

LE RÉCHAUFFEMENT DE LA PLANÈTE ET LES GÉNÉRATIONS FUTURES

107

Le sentiment que le changement climatique dû aux activités humaines doit être pris sérieusement en compte et appelle une réaction concertée ne cesse de croître dans tous les pays du monde. Même le candidat républicain à la succession de George Bush est, contrairement à ce dernier, favorable à l'imposition de limites à l'émission de gaz à effet de serre. Pourtant, un accord international susceptible de remplacer le protocole de Kyoto, première tentative guère concluante de s'attaquer au problème du changement climatique, ne semble pas pour demain étant donné les profonds désaccords entre les différents partenaires sur la question de savoir qui doit payer quelle portion des coûts. Je ne vais pas aborder ici ces problèmes de distribution équitable et efficace des coûts, mais plutôt tenter de répondre à la question suivante: pourquoi faut-il agir afin de mettre fin au réchauffement de la planète? Certes, une telle question peut paraître futile, car, si les gens agissent dans ce sens, c'est qu'ils pensent avoir de bonnes raisons de le faire. Mais questionner l'évidence est l'objet de la philosophie et, en outre, agir contre le changement climatique engendré par les activités humaines ne semble pas une obligation évidente pour tout le monde. Enfin, élucider ces raisons peut nous permettre d'éviter des incompréhensions dans la formulation légale et politique d'une stratégie de protection de l'environnement, et de mieux appréhender les fondements d'un partage équitable des coûts.

La première étape de cette enquête consiste à se défaire de l'idée que l'intérêt personnel éclairé fournit à lui seul suffisamment de raisons pour s'attaquer au problème du réchauffement climatique et à recon-

naître que, si cette attitude doit aller au-delà d'une simple adaptation aux circonstances, elle ne peut résulter que d'une reconnaissance de nos obligations envers les générations futures. Dans un second temps j'examine les justifications concurrentes d'une telle obligation, essentiellement celles qui découlent de la théorie de la justice de John Rawls, pour finalement leur substituer comme motivation principale la notion de chaîne intergénérationnelle de parents attentionnés¹.

DÉFIS GLOBAUX ET GÉNÉRATIONS FUTURES

Commençons par donner une définition plus précise des problèmes dont il est ici question. Le réchauffement climatique résultant fort probablement des activités humaines (donc le changement climatique anthropique) affecte tous les aspects de la vie de l'humanité présente et future. Sa dynamique peut être déterminée avec un fort degré de probabilité pour la période allant jusqu'à la fin du siècle. Pour une période plus éloignée, les conséquences d'une croissance ultérieure de la température moyenne de l'atmosphère sont connues, mais elles ne peuvent être décrites avec le même degré de probabilité vu le peu de modèles à notre disposition permettant de prévoir l'évolution climatique.

Des décisions politiques sont nécessaires pour réduire les émissions de gaz à effet de serre (c'est ce qu'on appelle l'*atténuation – mitigation* en anglais – du réchauffement climatique) afin de ralentir la hausse de la température. Le facteur temps est extrêmement important ici: si elles sont différées, ces décisions politiques peuvent en fait arriver trop tard, dans la mesure où l'effet d'inertie sur le réchauffement climatique actuel peut, entre-temps, rendre ce dernier irréversible. Des mesures concernant ce que l'on désigne comme une simple *adaptation* de notre mode de vie individuel et collectif à un réchauffement climatique inchangé se montreront sans doute insuffisantes à long terme, et sont en outre tout à fait asymétriques puisqu'à la portée des seuls pays et citoyens aisés.

En tant que problème politique et moral, le réchauffement de la planète est un *défi global*, c'est-à-dire une menace physique qui peut frapper gravement ou mortellement tout le monde sur terre et que l'on ne contrera avec quelque chance de succès que si la quasi-totalité des pays et des peuples de la planète agissent ensemble. Seules les armes nucléaires approchent de tels critères de définition, même si l'on tient compte des différences entre ces deux menaces qui, ensemble,

1. John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1997, p. 328, § 44.

représentent la fin de la rationalité politique moderne et la transition vers une ère nouvelle et inconnue. Seules de telles menaces globales, ultimes et reconnues par tous, peuvent générer des forces susceptibles de rassembler l'humanité divisée et conflictuelle en une communauté qui ne soit pas fondée sur la bonne volonté, l'amour universel ou le dialogue persuasif, toutes choses ne permettant pas de créer une communauté *politique*. À l'aube de la modernité, Thomas Hobbes nous a enseigné que seules des menaces ultimes pouvaient contraindre des individus récalcitrants à s'engager dans le processus d'établissement d'un système politique, et nous nous demandons aujourd'hui si, et à quel point, les défis globaux actuels peuvent avoir un effet similaire parmi les États nations, certes affaiblis mais toujours incontournables. À un point qui n'est pas très éloigné semble-t-il, car cette perspective n'est guère plus qu'une éventualité qui doit faire face à deux obstacles : tout d'abord, établir un Léviathan entre des individus est plus facile que de créer une volonté commune dans le monde des États ; ensuite, dans notre période post-moderne, qui est assez différente de ce que les postmodernistes avaient imaginé, la peur n'a pas le même effet unificateur qu'à l'aube de la modernité. Par ailleurs, la communauté politique engendrée par les pressions dues aux défis globaux ne ressemblerait pas nécessairement au gouvernement mondial envisagé par tant de projets utopiques et cosmopolites. Mais pour la philosophie politique, le simple aperçu d'une telle opportunité fait des défis globaux un sujet digne d'un examen plus serré².

Tel est, présenté brièvement, le cadre de référence dans lequel se situe notre recherche sur les raisons d'agir contre le réchauffement climatique. Bien sûr, cette recherche de raisons d'agir d'une façon plutôt qu'une autre relève de l'éthique normative – sauf que l'on peut apporter une réponse satisfaisante à la question des justifications en prenant simplement notre intérêt en compte. Dans cette perspective, cependant, nous ne pourrions que justifier certaines mesures d'adaptation visant à protéger seulement nous-mêmes, nos enfants et les enfants de nos enfants et nous ne pourrions pas trouver de bonne raison de dépenser 1 % du PNB chaque année pour le bien des générations futures. Et cela même si, comme l'a suggéré le rapport Stern, rendu public en 2007 par le gouvernement du Royaume-Uni, nous comparons cette perte avec

2. Voir Furio Cerutti, *Global Challenges for Leviathan. A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warning*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2007. Cet article s'appuie sur ce livre.

les pertes économiques que le changement climatique va infliger à l'humanité, dans la mesure où celles-ci affecteront les générations futures plus que les présentes³.

Depuis la publication en 1971 de l'ouvrage de John Rawls, *Théorie de la justice*, qui accorde deux paragraphes (44-45) à l'examen du problème de la justice entre les générations, cette question a acquis droit de citoyenneté en philosophie et a été discutée soit à un niveau élevé d'abstraction philosophique, principalement par Derek Parfit, dans son ouvrage de 1984, *Reasons and Persons*⁴, soit comme une question d'éthique appliquée, concernant les problèmes de l'alimentation, de l'énergie et, plus récemment, de la protection de l'environnement. Cependant, dans le contexte actuel, la *survie* – et non la justice – est la préoccupation première de la théorie morale et politique, car la continuation de la vie humaine (en cas de guerre nucléaire) et/ou de la civilisation humaine sous l'impact des deux défis globaux n'est pas garantie, alors que des penseurs aussi éloignés que Hegel, Marx et Rawls pouvaient la prendre pour acquise. À la fin de la modernité, nous sommes d'une certaine façon forcés de revenir à Hobbes. Mais la question de savoir de la survie de *qui* nous parlons introduit une différence fondamentale: la survie de l'individu égoïste de Hobbes soulève des problèmes et entraîne des conséquences assez différentes de celle de l'humanité et de la civilisation humaine.

Partant de l'idée que nous nous préoccupons désormais de garantir la survie et non d'impartir la justice sur la durée, l'argument en faveur des générations futures que nous recherchons doit faire le moins de postulats possible, sinon:

- il ne permettra pas de construire un *consensus* assez large entre les interlocuteurs contemporains ou futurs qui ne partagent pas notre philosophie de l'homme, de l'histoire et de la société;
- il risquera *fort probablement* de s'effondrer dès que de nouveaux développements ou de nouvelles découvertes scientifiques prouveront que certains de ces postulats sont faux.

Deuxièmement, nous avons besoin d'arguments suffisamment bien établis et raisonnables pour être transposés dans un *débat public* susceptible de soutenir une stratégie politique et de convaincre l'homme

3. Stern Review, *The Economics of Climate Change*, 2006. http://www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/stern_review_report.cfm

4. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon, 1984.

ordinaire. Par exemple, dans la théorie de la justice de Rawls comme chez ses partisans, l'incertitude demeure quant à savoir si les partenaires dans la position originelle doivent être considérés comme *contemporains* – comme l'écrit Rawls⁵ –, ou si leur état contemporain ou non reste masqué par un voile d'ignorance, comme le suggèrent ceux qui souhaitent introduire le souci des générations futures dans le cadre initial de la théorie de la justice⁶. Qu'une théorie puisse produire des normes différentes selon les éléments alternatifs parmi lesquels on peut choisir est peut-être normal en philosophie post-métaphysique, mais cela ne rend pas cette théorie particulièrement apte à fournir des indications d'obligation explicites pouvant être traduites en mesures législatives. À cause de ces présuppositions changeantes, les interlocuteurs du débat public risquent d'avoir une impression d'arbitraire et non de validité universelle.

111

Ainsi, nous recherchons des raisons justifiant nos obligations envers les générations futures qui ne découlent pas de théories particulières de la moralité, ni de leurs valeurs et objectifs substantiels (tels que la justice distributive, la liberté et l'autonomie, le bien commun) et qui n'ont pas à partager leurs fondements (c'est-à-dire être acceptées ou refusées selon des présupposés sociaux ou idéologiques et plus tard être complètement rejetées ou oubliées).

Ces raisons doivent reconnaître sobrement leurs propres présuppositions (une anthropologie réduite à l'essentiel), formuler des objectifs minimalistes (la survie des générations présentes et futures, quel que soit le régime moral et politique qu'elles souhaitent choisir); en d'autres termes, elles doivent être *minces* plutôt qu'*épaisses*, mais aussi minces que solides.

COMMENT JUSTIFIER NOS OBLIGATIONS ENVERS LES GÉNÉRATIONS FUTURES ?

À la lumière de tels critères il n'est pas difficile de voir que les *théories téléologiques* de la « bonne vie » d'inspiration aristotélicienne de même que les théories communitaires sont, dans l'objectif qui est le nôtre, trop lourdement chargées de présuppositions et de buts spécifiques.

5. Même s'ils ne savent pas à quelle génération ils appartiennent. John Rawls, *op. cit.*

6. Brian Barry et Robert Goodin selon le compte rendu de ce débat fourni par Andrew Dobson, *Justice and the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 119-121.

Si l'on se tourne vers l'approche normative, centrée sur l'action, on est tout d'abord confronté à des modèles déontologiques de justification. Cependant, une éthique déontologique kantienne devrait être réécrite afin d'y introduire les deux dimensions du temps et du risque qui sont obligatoirement absentes dans la version originale, dans la mesure où elles n'étaient ni réelles ni même imaginables à l'époque de Kant: le fait que l'humanité présente, et surtout future, est en danger, l'origine de ce danger venant de conséquences perverses inattendues de l'activité humaine. Les deux théories déontologiques dominantes dans la philosophie morale et politique actuelle restent, au moins partiellement sur le terrain de Kant: l'éthique du discours développée par Jürgen Habermas et Karl-Otto Appel et la théorie contractarienne de John Rawls. Du fait de son objectif même (rechercher le fondement de l'éthique dans la structure interne de la communication), la première ne s'intéresse pas au problème des conséquences inattendues de l'action, à la responsabilité, ni au futur, et semble faiblement équipée pour affronter des problèmes substantiels d'action collective sur la durée.

La *théorie contractarienne*, comme déjà mentionné, s'est intéressée très tôt au problème des futures générations, mais simplement dans la version considérant l'épargne juste que nous devons mettre de côté pour elles. Le problème peut être abordé sous deux formes. Tout d'abord, comme un contrat entre générations, comme si l'on pouvait reformuler sous forme de contrat l'idée de Burke d'un partenariat entre les générations passées, présentes et futures qui rendrait seulement possible de réaliser les objectifs du partenariat⁷; mais ceci peut s'entendre au mieux métaphoriquement et est en fait exclu par une série de facteurs. Les partenaires de la position originelle sont des individus, non des générations, et le voile d'ignorance cache la génération à laquelle ils appartiennent, mais pas le fait qu'ils appartiennent à la même génération. Les partenaires sont «des personnes libres et rationnelles désireuses de favoriser l'avancement de leurs propres intérêts⁸» et la poursuite de leur avantage mutuel, ce qui, par définition, doit être exclu dans le cas de partenaires futurs dans la mesure où il ne peut y avoir de réciprocité entre eux et nous. Ils ne peuvent nous faire ni du bien ni du mal, sauf si nous consi-

7. Cité par Andrew Dobson, *ibid.*, p. 10. L'idée d'un contrat intergénérationnel est la mieux expliquée par ses critiques les plus sévères (de-Shalit) ou modérés (Laslett et Fishkin). Voir Avner de-Shalit, *Why Posterity Matters*, Londres, Routledge, 1995; Peter Laslett et James Fishkin (dir.), *Justice Between Age Groups and Generations*, New Haven, Yale University Press, 1992.

8. John Rawls, *op. cit.*, p. 37.

dérons des biens idéaux, comme la bonne ou la mauvaise réputation, que la postérité peut attacher au souvenir qu'elle a de nous. Mais nous pouvons simplement espérer ou craindre ceci, dans la mesure où un accord contraignant avec des personnes n'existant pas encore est inimaginable. De même, dans le cas de l'humanité, la circonstance supplémentaire avancée par Rawls pour expliquer notre relation avec les générations futures, à savoir qu'il faut « concevoir la vie d'un peuple comme un système de coopération tout au long du devenir historique⁹ », ne peut s'appliquer car l'humanité, étant fondamentalement divisée en peuples, ne peut être conçue comme un seul peuple, ni sa vie, qui peut se terminer en catastrophe, comme un système de coopération. La coopération et l'intégration politique au sein de l'humanité doivent être créées et défendues car elles ne sont en rien intrinsèques à la notion d'humanité.

Rawls lui-même ne voyait pas l'obligation envers les générations futures comme le résultat d'un contrat établi avec celles-ci – même pas d'une obligation envers nos descendants immédiats¹⁰ –, mais comme la conséquence limitée du contrat social entre contemporains. La perspective même d'une société juste exige que « chaque génération doive [...] aussi mettre de côté [en appliquant le principe de différence dans le temps] à chaque période une quantité suffisante de capital réel accumulé¹¹ ». 113

Nos obligations envers les générations futures qui, dans *Théorie de la justice*, sont définies en terme d'épargne équitable en leur faveur, pourraient bien être comprises comme incluant le fait de leur donner la chance de naître et de préserver la terre dans un état accueillant, soit avec « encore assez et aussi bonne¹² » – même si Rawls ne l'exprime jamais de façon explicite, ce qui fait de cette interprétation une conjecture et soulève aussi le problème du méta-impératif que nous discuterons plus loin. Des avantages plus étendus leur reviendraient si, comme le proposent les critiques de Rawls mentionnés plus haut, l'on change la situation de la position originelle, c'est-à-dire si l'on considère que les parties ne sont pas des contemporains. Dans le cadre de la version de Rawls du contractarianisme, ces obligations peuvent être mieux défendues que dans le cadre de la métaphore d'un contrat intergénérationnel, mais pour ce faire nous devons d'abord accepter l'approche

9. *Ibid.*, p. 331.

10. *Ibid.*, p. 167.

11. *Ibid.*, p. 325.

12. John Locke, *Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, 1690, chap. 5, § 33. Cette expression est un *lieu commun* dans la littérature traitant de l'éthique écologique.

d'ensemble de Rawls, soit dans sa forme originale de 1971, soit dans sa forme ultérieure des années 1990¹³, ce qui ferait du contractarianisme une approche trop « épaisse ».

Notre insatisfaction face aux théories normatives subsiste face à l'*utilitarianisme*. Le postulat selon lequel l'utilitarianisme s'intéresse au plus grand bonheur possible des individus, indépendamment de quand et où ils vivent, est trop générique car, d'un côté, il met l'accent sur l'obligation d'œuvrer à la survie de l'humanité alors que, de l'autre, il peut mener à la « conclusion répugnante » si bien définie et critiquée par Parfit : un plus grand nombre de personnes sur la planète « menant des vies qui méritent à peine d'être vécues » vaut mieux qu'un nombre plus limité d'individus avec un haut niveau de vie, car la somme du bonheur est plus grande dans le premier cas que dans le second¹⁴. Comme si la moralité était la maximalisation numérique d'un bonheur impersonnel et désincarné. Ensuite, l'impératif utilitaire de maximiser le bien-être des générations à venir tend à ignorer un aspect du prétendu « problème identitaire », c'est-à-dire la possibilité que leurs préférences soient tout à fait différentes des nôtres. En conséquence, le contenu de nos obligations à leur égard, dans la mesure où il consisterait en la projection de nos préférences dans le futur, serait soit oppressif (nous surimposons notre conception du bien et du mal, de l'agréable et du désagréable à la postérité), soit inefficace (nous acceptons des sacrifices pour assurer le bonheur de la postérité et il se trouve que celle-ci n'est pas heureuse de ce que nous avons choisi de mettre de côté pour elle) ou les deux à la fois. C'est un problème qui touche toute intention ou obligation d'agir pour le bien-être de la postérité dont nous puissions tenir compte, et quelle que soit la justification que nous adoptions. Même l'hypothèse prudente de Rawls, selon laquelle il existe certains biens sociaux premiers, « c'est-à-dire que tout homme rationnel est supposé désirer, [tels que] les droits, les libertés, les possibilités offertes à l'individu et la richesse [plus le respect de soi-même]¹⁵ », peut s'avérer très datée, dans la mesure où la notion de ce qu'est un homme (ou une femme) rationnel peut changer, en particulier dans des périodes futures de révolutions technologiques (limitons-nous à mentionner ici

13. Cette remarque fait référence à *Political Liberalism* et *The Laws of the Peoples*, où cependant peu d'attention, voire aucune, n'est accordée aux problèmes des générations futures et une attention marginale l'est à la guerre nucléaire.

14. Derek Parfit, *op. cit.*, 4^e partie.

15. John Rawls, *op. cit.*, p. 93. Rawls mentionne également des biens élémentaires telles que la santé et la vigueur, l'intelligence et l'imagination.

la bio-ingénierie) qui sont censées influencer les fondements mêmes de la vie humaine telle qu'elle a existé jusqu'ici. Cependant, nous nous intéressons avant tout au bien fondamental *naturel* de vivre dans des conditions environnementales décentes, un bien qui ne peut évidemment être garanti que sous certaines conditions (de civilisation) et qui ne peut avoir un sens pour notre postérité que si certaines caractéristiques culturelles et anthropologiques essentielles de l'être humain sont préservées. Quelles sont ces caractéristiques ?

Dans un essai qui conserve toute son importance à plus d'un quart de siècle de distance, Gregory Kavka avait proposé une liste de caractéristiques qui rendent les êtres humains semblables au-delà de toute diversité culturelle et qui seront partagées par l'humanité future pour « de nombreuses générations » : « leur vulnérabilité à la souffrance physique et mentale et à la mort, leur capacité au plaisir (y compris le plaisir d'activités complexes et d'interaction avec les autres), leur conscience d'eux-mêmes, leur capacité à se fixer des buts à long terme et à agir afin de les réaliser, et leur aptitude à coopérer et s'identifier aux autres¹⁶ ». Je suggère de considérer ces caractéristiques comme un *équipement anthropologique de base* (ou des biens essentiels si l'on souhaite conserver le langage de Rawls) qui permet aux êtres humains – comme l'explique Kavka – d'établir des relations morales les uns avec les autres. Ici « moral » signifie simplement la capacité de comprendre et d'appliquer des règles de coexistence civilisée.

115

C'est dans le contexte de cette continuité anthropologique qu'il faut considérer la survie des biens mentionnés plus haut comme représentant le contenu de notre éventuelle obligation envers les générations futures. Mais, tout d'abord, nous devons nous demander si de telles approches ont quelque chose à apprendre de leur confrontation avec de tels défis ? Les doctrines normatives de la moralité ont, comme nous l'avons vu, un rapport incertain, ou simplement implicite et général avec le problème des générations futures tel qu'il est défini par les défis globaux. Ceci est typique des doctrines morales (et plus généralement philosophiques) dont les présupposés traditionnellement cachés ont été mis en doute. Les systèmes normatifs ne peuvent ignorer l'émergence de menaces mortelles contre l'humanité produites par l'homme, car l'autodestruction de la race humaine et/ou de la civilisation démentirait l'hypothèse selon laquelle les êtres humains sont

16. Gregory Kavka, « The Futurity Problem », in Richard Sikora et Brian Barry, *Obligations to Future Generations*, Philadelphie, Temple University Press, 1978, p. 191.

capables d'agir moralement et valent la peine qu'on leur enseigne comment et pourquoi le faire. En conclusion, les théories normatives de la moralité semblent désormais avoir introduit comme un *impératif préliminaire* la règle: «fais de ton mieux pour que l'homme ne mette pas fin à la vie humaine et à la civilisation». Dans la mesure où cette norme concerne la condition qui, au départ, a rendu la moralité possible, il semble approprié de la définir comme un «méta-impératif», c'est-à-dire un impératif qui surgit avant toute autre norme particulière et dont l'absence rendrait toute autre norme ou règle caduque. Il vaut la peine de souligner que ce n'est pas l'évitement efficace des catastrophes globales, mais plutôt la formulation même du problème et la réponse qui lui est apportée par le «méta-impératif» qui peuvent renforcer la crédibilité des théories morales. Le scénario postmoderne des menaces globales exige la reformulation d'un agenda moral dans lequel elles seraient prises au sérieux.

LA CHAÎNE INTERGÉNÉRATIONNELLE ET SES IMPLICATIONS

Venons-en finalement à la question suivante: comment justifier les préoccupations et les sacrifices pour les générations futures, sans avoir recours à des systèmes de philosophie morale mais en nous appuyant plutôt sur des schémas d'obligation s'inspirant de notre vie quotidienne?

La confiance, la vulnérabilité et la responsabilité sont les trois mots clés à évaluer afin de déterminer si notre obligation d'offrir aux générations à venir des chances essentielles de vie «encore assez et aussi bonnes» que celles que nous avons trouvées sur la planète peut être liée à des schémas existants efficaces. La *confiance* est un élément informel fondamental du tissu relationnel de la société, un complément nécessaire des institutions formelles telles que la loi et le gouvernement¹⁷. Cependant nous considérons ici une relation de confiance particulière bien que séminale qui est à la fois biologique et culturelle: en donnant naissance à des enfants ou en approuvant de le faire (dans le cas de petits-enfants, de neveux et nièces, ou de défense des lois sociales en faveur de la famille), nous donnons à ceux-ci des raisons suffisantes

17. À propos de la confiance comme catégorie sociologique générale, voir Niklas Luhman, *Trust and Power*, New York, Wiley, 1979, et Diego Gambetta (dir.), *Trust*, New York, Blackwell, 1988.

de nous faire confiance et d'attendre de notre part une attitude attentionnée. Ce n'est pas là simplement un penchant psychologique, mais aussi une donnée légale (de la loi romaine jusqu'à la Convention des Nations unies sur les droits des enfants). En tant que croyance fondamentale et pratique sociale, cette attitude est partagée dans le monde entier, à travers toutes les cultures, et les infractions criminelles à son égard (parents infanticides, pédophiles criminels, trafiquants d'enfants) n'entament pas le caractère universel de cette relation de confiance¹⁸. La confiance est aussi considérée ici comme une relation unidirectionnelle: nous donnons à nos enfants un motif et un droit d'attendre de nous que nous leur accordions des possibilités de vivre sur la planète aussi bonnes que les nôtres, ou au moins décentes, et ils nous paieront probablement de retour par leur affection et leur attention (sociale, comme les retraites, et pas seulement psychologique). Mais leur obligation à notre égard est d'une nature beaucoup plus faible que la nôtre envers eux, dans la mesure où ils n'ont pas demandé à naître, alors que nous sommes la seule cause de leur venue au monde. Ce type de confiance n'est pas réciproque et est fortement asymétrique. La seule chose sur laquelle nous pouvons compter est qu'ils reproduiront avec leurs propres enfants la même relation de confiance que nous avons avec eux, que nos parents ont avec nous et que nos ancêtres avaient avec leurs enfants. Dans ce sens, la confiance et l'obligation sont reproductibles et sont en fait reproduites le long de la chaîne intergénérationnelle¹⁹. Cette chaîne représente simplement une hypothèse crédible à propos d'un fait moral pertinent, que nous tirons analytiquement de notre propre relation avec la génération suivante; jusque-là aucun élément normatif ou déontique n'a été ajouté.

La chaîne est enrichie et renforcée par l'introduction d'un second élément, la *vulnérabilité*²⁰. Cet élément est essentiel pour toute obligation que nous contractons envers des personnes (ou peut-être des animaux) qui sont plus faibles que nous et dont les chances de survie

18. Des auteurs qui écrivent sur les questions morales ou légales, tels Pufendorf, Mills, Sidgwick et Hart, ont justifié de la même façon les obligations des parents et les droits des enfants. Voir Robert E. Goodin, *Protecting the Vulnerable*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 81-82. Je ne vais pas aborder dans cet article la notion de droits, je l'utilise ici dans un sens générique. Pour la notion de droits, voir Annette Baier, «For the Sake of Future Generations», in Tom Regan (dir.), *Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics*, New York, Random House, p. 214-246; ainsi que Avner de-Shalit, *op. cit.*

19. L'idée d'une chaîne (d'amour, pas de confiance et d'obligation) entre générations a été avancée par John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Londres, Duckworth, 1974.

20. Mon attention pour cette notion est due à la lecture de Robert E. Goodin, *op. cit.*

(c'est-à-dire de vivre dans un environnement qui ne soit pas intolérablement oncogénique) dépendent au moins partiellement de nous. Les enfants nouveau-nés sont bien sûr l'exemple le plus important de vulnérabilité face aux autres, et c'est la raison qui nous pousse à renforcer nos obligations envers eux. Mais dans le cas de futures générations, même celles qui sont assez éloignées de nous, la vulnérabilité a trois caractéristiques supplémentaires. Premièrement, dans un monde de menaces globales, nous ne produisons pas seulement des enfants qui sont vulnérables à l'environnement, comme l'ont toujours été les rejetons des êtres humains, mais nous les plaçons dans un environnement rendu extrêmement dangereux par nos entreprises, nos actions ou inactions²¹. Deuxièmement, si nous continuons à agir ainsi (en conservant des arsenaux nucléaires et en augmentant les émissions de gaz à effet de serre au lieu de les diminuer), nous acceptons de leur infliger encore plus de *vulnérabilité* que si nous nous contentions de mener des guerres conventionnelles ou de polluer la rivière d'à-côté comme l'ont fait les générations précédentes. Troisièmement, nous savons cela, nous disposons d'énormément d'informations et de prévisions crédibles à propos des conséquences de la guerre nucléaire ou de l'accroissement du réchauffement de la planète (vulnérabilité réfléchie).

Que l'on nous permette de souligner la nature de l'argumentation développée ici. En tant qu'observateurs nous regardons la reproduction probable d'une relation de confiance entre générations de parents, d'enfants ou de petits-enfants, nous prenons note du potentiel normatif (la transmission de la confiance, le respect des êtres vulnérables) inhérent à cette chaîne, mais sur la base de menaces apparues récemment nous expliquons que notre préoccupation, pour être efficace, doit s'étendre aux biens collectifs nécessaires à la survie de la postérité. Depuis 1945, et *a fortiori* depuis la découverte du réchauffement climatique dans les années 1970, nous savons que chaque génération de parents est la cause collective de dommages potentiels (armements nucléaires) ou réels (changement climatique) infligés à ses descendants immédiats, et qu'elle peut se montrer à la hauteur des obligations qu'elle contracte en faisant des enfants seulement si elle apprend à élargir son champ d'action de l'attention individuelle apportée à ses propres enfants et petits-enfants au niveau collectif et politique. Cela signifie que c'est seulement en rendant la planète sûre pour les enfants

21. « Nos » implique dans ce cas la génération présente et les générations antérieures, l'humanité passée et présente comme auteur de maux contre l'humanité future.

de toutes les autres générations à venir que l'attention individualisée prendra tout son sens. À cet égard, l'attention pour les générations futures d'habitants de la terre n'est pas seulement une question de moralité normative, car elle affecte aussi le *sens* de notre vie²².

Cependant, les choses ne sont pas simples au point que nous puissions nous fier à la signification et aux corollaires du simple fait que la chaîne générationnelle soit le garant de la protection des futures générations. Les gens peuvent comprendre qu'ils mettent la planète en danger en ne réduisant pas les émissions de gaz à effet de serre, mais ils savent aussi que cela n'aura des conséquences vraiment dramatiques que pour les générations très éloignées d'eux. Ils pensent donc qu'ils n'ont pas besoin de s'inquiéter excessivement pour eux-mêmes, leurs enfants et les enfants de leurs enfants, et ils ne se sentent pas tenus d'assumer les coûts nécessaires pour restructurer l'économie et réduire les émissions («népotisme générationnel»). C'est en fait ce qui semble se produire pour la plupart des générations qui vivent au temps présent: elles se sont attaquées avec succès à la question de la protection de la couche d'ozone qui les menace de cancer de la peau, mais elles ont fait très peu, ou rien du tout, pour limiter les émissions de gaz à effet de serre dont les conséquences sont moins directes et identifiables.

119

À ce point, la simple projection de la parentalité attentionnée dans le futur s'avère être une base fondamentale, mais encore insuffisante pour fournir des racines solides aux obligations envers les générations à venir. Pour faire cela et contrer l'échappatoire népotiste face à cette préoccupation, il faut introduire un élément déontique. D'observateurs de la chaîne nous devons nous transformer en sujets actifs de la moralité, même si ce dont nous avons besoin est une moralité basique et non une philosophie élaborée. En fait, cela, à défaut d'autres éléments, devrait protéger mon argumentation contre les attaques de ceux qui y verraien une façon de transgresser l'interdiction de Hume de traduire un fait tel que la chaîne en une norme. Le nouvel élément doit être non seulement simple et clair, mais également aussi *transculturel* que possible, afin d'être accepté dans toutes les communautés politiques de pollueurs. Il doit exprimer le sens élémentaire d'équité entre êtres humains qui, dans la culture judéo-chrétienne a trouvé une expression précoce dans la Règle d'or dont je citerai la formulation donnée dans Luc (6,31): «Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux pareillement», même si la formulation négative de

22. Voir chap. 6, in Furio Cerutti, *Global Challenges for Leviathan*, op. cit.

l’Ancien Testament semble s’appliquer plus immédiatement au cas qui nous intéresse ici: « Ne fais à personne ce que tu n’aimerais pas subir » (Tobie 4,15). La nature transculturelle de cette règle est visible si l’on considère qu’elle trouve probablement son origine en Inde et est présente dans le confucianisme²³. Appliquée aux générations futures, elle perd tout élément de réciprocité *do ut des* – car nous serons tous morts quand la postérité recevra les avantages de notre conduite équitable – qui peut être attachée à la Règle d’or comme obligation entre contemporains. Le seul calcul intéressé que nous puissions avoir dans ce cas est idéal, dans le sens où nous visons à préserver notre identité morale en tant que parents, le sens même de la parentalité, en ne causant pas de dommages aux futurs parents.

Dans le contexte donné des problèmes, un sens élémentaire d’équité peut fonctionner à deux niveaux distincts ou aux deux en même temps. Soit nous supposons que chaque génération de parents considère comme son devoir d’éviter les actions ou inactions nuisibles susceptibles de créer sur la planète des conditions telles qu’il serait impossible pour les parents futurs de s’occuper de façon adéquate de leurs enfants, car les dégâts causés à la planète seraient devenus irréversibles. Soit notre sens de l’équité nous dicte de redresser le déséquilibre créé entre nous et les futures générations par les conséquences de nos actions qui ont accru la vulnérabilité de ces dernières. Si cet argument est convainquant, alors nous avons atteint notre but: expliquer notre obligation envers les générations futures de la façon la plus simple possible, en n’introduisant que l’argument déontique le plus élémentaire et le plus largement partagé entre les cultures, et en évitant toutes les théories de l’obligation plus substantielles et donc plus précaires.

Dans la mesure où elles rejoaillissent sur nous, la confiance que nous appelons les autres à nous faire, de même que leur vulnérabilité accrue face à nos actions/inactions, fournissent un fondement à nos obligations envers eux et génèrent de la responsabilité à leur égard. La responsabilité implique que:

- nous sommes capables de causer certains effets et sommes conscients de ce lien de causalité;
- nous estimons ces effets nuisibles et injustes pour les autres per-

23. La large diffusion transreligieuse de principes similaires à la Règle d’or a été démontrée dans la thèse de doctorat – inconnue mais utile – de Leonidas Philippidis, *Die « Goldene Regel » religiengeschichtlich untersucht*, thèse de philosophie, Université de Leipzig, 1929. Un exemplaire se trouve à la BNF.

sonnes, car ils les privent de chances élémentaires de vie similaires aux nôtres ;

– nous sommes libres de changer notre comportement et de tenter d'éviter ou d'atténuer ces effets.

On peut donc dire qu'assumer nos responsabilités envers les générations futures à propos des défis globaux est implicite dans le fait d'avoir des enfants ou d'aider d'autres personnes à en avoir, à condition que chacun considère sa relation aux futures générations de parents avec un minimum d'équité. En d'autres termes, la *responsabilité* présuppose l'existence d'acteurs moraux, c'est-à-dire d'acteurs dotés de structures minimales de moralité telles que la Règle d'or. Je ne discuterai pas ici la question de savoir quelle forme cette responsabilité devrait prendre et, en particulier, si le « principe de précaution » doit ou ne doit pas être considéré comme sa principale expression, car mon objectif principal est de trouver des fondements à une obligation envers les générations futures plutôt que d'expliquer comment celle-ci devrait s'appliquer. C'est la raison pour laquelle, outre le manque de place, je n'aborde pas les problèmes beaucoup plus compliqués de l'action, des politiques et des acteurs. Par exemple, si tous les êtres humains sont tous également destinataires d'une obligation morale, un tel « nous » n'existe pas préalablement en politique, car les gouvernants et les gouvernés, les élites et les gens ordinaires, les citoyens ou résidents à part entière et les sans-papiers sont séparés les uns des autres et ne sont aucunement responsables à égalité. Cet article doit donc laisser en suspens la question de savoir si et jusqu'où l'humanité peut devenir un acteur politique sous la pression des défis globaux.

121

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR ISABELLE RICHET

R É S U M É

Alors que la question du réchauffement de la planète prend une importance croissante dans l'ordre du jour politique international, il est nécessaire d'ouvrir le débat sur les raisons pour lesquelles nous devrions agir à ce propos. Cet article suggère de rechercher ces raisons dans une dimension éthique plutôt que dans l'égoïsme éclairé. Cependant, à cause de leurs « lourdes » implications, les théories philosophiques semblent moins indiquées qu'une réflexion sur le sens de la chaîne intergénérationnelle reliant les parents qui s'occupent de leurs enfants à travers tout le spectre des générations.