Une autre possibilité de justification d'un droit moral de procréer consiste à défendre que celui-ci découle d'un intérêt universel. D'après cette idée, même en supposant que l'intérêt que peuvent avoir de nombreux individus pour la procréation (ou la parentalité) n'est pas suffisamment fondamental pour justifier un droit moral de procréer, ce dernier pourrait être justifié *de manière dérivée* par le fait qu'il existe des intérêts universels constitutifs de droits fondamentaux qui impliqueraient un droit à la procréation.

C'est l'idée que nous retrouvons derrière l'objection « de l'intégrité », telle que la présente Rieder (2016) contre un devoir de renoncer complètement à la procréation. Rappelons que, selon cette objection, nous devrions rejeter qu'il existe une obligation morale de ne pas choisir de procréer pour des raisons environnementales, parce qu'une telle obligation empêcherait les individus d'avoir des « projets protégés » qui leur permettrait de préserver leur intégrité. Plusieurs auteurs ont avancé de telles raisons pour fournir une justification morale de la procréation contre des arguments antinatalistes. Par exemple, dans son article « What is the question to which anti-natalism is the answer? », Smyth (2020) adresse une critique générale à divers arguments associés à une position antinataliste – dont les arguments de Benatar et la défense de la thèse d'équivalence morale de Young – en affirmant que la procréation et le fait d'élever un enfant ne constituent pas simplement un intérêt important, mais une « base existentielle » pour de nombreux individus (Smyth, 2020, p.13). Similairement, Robeyns (2022) défend, conjointement à la valeur de la relation parent-enfant comme l'une des principales motivations des décisions procréatives, que le fait de ne pas reconnaître un droit à la procréation pour les individus serait « déshumanisant », au sens où il serait nécessaire de préserver une certaine liberté de choix vis-à-vis de la procréation pour pouvoir continuer à se considérer comme des êtres humains (Robeyns, 2022, p.658).

Cela rejoint un autre intérêt universel duquel pourrait dériver un droit à la procréation ; soit la liberté ou l'autonomie à l'égard de nos choix. Nous avons pu constater que l'une des raisons pour lesquelles il est difficile d'établir un droit moral à la procréation est que celui-ci ne paraît pas aussi fondamental que ceux associés à nos besoins de base. Pour appuyer cette idée, MacIver (2015) et Burkett (2021) font remarquer que plusieurs personnes font le choix de vivre sans enfant et mènent une vie heureuse et épanouissante, suggérant ainsi que la procréation et la parentalité ne sont pas essentielles pour mener une vie décente. On pourrait toutefois critiquer l'idée que cela constitue une raison de penser qu'un intérêt pour la procréation ne devrait pas être protégé par un droit, dans la mesure où c'est une chose de choisir de vivre

sans enfant, mais une tout autre d'y être contraint. Dans ce cas, une obligation de renoncer à la procréation ne nierait pas seulement un droit à la procréation, mais échouerait de reconnaître l'autonomie de chacun en leur accordant un droit à la liberté de choix. Autrement dit, un droit à la procréation – ou plutôt à la *liberté procréative*, ce qui inclut à la fois le droit d'avoir des enfants et celui de ne pas en avoir selon son choix – pourrait être justifié de manière dérivée par la reconnaissance d'un droit plus général à la liberté.

Or, plusieurs auteurs ont fait remarquer qu'un droit à la liberté procréative sans restriction – qui impliquerait un droit à la procréation *illimitée* – serait moralement problématique, parce que les décisions procréatives des individus risquent d'entrer en conflit avec les droits fondamentaux des autres (Young, 2001 ; MacIver, 2015 ; Rulli, 2016b ; Quigley, 2010 ; Conly, 2016 ; Rieder, 2016 ; Overall, 2012). Il s'agit d'ailleurs d'un des points essentiels de l'argument de MacIver (2015) qui affirme que les choix procréatifs des individus font partie de la sphère publique, et donc, pourraient être soumis à une censure morale ; voire à une intervention de l'État. Selon lui, puisque la procréation implique la création de nouvelles revendications de biens naturels et que ces biens sont disponibles en quantité limitée, cette pratique risque d'entrer en conflit avec les revendications légitimes d'autres entités moralement considérables (MacIver, 2015, pp.117-118). Dans ce cas, même en supposant qu'il constitue un intérêt fondamental, le droit de procréer serait au moins limité par le fait qu'il risque d'entrer en conflit avec d'autres intérêts aussi fondamentaux et notamment la capacité des autres à exercer ce même droit en raison de la surpopulation et des ressources limitées (MacIver, 2015, pp.119-122).

Bien entendu, établir que s'il existe un droit de procréer, celui-ci devrait être limité n'est sans doute pas aussi pertinent dans le contexte d'une défense éco-antinataliste – et plus spécifiquement celle d'une obligation morale de renoncer à la procréation – que dans celui d'une argumentation *dénataliste*, selon laquelle nous devrions tout simplement limiter les procréations pour des raisons environnementales. En outre, cette remarque de MacIver est tout à fait compatible avec l'idée qu'il puisse exister un droit de procréer malgré la charge environnementale que cela implique et ne disqualifie en rien la justification d'un droit de procréer dérivant du droit universel à la liberté. Elle permet, cependant, de nuancer cette justification en suggérant que, conformément à la théorie de Rawls, il s'agit plutôt d'un droit à *l'égalité* ou, plus précisément, d'un « droit égal à la liberté » (Rawls, 1999). Or, dans ce cas, on pourrait tout autant dériver un droit de procréer, car, dès lors que l'on rejette une obligation morale *pour tous* de renoncer à la procréation, ou que nous admettons que la plupart des gens ont un intérêt fondamental à ce qu'il y ait

suffisamment d'enfants pour préserver le sens de nos projets et assurer le maintien des institutions – comme le défend Meijers (2016 ; 2020) –, ce droit impliquerait probablement d'accorder à chacun la même chance d'avoir et d'élever un enfant. Et, comme l'ajoute Conly à cet égard, « [m]ême si nous acceptions l'argument selon lequel personne n'a droit, même à un seul enfant, nous penserions que s'il devait y avoir des enfants, chacun de nous aurait autant droit à un enfant que n'importe qui d'autre » (Conly, 2016, p.48). En bref, un droit à la procréation pour les individus pourrait être dérivé d'un droit plus général à l'intégrité, à la liberté ou encore à l'égalité (ou au *droit égal à la liberté*).

Nous avons pu constater, dans cette seconde partie du chapitre, qu'il existe plusieurs justifications plausibles d'un droit à la procréation malgré la charge environnementale qui l'accompagne. Je me suis appliqué à montrer qu'au moins certaines d'entre elles pourraient remettre en question l'idée que nous ayons une obligation morale – ou un devoir *tout bien considéré* – de ne pas choisir de procréer, que ce soit en formulant des raisons de penser qu'une telle obligation serait trop exigeante envers de nombreux individus, ou encore en suggérant, contrairement à la thèse de Young, que la procréation se distingue des actes de (sur)consommation personnelle de manière moralement pertinente. Quoi qu'il en soit, l'objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation telle que je l'ai abordé ici ne rejette pas l'idée que les décisions procréatives aient un impact environnemental non négligeable (au moins dans les pays développés) et que cet impact puisse fournir des raisons morales de ne pas choisir de procréer. En ce sens, cette objection concerne surtout la seconde partie de l'argument de Burkett, dans laquelle il défend que beaucoup d'individus – en l'occurrence, la plupart des habitants des pays développés – ont une obligation morale de renoncer à la procréation en raison de l'impact environnemental qui y est associé. J'estime néanmoins qu'elle est aussi pertinente pour l'argument de Young, dans la mesure où elle remet en doute la plausibilité de sa thèse de l'équivalence morale, de même que – de façon plus générale – l'ensemble des arguments éco-antinatalistes abordés dans ce mémoire, étant donné qu'elle remet en question la *force* des devoirs ou des raisons morales qu'elles défendent contre la procréation.

CONCLUSION

Ce mémoire avait pour objectif de comparer différentes approches d'arguments éco-antinatalistes qui permettent de fournir des bases philosophiques aux inquiétudes de personnes – apparemment de plus en plus nombreuses – qui choisissent de renoncer à la procréation pour des raisons environnementales. Je me suis concentré sur trois arguments éco-antinatalistes « centrés sur les tiers » – autrement dit, des arguments traduisant des inquiétudes suscitées par *l'impact environnemental de la procréation* – que j'ai analysés puis comparés afin d'évaluer leurs forces respectives et de mettre en lumière les problèmes qu'elles soulèvent.

Dans le premier chapitre, je me suis intéressé à l'approche misanthropique pour une défense éco-antinataliste, et plus particulièrement à « l'argument misanthropique » de Benatar. J'ai fait remarquer que, bien que cet argument s'appuie sur tous les types de torts que les êtres humains peuvent commettre – et pas seulement ceux qu'ils font par leur impact sur l'environnement – les dommages environnementaux causés par ces derniers ne constituent pas un simple exemple de torts dans un cas surdéterminé, mais bien une preuve indépendante de la destructivité humaine décrite par Benatar. Ainsi, j'ai défendu que sa deuxième prémisse – qui stipule que « [I]es humains causent [et continueront probablement de causer] de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort » (Benatar, 2015, p.79) – pourrait être reformulée pour lui donner un sens *strictement* écologique, sans conséquences fondamentales sur le reste de l'argument, ce qui signifie que « l'argument misanthropique » peut être considéré comme un argument éco-antinataliste.

Je me suis ensuite intéressé à deux critiques qui ont été adressées à l'argument de Benatar et à la façon dont elles peuvent s'appliquer à celui-ci lorsqu'on lui attribue un sens *strictement* écologique. La première consiste à remettre en question l'argument de Benatar en insistant sur l'idée que, contrairement à d'autres espèces, les êtres humains ont la capacité d'apprendre et de s'améliorer moralement. Cette critique a été formulée par Trevor Hedberg (2020) qui affirme qu'il existe des preuves que les êtres humains s'améliorent moralement et qu'il paraît donc raisonnable de s'attendre à ce que l'humanité cesse de causer du tort de la même ampleur que par le passé. Dans ce cas, il serait possible que le devoir (préssumé) de Benatar ne s'applique pas aux êtres humains ou à certains d'entre eux. Cela étant dit, j'ai défendu que si nous l'appliquons à l'argument misanthropique sous une forme strictement écologique, la critique de Hedberg paraît moins forte, parce que, en dépit d'une tendance vers l'amélioration morale, il existe des

preuves que, sur le plan environnemental, les êtres humains ont plutôt tendance à aggraver la situation qu'à l'améliorer, et donc, il semble raisonnable de penser qu'ils continueront *probablement* de causer une importante quantité de torts par leurs dommages environnementaux.

La seconde critique à l'argument misanthropique de Benatar que j'ai abordée remet en question l'idée que les torts causés par les êtres humains impliquent un devoir de ne pas procréer pour les individus. Cette critique a été formulée par David Wasserman (2015) qui croit que l'argument misanthropique ne permet pas de justifier un devoir de renoncer à la procréation, parce qu'il existe de nombreuses personnes pour qui il serait tout à fait raisonnable de s'attendre à ce que leur progéniture ne commette pas la plupart des torts énumérés par Benatar. Or, j'ai fait remarquer que les propos de Wasserman semblent surtout s'adresser aux torts que les êtres humains s'infligent entre eux ainsi qu'à ceux qu'ils font aux autres animaux, de sorte qu'il paraît moins évident que cette critique soit aussi pertinente vis-à-vis d'un argument strictement écologique.

En fait, comme je l'ai mentionné, les dommages environnementaux causés par les êtres humains se distinguent des autres types de torts sur lesquels s'appuie la conclusion antinataliste de l'argument misanthropique en deux points importants : d'une part, ces dommages, contrairement aux autres types de torts, paraissent beaucoup plus difficiles à rejeter comme faisant partie des considérations pertinentes pour les décisions individuelles, parce que chaque personne y participe par l'impact environnemental de ses habitudes de consommation. Mais, d'autre part, si les exemples de torts énumérés dans les autres catégories montrent que les humains causent de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort par agrégation de préjudices individuels qui sont *eux-mêmes très graves*, les dommages environnementaux constituent, quant à eux, un préjudice par agrégation d'actions dommageables sur l'environnement, dont les effets sont, d'un point de vue individuel, parfois *indirects* et *imperceptibles*. Par conséquent, la remarque de Wasserman selon laquelle nous pourrions rejeter le devoir (présupposé) de renoncer à la procréation, parce que nos enfants ne feraient pas partie des êtres qui causeront de grandes quantités de douleur, de souffrance et de mort paraît moins convaincante lorsqu'on l'applique à l'argument misanthropique sous une forme strictement écologique, mais la deuxième distinction entre les types de torts suggère que nous pourrions reformuler, pour un tel argument, une critique similaire à celle de Wasserman, dans la mesure où l'impact environnemental relié à l'ajout d'une seule personne paraît minime et est probablement insuffisant pour justifier un devoir individuel de renoncer à la procréation.

Cette dernière critique rejoint le premier des deux principaux problèmes de l'approche misanthropique pour une défense éco-antinataliste que j'ai soulevé dans ce mémoire, soit le fait qu'il est difficile de justifier un devoir de renoncer à la procréation pour les *individus* à partir des torts que les êtres humains commettent *collectivement* par leur impact environnemental. En effet, d'après Benatar, il n'est pas nécessaire que tous les êtres humains commettent des dommages importants pour qu'un devoir de s'abstenir de procréer s'applique à chacun d'entre eux. Or, ce faisant, il ne tient pas compte du fait que la contribution de chaque décision procréative aux torts issus des changements climatiques est minime à l'échelle mondiale, et donc, la conclusion antinataliste de son argument, en reposant sur l'idée que les torts que font les humains collectivement impliquent un devoir individuel de ne pas procréer, semble déraisonnable.

L'autre problème important que j'ai soulevé par rapport à l'argument misanthropique de Benatar est que celui-ci tend à imposer la même charge morale à tous les procréateurs potentiels, alors qu'il existe entre eux d'importantes inégalités quant à leur responsabilité dans la crise climatique et la manière dont ils en sont et en seront affectés. Nous avons vu dans le premier chapitre que Benatar est conscient des écarts importants entre la consommation par habitant des pays développés et celle des pays en développement, mais qu'il ne juge pas ces considérations pertinentes pour son argument, parce que tout le monde contribue d'une manière ou d'une autre à la dégradation de l'environnement. Or, ce faisant, Benatar suggère que son argument défendant un devoir de ne pas procréer s'applique indistinctement à tous les êtres humains, peu importe leur niveau de vie, ce qui soulève un problème principalement pour deux raisons : d'abord, parce que cela sous-entend que *n'importe quelle* quantité de dommages environnementaux, même la plus infime, suffit pour justifier un devoir de s'abstenir de procréer – ce qui paraît tout simplement exagéré ; et ensuite parce que cela néglige le fait que les habitants des pays développés et ceux des pays en développement ne contribuent pas de la même manière aux torts causés par les changements climatiques et qu'il existe entre eux d'importantes inégalités – entre autres concernant l'accès à la contraception et à l'éducation en matière de régulation des naissances –, de sorte que présumer que le même devoir antinataliste s'applique à chaque individu reviendrait à exiger davantage des personnes qui contribuent le moins aux changements climatiques, et qui, par ailleurs, en seront probablement les plus affectées, pour faire face au problème.

J'ai suggéré que l'argument misanthropique de Benatar pourrait éviter ces problèmes s'il défendait une position antinataliste *conditionnelle*, plutôt qu'*inconditionnelle*. Mais, autrement – et surtout sans

justification pour appuyer un devoir individuel de s'abstenir de procréer sur les dommages collectifs causés par les êtres humains –, j'estime que l'argument misanthropique de Benatar ne constitue pas une défense éco-antinataliste convaincante.

J'ai soutenu, en revanche, qu'une approche différente de celle de Benatar – l'approche « analogique » – peut surmonter ces problèmes et constitue, de ce fait, une avenue plus prometteuse pour une défense antinataliste basée sur l'impact environnemental de la procréation. Comme je l'ai expliqué, cette approche repose sur deux idées fondamentales : la première étant que l'impact environnemental des décisions procréatives est aussi – sinon plus – significatif que celui de tout acte individuel de consommation ; et la seconde, que la procréation est moralement équivalente à nos actes de consommation personnelle – ce que nous pouvons appeler la « thèse de l'équivalence morale ». La première idée a été appuyée notamment par une étude de Wynes et Nicholas (2017) qui visait à identifier les actions individuelles ayant le plus d'impact en termes de réduction de GES dans les régions développées. J'ai insisté sur le fait que, quoique, selon cette étude, « avoir un enfant en moins » serait de loin l'action individuelle la plus efficace pour réduire nos émissions de GES, elle ne présente *aucun* argument antinataliste et ne fournit pas de raisons morales *suffisantes* de renoncer à la procréation. Ainsi, son rôle dans une défense éco-antinataliste analogique se limite à appuyer l'idée que l'impact environnemental des décisions procréatives est largement supérieur à celui de tout acte individuel de consommation, ce qui, défendu conjointement à la thèse d'équivalence morale, suggère des raisons morales *plus fortes* de renoncer à la procréation que de renoncer à n'importe quelle autre action à fortes émissions.

Semblablement, l'idée que la procréation et la consommation sont moralement équivalentes ne mène pas non plus forcément à une position antinataliste. Comme nous avons pu le constater, cette idée – telle qu'elle a été défendue par Young (2001) et MacIver (2015) – stipule simplement qu'aucune dissemblance possible entre la procréation et la (sur)consommation n'est moralement pertinente pour justifier un traitement différentiel entre les deux, ce qui nous forcerait à choisir entre les deux options du dilemme suivant : ou bien la surconsommation comme la procréation est moralement acceptable, ou bien elles sont toutes deux (à un certain niveau) moralement répréhensibles. Mais rares sont ceux qui acceptent la thèse d'équivalence morale et défendent la première option du dilemme. En ce sens, nous pouvons considérer cette thèse comme le point de départ de l'argumentation éco-antinataliste selon une approche analogique, dans la mesure où elle s'appuie sur l'évaluation morale de la consommation individuelle pour formuler des raisons de renoncer à la procréation selon l'impact environnemental qu'elle implique.

J'ai présenté deux arguments défendant une position éco-antinataliste à partir de l'approche analogique. Le premier est tiré de l'article « Overconsumption and procreation: Are they morally equivalent? » (2001) dans lequel Thomas Young défend, dans un premier temps, sa thèse de l'équivalence morale – ou l'idée qu'avoir des enfants équivaut moralement à « surconsommer » – puis, dans un second temps, que nous devrions, dans presque tous les cas, renoncer à la procréation parce qu'elle équivaut à un niveau de consommation moralement inacceptable. L'autre argument que j'ai abordé est celui de Daniel Burkett (2021), dans lequel ce dernier défend premièrement que « nous avons de fortes raisons morales de ne pas choisir de procréer » (Burkett, 2021, p.790), parce que nos choix procréatifs correspondent à beaucoup plus d'émissions de GES que d'autres activités inessentiels que nous avons des raisons morales d'éviter ; et deuxièmement que, pour beaucoup d'entre nous, cela se traduit par une « obligation morale de s'abstenir de choisir d'avoir des enfants » (Burkett, 2021, p.790), parce que, dans la plupart des cas, il n'y a pas de « raisons compensatoires » suffisantes de procréer qui l'emportent sur la charge environnementale que cela implique.

Bien que je croie que l'argument de Burkett comporte certains avantages sur celui de Young, j'ai suggéré d'analyser et de critiquer les deux conjointement, afin de me concentrer sur les problèmes et objections que soulève plus généralement leur approche pour une défense éco-antinataliste ainsi que sur les avantages de celle-ci par rapport à l'approche misanthropique de Benatar.

J'ai soutenu, à ce propos, qu'une approche analogique comme celle que nous retrouvons dans les arguments de Young et de Burkett paraît plus prometteuse que celle de Benatar pour formuler une défense éco-antinataliste, parce qu'elle permet d'éviter les deux problèmes que j'ai évoqués plus tôt. Ainsi, j'ai défendu qu'un des avantages de l'approche analogique par rapport à celle de Benatar est qu'elle a des implications plus directes pour les choix procréatifs des individus, parce qu'elle s'appuie sur un comportement *individuel* de consommation pour évaluer la moralité de la procréation et n'a donc nullement besoin d'attribuer aux procréateurs la responsabilité morale des dommages environnementaux de l'ensemble de l'humanité pour défendre un devoir individuel de renoncer à la procréation.

L'autre avantage est que les arguments de l'approche analogique peuvent tenir compte des importantes inégalités qui existent entre les individus quant à leur responsabilité dans la crise climatique et la manière dont ils en sont et en seront affectés, pour justifier des devoirs moraux différents selon le niveau de vie des procréateurs potentiels. Comme je l'ai fait remarquer, les arguments analogiques – et peut-être plus

particulièrement l'argument de Burkett – peuvent, en s'appuyant sur l'idée que nous avons des raisons morales de réduire nos émissions, défendre un devoir *pro tanto* de ne pas choisir de procréer ne s'appliquant *qu'aux pays à fortes émissions*, puisque les émissions résultant de la procréation dans ces pays (ex. : États-Unis, Canada, Australie) contribuent de manière plus significative à une répartition inégale de notre droit collectif d'émissions que celles de la procréation dans les pays en développement, ou encore, parce que tous les individus, par leurs émissions de consommation, ne causent pas des dommages environnementaux de *la même ampleur*, et donc, que si nous pensons avoir des raisons morales de les réduire, ces raisons paraissent plus fortes vis-à-vis des individus dont le mode de vie génère le plus de CO₂. Ainsi, les arguments éco-antinatalistes de l'approche analogique peuvent éviter les principaux problèmes que soulève l'approche misanthropique de Benatar.

Cela étant dit, ces arguments font face à d'autres critiques. Je me suis donc intéressé, dans la dernière partie de ce mémoire, à deux des principales objections que soulèvent les arguments de Young et de Burkett, en envisageant dans quelles mesures elles peuvent être surmontées. La première objection que j'ai abordée est ce que nous pouvons appeler le « problème du double comptage », qui stipule que la thèse d'équivalence morale nous amène à compter au moins deux fois les émissions pour lesquelles les individus sont moralement responsables. En effet, si l'on attribue à chaque parent la responsabilité des émissions résultant de sa propre consommation en plus de la moitié de celles de la consommation de ses enfants – comme le fait Young, mais aussi Murtaugh et Schlax (2009) dans leur calcul de l'« héritage carbone » –, on risquerait, selon van Basshuysen et Brandstedt (2018) ainsi que Pinkert et Sticker (2020), d'exagérer la quantité de CO₂ pour laquelle les individus sont moralement responsables, en raison du comptage multiple des émissions entre les générations que cela implique. Pour cette raison, ces derniers pensent que la thèse de Young selon laquelle la procréation et la surconsommation sont moralement équivalentes est erronée. Dans le même ordre d'idée, nous pourrions aussi penser que cela constitue un problème pour la défense de Burkett, étant donné que celle-ci ne repose pas sur l'idée que la *procréation* a un fort impact négatif sur l'environnement, mais plutôt sur celle que les *émissions issues de la procréation pour lesquelles nous sommes moralement responsables* ont un fort impact négatif sur l'environnement. Dans ce cas, il semble que défendre une position éco-antinataliste basée sur une analogie entre la procréation et la consommation exigerait de clarifier la responsabilité morale des procréateurs vis-à-vis des émissions de leur progéniture.

En fait, pour éviter le double comptage, il faudrait établir les limites de la responsabilité morale des parents pour l'impact environnemental de leur(s) enfant(s) (et des possibles générations suivantes), et donc, déterminer comment la responsabilité pour les émissions issues de la procréation devrait être répartie entre les générations. J'ai analysé quatre méthodes de répartition possibles : 1) attribuer la responsabilité de la totalité des émissions à venir à la génération actuelle ; 2) attribuer la responsabilité pour les émissions personnelles au « pollueur direct » ; 3) attribuer aux procréateurs (au moins) la responsabilité des émissions *inévitables* de leur progéniture ; et 4) répartir la responsabilité morale des émissions en fonction de l'autonomie des individus. Or, bien que certaines comportent plus de mérites que d'autres, chacune de ces méthodes de répartition paraît insatisfaisante ; celles-ci ont toutes, en effet, des implications invraisemblables, soit pour les procréateurs, soit pour leur(s) enfant(s).

Je ne prétends pas pour autant qu'il n'existe aucune méthode de répartition qui puisse, à la fois, éviter le double comptage et rendre compte de la juste part de la responsabilité de chaque agent impliqué dans les émissions personnelles. Cependant, j'ai suggéré que, s'il en est une, elle est probablement plus complexe que ce que nous avons pu imaginer jusqu'à présent, mais que les arguments comme ceux de Young et de Burkett n'ont pas à s'en préoccuper, car j'estime que *dans le contexte d'une défense éco-antinataliste*, le problème du double comptage est un faux problème. J'ai défendu, en effet, que si le comptage multiple des émissions qu'entraînent les calculs de Young (2001) et de Murtaugh et Schlax (2009) laisse penser que les arguments éco-antinatalistes analogiques sont erronés, ceci est dû à une confusion entre la responsabilité des procréateurs vis-à-vis des émissions de leur progéniture et la responsabilité des personnes qui *pourraient* choisir d'avoir des enfants vis-à-vis de l'impact environnemental que risque d'entraîner une telle décision. Or, s'il existe un devoir de renoncer à la procréation, ce ne sont pas les *procréateurs* qu'il concerne, mais bien ces personnes qui *pourraient* choisir d'avoir des enfants. Et pour ces dernières, il n'y a pas de problème de répartition de la responsabilité morale pour les émissions entre les générations, car elles sont les seules et uniques responsables des émissions que pourraient – ou non – engendrer leurs décisions en matière de procréation. Ainsi, je crois que les arguments de Young et de Burkett peuvent surmonter le problème du double comptage.

Cela étant dit, je pense que l'autre objection que j'ai abordée – l'objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation – soulève de réelles difficultés pour les arguments analogiques de Young et de Burkett, mais aussi plus généralement pour les arguments éco-antinatalistes « centrés sur les tiers ». Selon cette objection, il ne pourrait pas y avoir d'obligation morale de renoncer à la procréation, parce que cela

exigerait un sacrifice trop important pour les individus – en particulier ceux dont la procréation joue un rôle central dans leur vie. En ce sens, nous pourrions considérer que cela ne constitue un problème que pour l'argument de Burkett, puisqu'il est le seul parmi les trois arguments éco-antinatalistes que j'ai analysés à affirmer explicitement qu'il existerait, au moins pour certaines personnes, une *obligation* morale de ne pas choisir de procréer. Or, j'estime que cette objection est aussi pertinente pour les arguments de Young et de Benatar, étant donné qu'elle remet en question la *force* des devoirs ou des raisons morales qu'elles défendent contre la procréation.

Une des principales raisons pour lesquelles certains pourraient être tentés de rejeter l'objection de l'exigence excessive dans ce contexte est que l'idée qu'une obligation morale de s'abstenir de procréer soit trop exigeante envers les individus suppose que ces derniers aient un *droit moral de procréer*. Or, comme l'ont suggéré notamment Young (2001), MacIver (2015) et Burkett (2021), cela est loin d'être évident. Dans ce cas, il paraît nécessaire d'expliquer en quoi l'intérêt qu'une obligation morale de renoncer à la procréation exigerait de sacrifier devrait être protégé par un droit afin de montrer que cette objection pose un réel problème pour une défense éco-antinataliste.

J'ai présenté trois types de justifications plausibles pour un tel droit : 1) les arguments du sens et de la dépendance – tels que défendus par Meijers (2016 ; 2020) – qui reposent sur un intérêt collectif à ce que les gens aient suffisamment d'enfants pour éviter l'effondrement de la société ; 2) les justifications basées sur les « biens uniques de la parentalité », selon lesquelles la relation parent-enfant est unique et offre des opportunités de croissance morale ou une intimité sans laquelle de nombreuses personnes ne pourraient s'épanouir ; et 3) la justification d'un droit de procréer *dérivé* d'un droit universel (à l'intégrité, à la liberté, ou encore à l'égalité). Ces justifications suggèrent que les individus pourraient avoir un droit moral de procréer, malgré les raisons environnementales d'y renoncer que défendent les arguments éco-antinatalistes abordés dans ce mémoire. Si c'est le cas, alors l'objection de l'exigence excessive et du droit à la procréation ne rejeterait pas nécessairement l'idée que l'impact environnemental des décisions procréatives puisse fournir des raisons morales de s'en abstenir, mais remettrait en question la force de ces raisons, ainsi que l'idée qu'elle implique (pour certains individus du moins) une obligation morale de renoncer à la procréation. Il est possible que – entre autres – l'argument de Burkett puisse surmonter cette difficulté tout en maintenant sa position. Pour ce faire, il devrait toutefois expliquer pourquoi, pour de nombreux individus, nous devrions penser que les justifications précédentes ne seraient pas suffisantes pour leur accorder un droit moral de procréer. C'est donc, je crois, à ce genre de critiques, plus qu'à celles

qui concernent la méthodologie qu'ils utilisent pour comparer la responsabilité morale des individus vis-à-vis des émissions issues de leurs choix procréatifs avec celles de leurs actes de consommation personnelle, que les arguments éco-antinatalistes de l'approche analogique devraient tenter de répondre en priorité.

BIBLIOGRAPHIE

- Arnocky, S. Dupuis, D. et Stroink, M. L. (2012). Environmental concern and fertility intentions among Canadian university students. *Population and Environment*, 34(2), 279-292.
<https://doi.org/10.1007/s11111-011-0164-y>
- Benatar, D. (2006). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford University Press.
- Benatar, D. (2015). 4. The misanthropic argument. Dans C. H. Wellman (dir.), *Debating procreation: Is it wrong to reproduce?* (pp.78-121). Oxford University Press.
- #BirthStrike. (s. d.) [Introduction]. Tumblr. Repéré le 19 août 2020 à <http://birthstrike.tumblr.com/>
- #BirthStrike. (2020) BirthStrike campaign to end 'Grieving Parenthood in the Climate Crisis: Channelling Loss into Climate Justice' to begin [post]. Tumblr. Repéré le 19 août 2020 à <http://birthstrike.tumblr.com/>
- Bourban, M. (2019). Croissance démographique et changement climatique : repenser nos politiques dans le cadre des limites planétaires. *La Pensée Écologique*, 3(1), 19-37.
<https://doi.org/10.3917/lpe.003.0019>
- Bressler, R. D. (2021). The mortality cost of carbon. *Nature Communication*, 12(1), 1-12.
<https://doi.org/10.1038/s41467-021-24487-w>
- Brighouse, H. et Swift, A. (2006). Parents' rights and the value of the family. *Ethics*, 117(1), 80-108.
<https://doi.org/10.1086/508034>
- Burkett, D. (2021). A legacy of harm? Climate change and the carbon cost of procreation. *Journal of Applied Philosophy*, 38(5), 790-808. <https://doi.org/10.1111/japp.12515>
- Carrington, D. (2017, 12 juillet). Want to fight climate change? Have fewer children. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/environment/2017/jul/12/want-to-fight-climate-change-have-fewer-children>
- Conly, S. (2016). *One child: Do we have a right to more?* Oxford University Press.
- Cripps, E. (2016). On *Climate Matters*: Offsetting, population, and justice. *Midwest Studies in Philosophy*, 40, 114-128. <https://doi.org/10.1111/misp.12050>
- Davis, A. C. Arnocky, S. et Stroink, M. (2019). The problem of overpopulation: Proenvironmental concerns and behavior predict reproductive attitudes. *Ecopsychology*, 11(2), 92-100.
<https://doi.org/10.1089/eco.2018.0068>
- Energy Information Administration. (2008). *International Energy outlook 2008. Report #DOE/EIA-0484(2008)*. <http://www.eia.doe.gov/oiaf/ieo/index.html>
- Ferracioli, L. (2018). Procreative-parenting, love's reasons and the demands of morality. *The Philosophical Quarterly*, 68(270), 77-97. <https://doi.org/10.1093/pq/pqx022>

- Friedrich, D. (2013). A duty to adopt? *Journal of Applied Philosophy*, 30(1), 25-39. <https://doi.org/10.1111/japp.12003>
- Gheaus, A. (2015). Could there ever be a duty to have children. Dans S. Hannan, S. Brennan et R. Vernon (dir.), *Permissible progeny?: The morality of procreation and parenting* (pp.87-106). Oxford University Press.
- Gheaus, A. (2016). The right to parent and duties concerning future generations. *The Journal of Political Philosophy*, 24(4), 487-508. <https://doi.org/10.1111/jopp.12091>
- Gheaus, A. (2019). More co-parents, fewer children: Multiparenting and sustainable population. *Essays in Philosophy*, 20(1) 3-23. <https://doi.org/10.7710/1526-0569.1630>
- GIEC. (2022). *Climate change 2022: Impacts, adaptation and vulnerability*. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, M. Tignor, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Lösche, V. Möller, A. Okem et B. Rama (eds.)]. Cambridge University Press.
- GlobeScan. (2022, 16 septembre). *Forty percent cite climate concerns as a deterrent to having children*. <https://globescan.com/2022/09/16/forty-percent-cite-effects-of-climate-change-deterrent-having-children/>
- Gore, T. (2015). *Extreme carbon inequality: Why the Paris climate deal must put the poorest, lowest emitting and most vulnerable people first*. Oxfam International. <https://policy-practice.oxfam.org/resources/extreme-carbon-inequality-why-the-paris-climate-deal-must-put-the-poorest-lowes-582545/>
- Hedberg, T. (2019). The duty to reduce greenhouse gas emissions and the limits of permissible procreation. *Essays in Philosophy*, 20(1), 42-65.
- Hedberg, T. (2020). *The environmental impact of overpopulation: The ethics of procreation*. Routledge.
- Hereth, B. et Ferrucci, A. (2021). Here's not looking at you, kid: A new defence of anti-natalism. *South African Journal of Philosophy*, 40(1), 14-33. <https://doi.org/10.1080/02580136.2020.1871566>
- Hertwich, E. G. et Peters, G. P. (2009). Carbon footprint of nations: A global, trade-linked analysis. *Environmental Science and Technology*, 43(16), 6414-6420. <https://doi.org/10.1021/es803496a>
- Hickey, C. Rieder, T. et Earl, J. (2016). Population engineering and the fight against climate change. *Social Theory and Practice*, 42(4), 845-870. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201642430>
- Hunt, E. (2019, 12 mars). BirthStrikers: meet the women who refuse to have children until climate change ends. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/mar/12/birthstrikers-meet-the-women-who-refuse-to-have-children-until-climate-change-ends>
- Hymas, L. (2011, 27 septembre). I decided not to have children for environmental reasons. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2011/sep/27/not-have-children-environmental-reasons>

- Institute of Physics. (2017, 11 juillet). *The most effective individual steps to tackle climate change aren't being discussed*. <https://phys.org/news/2017-07-effective-individual-tackle-climate-discussed.html>
- Irfan, U. (2019, 11 mars). We need to talk about the ethics of having children in a warming world, Vox. <https://www.vox.com/2019/3/11/18256166/climate-change-having-kids>
- Knight, L. U. (s. d.) *About the movement*. The Voluntary Human Extinction Movement. <https://www.vhement.org/aboutvhement.htm>
- Licon, J. A. (2012). The immorality of procreation. *Think*, 11(32), 85-91. <https://doi.org/10.1017/S1477175612000206>
- Lim, Emma. (s. d.) No future, no children. Repéré le 1^{er} juillet 2020 à <http://www.nofuturepledge.ca/>
- Lowe, I., O'Sullivan, J. et Cook, P. (2022). *Population and climate change*. Discussion Paper. Sustainable Population Australia. www.population.org.au/discussion-papers/climate
- MacIver, C. (2015). Procreation or appropriation. Dans S. Hannan, S. Brennan et R. Vernon (dir.), *Permissible progeny?: The morality of procreation and parenting* (pp.107-129). Oxford University Press.
- Meijers, T. (2016). 14. Climate change and the right to one child. Dans G. Bos et M. Düwell (dir.), *Human rights and sustainability* (pp.181-194). Routledge.
- Meijers, T. (2020). The value in procreation: A pro-tanto case for a limited and conditional right to procreate. *The Journal of Value Inquiry*, 54(4), 627-647. <https://doi.org/10.1007/s10790-020-09734-5>
- Miller, C. C. (2018, 5 juillet). Americans are having fewer babies: They told us why. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2018/07/05/upshot/americans-are-having-fewer-babies-they-told-us-why.html>
- Morning Consult. (2020, septembre). *Crosstabulation results*. National Tracking Poll #200926. https://assets.morningconsult.com/wp-uploads/2020/09/28065126/200926_crosstabs_MILLENNIAL_FINANCE_Adults_v4_RG.pdf
- Mortimer, C. (2017, 12 juillet). Having children is one of the most destructive things you can do to the environment, say researchers. *The Independent*. <https://www.independent.co.uk/climate-change/news/children-carbon-footprint-climate-change-damage-having-kids-research-a7837961.html>
- Murtaugh, P. A. et Schlax, M. G. (2009). Reproduction and the carbon legacies of individuals. *Global Environmental Change*, 19(1), 14-20. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2008.10.007>
- Olson, I. (2019, 17 septembre). Hundreds join student's climate-change pledge: No kids until Canada takes action. *CBC News*. <https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/no-future-no-children-pledge-1.5286721>

- OMS. (2009). *Les effets du changement climatique sur la santé doivent être pris en compte*. http://www.who.int/mediacentre/news/notes/2009/climate_change_20090311/fr/index.html
- OMS. (2023). *Changement climatique et santé*. <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>
- ONU. (2022). *Day of Eight Billion*. <https://www.un.org/en/dayof8billion>
- Overall, C. (2012). *Why have children?: The ethical debate*. MIT Press.
- Pinkert, F. et Sticker, M. (2020). Procreation, footprint and responsibility for climate change. *The Journal of Ethics*, 25(3), 293-321. <https://doi.org/10.1007/s10892-020-09345-z>
- Purdy, L. M. (2000). Loving future people. Dans E. Boetzkes et W. J. Waluchow (dir.), *Readings in health care ethics* (pp.313-329). Broadview Press.
- Quigley, M. (2010). A right to reproduce? *Bioethics*, 24(8), 403-411. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00722.x>
- Rachels, S. (2014). The immorality of having children. *Ethical Theory and Moral Practice*, 17(3), 567-582. <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9458-8>
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice*. Oxford University Press.
- Raz, J. (1984). On the nature of rights. *Mind*, 93(370), 194-214. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIII.370.194>
- Rieder, T. (2016). *Toward a small family ethic: How overpopulation and climate change are affecting the morality of procreation*. Springer.
- Ritchie, H. et Roser, M. (2023). United States: CO₂ County Profile. *Our World in Data*. <https://ourworldindata.org/co2/country/united-states?country=%7EUSA>
- Robeyns, I. (2022). Is procreation special? *The Journal of Value Inquiry*, 56(4), 643-661. <https://doi.org/10.1007/s10790-021-09797-y>
- Rulli, T. (2016a). Preferring a genetically-related child. *Journal of Moral Philosophy*, 13(6), 669-698.
- Rulli, T. (2016b). The ethics of procreation and adoption. *Philosophy Compass*, 11(6), 305-315. <https://doi.org/10.1111/phc3.12330>
- Schneider, L. Kollmuss, A. et Lazarus, M. (2015). Addressing the risk of double counting emission reductions under the UNFCCC. *Climate Change*, 131(4), 473-486. <https://doi.org/10.1007/s10584-015-1398-y>
- Schneider-Mayerson, M. et Leong, K. L. (2020). Eco-reproductive concerns in the age of climate change. *Climatic Change*, 163(2), 1007-1023. <https://doi.org/10.1007/s10584-020-02923-y>
- Shiffrin, S. (1999). Wrongful life, procreative responsibility, and the significance of harm. *Legal Theory*, 5(2), 117-148.

- Smyth, N. (2020). What is the question to which anti-natalism is the answer? *Ethical Theory and Moral Practice*, 23(1), 71-87. <https://doi.org/10.1007/s10677-020-10070-7>
- Snow, D. (2019, 11 février). The big factor stopping thousands of women from starting a family. *The Sydney Morning Herald*. <https://www.smh.com.au/national/the-big-factor-stopping-thousands-of-women-from-starting-a-family-20190210-p50wtb.html>
- United Nations Population Division. (2007). *World population prospect: The 2006 revision*. <http://www.un.org/popin/functional/population.html>
- van Basshuysen, P. (2018, 23 mars). Reproductive choices and climate change part 1: Can you reduce your emissions by having fewer children? *LSE Philosophy Blog*. <https://www.lse.ac.uk/philosophy/blog/2018/03/23/reproductive-choices-and-climate-change-1/>
- van Basshuysen, P. et Brandstedt, E. (2018). Comment on 'The climate mitigation gap: education and government recommendations miss the most effective individual actions'. *Environmental Research Letters*, 13(4), 1-3. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aab213>
- Velleman, J. D. (2005). Family history. *Philosophical Papers*, 34(3), 357-378. <https://doi.org/10.1080/05568640509485163>
- Wasserman, D. (2015). 7. Against anti-natalism. Dans C. H. Wellman (dir.), *Debating procreation: Is it wrong to reproduce?* (pp.148-181). Oxford University Press.
- Weinberg, R. (2016). *The risk of a lifetime: How, when, and why procreation may be permissible*. Oxford University Press.
- Williams, B. (1973). Integrity. Dans J. Smart et B. Williams (dir.), *Utilitarianism: For and against* (pp.108-117). Cambridge University Press.
- Wisor, S. (2009). Is there a moral obligation to limit family size? *Philosophy & Public Policy Quarterly*, 29(3/4), 26-31.
- World Bank. (2022). *Fertility rate, total (births per woman)*. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.TFRT.IN>
- World Bank. (2023a). *CO2 emissions (metric tons per capita)*. <https://data.worldbank.org/indicator/EN.ATM.CO2E.PC>
- World Bank. (2023b). *Total greenhouse gas emissions (kt of CO2 equivalent)*. <https://data.worldbank.org/indicator/EN.ATM.GHGT.KT.CE>
- World Health Organization. (2007). *Data and Statistics*. <https://www.who.int/research/en>
- World Health Organization. (2020). *Life expectancy at birth (years)*. The Global Health Observatory. [https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/life-expectancy-at-birth-\(years\)](https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/life-expectancy-at-birth-(years))

- Wynes, S. et Nicholas, K. A. (2017). The climate mitigation gap: education and government recommendations miss the most effective individual actions. *Environmental Research Letters*, 12(7), 1-9. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aa7541>
- Wynes, S. et Nicholas, K. A. (2018). Reply to Comment on 'The climate mitigation gap: education and government recommendations miss the most effective individual actions'. *Environmental Research Letters*, 13(4), 1-3. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aab210>
- Young, T. (2001). Overconsumption and procreation: Are they morally equivalent? *Journal of Applied Philosophy*, 18(2), 183-192. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00185>