

## L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE AUJOURD'HUI

Axel Gosseries <sup>1</sup>

Aspirant FNRS/ISP et Chaire Hoover

### Introduction

1. Le présent article a pour objet d'offrir un aperçu des débats qui traversent aujourd'hui l'éthique de l'environnement. Les revues spécialisées sont apparues dès la fin des années septante <sup>2</sup>, et il existe déjà un certain nombre de « classiques », principalement en langue anglaise <sup>3</sup>. La littérature francophone s'est par ailleurs enrichie récemment de plusieurs volumes <sup>4</sup>. Le domaine n'est donc pas philosophiquement vierge. Il a déjà ses dilemmes, ses batteries d'objections, ses taxinomies, ...

La présente contribution part d'un postulat méthodologique : si la crise environnementale a été le détonateur commun d'une série de problématiques, l'éthique dite « environnementale » recouvre néanmoins des questions qu'il est difficile de subsumer sous un concept englobant. A vouloir apporter à la diversité des questions posées une réponse globalisante, l'on risque fort bien de manquer ce que ces questions ont de spécifique, et de passer à côté des réponses, elles aussi spécifiques, qu'elles appellent.

2. En réalité, l'on peut assigner une triple tâche à une éthique de l'environnement. D'une part, interroger la légitimité de ce que l'on appelle – au sens large – la protection de l'environnement. Celle-ci ne recouvre-t-elle pas plusieurs objectifs différents ? Si peu contesteront la nécessité de protéger la pureté de l'air que nous respirons, certains se demanderont par contre pourquoi il faut sauvegarder la biodiversité ou préserver des espaces vierges de toute intervention humaine. La définition des fins d'une politique environnementale requiert ainsi notre attention (section 1).

Ensuite, la crise écologique a été l'occasion d'un renouveau de la remise en cause de nos systèmes éthiques en tant que ceux-ci ignorent pour la plupart les étants qui n'appartiennent pas à l'humanité. La question du statut moral des animaux, des plantes, des virus, ou des

---

<sup>1</sup> Texte amendé d'une conférence présentée lors de la journée d'étude « Philosophie et environnement » organisée le 14 mai 1997 à Louvain-la-Neuve par la Société philosophique de Louvain. Je tiens à remercier Ph. Van Parijs et J.-P. van Ypersele pour leurs commentaires.

<sup>2</sup> Citons parmi les revues spécialisées : *Environmental Ethics* (1979), *Ethics and Animals* (1980–1984), *Between the Species* (1985), *Etica I Animalia* (1989), *International Society for Environmental Ethics Newsletter* (1990), *Environmental Values* (1992), *Ethics and the Environment* (1996).

<sup>3</sup> Par exemple : Leopold (1949), Attfield (1983), Taylor (1986), Sagoff (1988), Callicott (1989), Norton (1991), ...

<sup>4</sup> De Roose et Van Parijs (1991), Roger et Guéry (1991), Ost (1995), Larrère (1997), Larrère & Larrère (1997), ...

écosystèmes n'a guère reçu à ce jour de réponse très satisfaisante. C'est pourtant la question éthique sans doute la plus radicale qu'a réactivé la crise environnementale (section 2).

Enfin, la protection de l'environnement met à jour des questions de justice intergénérationnelle (section 3) et internationale (section 4). Il ne s'agit plus tant de montrer alors que notre environnement contient des états auxquels la justice pourrait/devoir s'étendre (justice inter-spécifique) que de mettre l'accent sur le fait que l'environnement est, lui aussi, un bien à partager (Jamieson, 1994 : 202–203). D'une part, l'ampleur de la pression anthropique sur les écosystèmes est telle que l'on peut s'interroger sur la survie à long terme de notre espèce. Ces circonstances factuelles d'une ampleur inédite requièrent le développement d'une éthique intergénérationnelle. La distance temporelle engendre des problèmes de justice spécifiques. Elle appelle aussi des réponses opérationnelles nouvelles. D'autre part, l'ampleur de notre influence sur l'environnement rend manifestes les conséquences globales de nos actions. Leur solution appelle une coordination internationale. Elle engendre des coûts dont le partage nécessite la mise en oeuvre de critères de justice. La protection de l'environnement suscite donc des questions de justice internationale. En fin de compte, l'élargissement dans l'espace (dimension internationale) et dans le temps (dimension intergénérationnelle) qui ne semble être qu'une question de degré ne requiert-il pas des révolutions dans nos systèmes éthiques ?

## 1. La protection de l'environnement : un concept fissuré

3. Le concept d'éthique de l'environnement est lié à celui de protection de l'environnement. Or, ce dernier, pris au sens large, recouvre plusieurs objectifs. Distinguons-en trois : la sauvegarde d'un environnement *non pollué* (protection de l'environnement au sens strict), *naturel* (conservation de la nature) et *diversifié* (sauvegarde de la biodiversité). Ces trois objectifs – souvent confondus – sont au moins partiellement autonomes et peuvent donc se télescoper.

Un environnement *non pollué* n'est pas nécessairement *diversifié* (riche en espèces). Ainsi, peut-on imaginer que des espaces agricoles où serait pratiquée une agriculture biologique (« non pollués ») soient malgré tout moins riches en espèces d'oiseaux que d'autres espaces agricoles à concentrations plus élevées en polluants mais qui, contrairement aux premiers, seraient pourvus de haies vives. Il existe aussi des cas où une pollution locale par les métaux lourds a engendré le développement ou l'expansion de taxons (espèces, sous-espèces, ...) dits « calamitaires ». La protection de l'environnement au sens strict n'est donc ni une condition suffisante à la sauvegarde de la biodiversité, ni une condition toujours nécessaire à cette dernière. Nombreux sont en outre les cas où les objectifs de la protection de l'environnement (au sens strict) entrent en conflit avec ceux de la sauvegarde de la biodiversité. Ainsi, dans la fameuse affaire américaine *TVA v. Hill*<sup>5</sup>, la poursuite de la construction d'un barrage permettant entre autres de produire

---

<sup>5</sup> *TVA v. Hill*, 437 US 153, 57 L Ed2d 117, 98 S Ct 2279. Cf. aussi Sax (1978).

de l'énergie hydroélectrique « propre » menaçait la survie de la seule population connue d'une espèce de poisson de la famille des perches.

Il est également inexact d'affirmer qu'environnement *naturel* et *diversifié* vont nécessairement de pair. Il existe une série d'écosystèmes quasi vierges qui sont très pauvres en espèces, dans le grand nord par exemple. De même le maintien de la diversité biologique dans nos contrées dépend pour une bonne part d'une intervention humaine constante. Non seulement les biotopes jugés les plus riches en espèces chez nous sont le fruit de pratiques agro-pastorales anciennes (pâturage par les moutons des pelouses sèches sur calcaire par exemple). En outre, les techniques de gestion des réserves naturelles prennent aujourd'hui les formes les plus sophistiquées, pouvant aller jusqu'à l'utilisation d'herbicides. Elles visent à bloquer le milieu à un stade déterminé de la succession écologique. Ces sites dits « semi-naturels » n'ont donc rien de vierges. Ils sont pourtant très riches en espèces. Enfin, s'il y a une forte réticence à l'égard des introductions d'espèces, c'est que cette pratique dont il n'est pas dit qu'elle ne puisse accroître dans certains cas la diversité biologique, constitue une atteinte à l'« intégrité de la nature ». Ainsi, d'une part, une augmentation de la diversité peut passer par une « artificialisation » du milieu (gestion) et, d'autre part, une protection de l'indigénat des faunes et flores (refus des introductions) peut renoncer ainsi à une augmentation possible de la diversité.

4. Au sens strict, la protection de l'environnement vise donc à préserver les *fonctions* que l'eau, l'air, le sol, les écosystèmes, ... remplissent pour l'homme. Il s'agit d'éviter que les pollutions ne réduisent l'utilité des ressources. Cet objectif ne suscite pas de difficultés particulières sur le plan de sa justification, même s'il en suscite, comme nous le verrons, sur le plan de sa mise en oeuvre. Par contre, la conservation de la nature ou la sauvegarde de la biodiversité sont nettement plus difficiles à justifier. La seconde tend d'ailleurs aujourd'hui à supplanter la première. Comment s'articulent-elles ?

5. Au commencement était une vision moderne de la séparation homme-Nature. Cette vision suscite deux attitudes opposées, l'une prônant l'artificialisation de cette nature, l'autre défendant la nécessité d'en préserver l'intégrité, idée que l'on retrouve aussi en bioéthique (manipulations génétiques). La maxime de l'éthique d'Aldo Leopold (1949 : 283) cristallise parfaitement cette seconde attitude : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse ». Dans le domaine environnemental, la question se pose aussi bien en rapport avec les introductions d'espèces (Gosseries, 1997) qu'avec les modifications intentionnelles du climat (Jamieson, 1996). L'idée de Nature n'est réductible ni à tel arbre, ni à telle espèce. Elle renvoie plutôt à une capacité de développement autonome, à l'idée d'une altérité radicale (cf. par exemple Adams, 1996). L'idée de réserve naturelle constitue ainsi une traduction spatiale d'une volonté de renoncer à une maîtrise totale, en instituant des espaces de non-maîtrise. A moins de prendre la

Nature pour un étant, l'idée de sa conservation n'a dès lors pas de lien nécessaire avec la volonté de reconnaissance de nouveaux sujets (animaux, espèces, ... ) dans le champ moral. Pourtant, voilà une intuition dite « morale » (l'idée de respecter la Nature pour elle-même) dont il est bien difficile de rendre compte. En quoi le fait qu'une espèce soit sauvage ou introduite, toutes choses étant égales par ailleurs, est-il pertinent sur le plan moral ? En quoi un monde plus artificiel, toutes choses égales par ailleurs, est-il critiquable d'un point de vue moral ? Certes, l'on peut avancer l'argument d'un lien entre la sauvegarde d'espaces sauvages hors de nous et celle du sauvage en nous, comme le fait Larrère (1997 : 101 *sq.*). Encore faut-il montrer, d'une part, en quoi la première est nécessaire à la seconde, et d'autre part, dans quelle mesure la seconde est requise sur le plan moral.

6. La défense de l'intégrité de la Nature, qui présuppose une division nette entre homme et Nature s'est fragilisée sous l'effet d'un double mouvement (voy. Larrère et Larrère, 1997). D'une part, l'influence de l'homme sur son environnement est de plus en plus profonde et conduit à une prolifération des « objets hybrides » (Latour, 1992). Dans nos régions, la conservation de la Nature ne porte plus guère que sur des sites semi-naturels et des expressions telles que « creating wilderness » (Adams, 1996 : 162) sont dépourvues d'ambiguïté quant aux objectifs de la politique de conservation. D'autre part, il y a une révolution scientifique (dont il est difficile de dire si elle est la cause ou l'effet d'un changement de mentalités) : le passage d'une science écologique odumienne (où climax rime avec stabilité), à une écologie moderne des perturbations, ces dernières n'y étant plus considérées comme des événements anormaux et néfastes, mais comme des facteurs cruciaux de l'histoire des biocénoses (voy. Larrère et Larrère, 1997 : 143 *sq.*). En restituant au régime des perturbations sa place centrale, l'écologie contemporaine rendait possible une réintroduction du facteur humain. Ainsi, si nature et stabilité ne sont plus identifiées, les conditions sont mises en place pour réintroduire l'homme via le concept de perturbation. Quelle différence en effet, d'un point de vue écologique, entre un incendie naturel et un incendie de forêt d'origine criminelle ? Quelle différence entre une coupe à blanc et les ravages d'un ouragan sur une forêt <sup>6</sup> ? L'on a bien tenté de reformuler la maxime de Leopold en y intégrant l'apport de l'écologie des perturbations : « Une chose est bonne lorsqu'elle tend à perturber la communauté biotique sur une échelle de temps et d'espace normale. Elle est mauvaise quand il en va autrement » (Callicott, 1996 : 372). Pourtant, cette tentative ne convainc guère tant le concept d'échelle « normale » cache mal la volonté de maintenir malgré tout une distinction entre perturbation d'origine humaine et perturbation naturelle sur base d'une différence dans leur fréquence ou étendue (voy. Callicott, 1996 : 371 ; Larrère et Larrère, 1997 : 280).

---

<sup>6</sup> Pour une tentative de différenciation entre perturbation naturelle et anthropique, voir Callicott (1996) et Lepart (1997).

7. Ainsi donc, la conjonction de changements sur les plans factuel (prolifération des hybrides) et épistémologique (notion d'équilibre dynamique et rôle des perturbations) a ouvert une perspective nouvelle. Ne faut-il pas dès lors renoncer totalement à l'objectif de conservation de la Nature (entendue dans son sens d'extériorité radicale) pour y substituer la sauvegarde de la biodiversité ? On aura remarqué que cette dernière ignore la séparation homme–nature en se préoccupant autant d'espèces sauvages que de variétés anciennes de plantes cultivées. Les réserves naturelles, quant à elles, ont clairement acquis une fonction de sauvegarde d'espèces menacées. La maxime ne deviendrait-elle pas dès lors : « Une chose est bonne quand elle tend à (maximiser) la diversité biologique. Elle ne l'est pas s'il en va autrement » (Larrère et Larrère, 1997 : 281). Il ne fait pas de doute que dans la pratique internationale, la biodiversité soit le nouveau leitmotiv. Cependant, même si les estimations actuelles indiquent que la biodiversité revêt une valeur économique bien réelle <sup>7</sup>, l'on peut avancer l'hypothèse selon laquelle les utilités directes (médicales, agricoles, ...) et surtout indirectes <sup>8</sup> de la biodiversité pour l'homme sont malgré tout plus limitées qu'on ne veut le laisser entendre aujourd'hui <sup>9</sup>, la détermination d'un seuil minimal dépassant d'ailleurs les compétences du seul éthicien.

Quant à des justifications non (directement) instrumentales de la protection de la biodiversité, elles sont très problématiques <sup>10</sup>. Ainsi, si l'on se limite au niveau de l'espèce, la tentative d'en dériver la valeur de celle des organismes qui la constituent nécessite non seulement l'élaboration d'une éthique non–anthropocentriste. Elle butte aussi sur un obstacle : comment justifier le fait de favoriser une espèce menacée, sachant que cela impliquerait (par hypothèse) de sacrifier (au moins indirectement) des organismes qui, selon une axiologie gradualiste, auraient une valeur intrinsèque plus élevée que celle des membres de l'espèce menacée ?

Une autre voie consisterait à accorder une valeur intrinsèque à l'espèce en tant que telle. A moins de prendre la route de l'écologie profonde, cela présupposerait qu'une espèce puisse être considérée comme un *individu*. On peut considérer que c'est le cas d'espèces dont le maintien de l'identité est dû à l'existence d'un flux effectif de gènes. Si peu d'espèces sont en ce sens des individus, il est certes possible de descendre à des niveaux taxinomiques inférieurs (sous–espèce, ...) pour satisfaire cette définition. Pourtant, à supposer même que les questions ontologiques ainsi posées reçoivent une réponse satisfaisante <sup>11</sup>, l'on voit difficilement comment une éthique s'étageant sur différents niveaux d'intégration (le gène, l'organisme, l'espèce, ...) puisse aboutir à un système éthique opérationnel.

---

<sup>7</sup> Pour une évaluation économique, voir Pearce et Morgan (1991).

<sup>8</sup> Sur les utilités indirectes de la biodiversité, voir Norton (1987) ; Gosseries (1995 : 34 *sq.*).

<sup>9</sup> Cf. Adams (1996 : 106 *sq.*).

<sup>10</sup> Pour une tentative détaillée en ce sens, voir Gosseries (1995) ; cf. aussi Norton (1987).

<sup>11</sup> Sur le concept d'espèce, voir l'excellent volume de Ereshefsky (1992).

Seule une justification instrumentale de la conservation de la biodiversité apparaît donc aujourd'hui praticable. Une espèce n'a dès lors plus rien de sacré. Elle n'importe que si elle est (potentiellement) utile pour l'homme. A chaque fois, il faut garder à l'esprit le fait que les sommes investies dans la sauvegarde de telle espèce ou de tel écosystème pourraient l'être dans la sauvegarde de vies humaines. Une myriade de dilemmes quotidiens se profile alors à l'horizon !

## 2. La justice entre espèces et le dilemme de l'anti-spéciste

8. Imaginons une situation hypothétique où je serais le dernier homme. Je sais qu'il n'y aura plus jamais d'autre homme et que les extraterrestres n'existent pas. Il me reste quelques secondes à vivre, je n'ai plus faim et je ne peux plus éprouver de (dé)plaisir. Un lièvre passe devant moi et j'ai l'occasion de le tuer. Serait-ce moralement condamnable ?

Cette situation dite « du dernier homme »<sup>12</sup> est telle qu'aussi bien le meurtre que le non-meurtre ne peuvent remplir de fonction pour aucun homme présent ou futur. Dès lors, si notre intuition est qu'il serait malgré tout immoral de tuer ce lièvre et si l'on admet qu'aucune justification instrumentale ne peut en rendre compte, alors il faut en conclure que l'on reconnaît implicitement au lièvre une certaine valeur intrinsèque, c'est-à-dire que son existence est une fin en elle-même et pas (seulement) un moyen en vue d'autres fins (humaines) (cf. Gosseries, 1995 : 56 sq). Remarquons que le concept de valeur intrinsèque ne s'identifie pas nécessairement avec le concept de droit subjectif. En outre, il faut rejeter l'argument selon lequel le fait qu'une valeur soit reconnue par les hommes implique nécessairement qu'elle réponde à l'intérêt des hommes, ce qui aboutirait à considérer la notion de « valeur intrinsèque » comme une *contradictio in terminis*. Dire que le fait qu'il s'agisse d'une valeur *aux yeux de* l'homme implique que c'est nécessairement une valeur *au profit de/pour* l'homme<sup>13</sup>, c'est glisser d'un niveau épistémique (l'homme accorde ou reconnaît une valeur) à un niveau axiologique (donc, c'est nécessairement une valeur instrumentale pour l'homme)<sup>14</sup>. Pour qu'un tel raisonnement soit valide, il faudrait y ajouter la prémisse cachée : l'affirmation de l'impossibilité de l'altruisme<sup>15</sup>. Or, il s'agit là d'une thèse très forte (et très répandue) dont l'affirmation ne suffit pas à prouver le bien fondé. Si l'on affirme

---

<sup>12</sup> Sur le test du dernier homme, voir Routley (1973), Lee (1993), Gosseries (1995 : 56-62 [discussion détaillée]). On trouve une situation hypothétique du même genre chez Nozick (1974 : 56), par exemple: « Si vous aviez envie de claquer des doigts, peut-être pour marquer le rythme d'une certaine musique, et que vous saviez que, par quelque étrange relation de cause à effet, le fait de faire claquer vos doigts serait à l'origine, pour 10.000 vaches heureuses et qui ne vous appartiennent pas, d'une mort douloureuse, voire même sans souffrances et instantanée, cela ne soulèverait-il pas quelque problème ? ».

<sup>13</sup> Cf. par exemple Ost (1995 : 229).

<sup>14</sup> Callicott (1995) distingue également ces deux niveaux. Comme l'écrit Larrère (1997 : 33), il parle de conception « tronquée » (*truncated*) de la valeur intrinsèque, c'est-à-dire une conception « anthropogénique » (l'acte de valorisation est le fait de l'homme) mais pas « anthropocentrique » (l'homme ne confère pas que des valeurs instrumentales, « il peut également aimer un objet, ou un être, pour lui-même, indépendamment de l'intérêt qu'il peut avoir pour lui »).

<sup>15</sup> Pour une discussion, voir Routley et Routley (1979) et Gosseries (1995 : 63-66).

par contre la possibilité de l'altruisme, alors, on ouvre la possibilité d'un dépassement d'une position morale selon laquelle seul l'homme pourrait être reconnu comme titulaire de valeur intrinsèque (anthropocentrisme axiologique).

9. Il ne suffit cependant pas de dépasser l'anthropocentrisme axiologique, comme le suggère une seconde situation hypothétique. Imaginons d'une part un handicapé profond permanent et, d'autre part, un chimpanzé de capacités égales. Prenons le test de Draize qui consiste à tester des substances cosmétiques et autres en les appliquant sur les yeux d'animaux de laboratoire pour en évaluer le pouvoir irritant, et ce au prix d'atroces souffrances<sup>16</sup>. Question : pourquoi serait-il immoral d'appliquer ce test à une personne handicapée, mais non à chimpanzé ? On peut avancer l'hypothèse selon laquelle la seule réponse possible serait spéciste. Le spécisme est une position morale qui consiste à considérer comme moralement pertinent le seul fait d'appartenir à une espèce (l'espèce humaine en l'occurrence), *même en l'absence de toute autre différence moralement pertinente*<sup>17</sup>. Ainsi défini, le spécisme, comme le sexisme ou le racisme, est inacceptable d'un point de vue moral. Pourtant, en *associant* la différence spécifique à d'autres différences (par exemple la conscience de soi, la rationalité, etc.) qui, elles, seraient moralement pertinentes, ne peut-on justifier une forme de spécisme ? Pour réussir, cette tentative devrait satisfaire trois conditions. *Primo*, ces caractéristiques associées devraient être partagées par l'ensemble des êtres humains. Or, quelle que soit la caractéristique associée, l'on peut postuler qu'on trouvera toujours un homme « déficient » qui ne l'aurait pas. *Secundo*, il faut qu'aucun des organismes non-humains n'aient cette caractéristique, sans quoi il n'y aurait pas lieu de discriminer à leur détriment, et la validité de ce spécisme s'évanouirait. Enfin, à supposer que les deux premières conditions soient remplies, encore faut-il que le critère discriminant soit à même de justifier la discrimination dans toute son ampleur (proportionnalité). Ainsi, on peut imaginer reconnaître au chimpanzé une valeur intrinsèque qui soit nettement inférieure à celle d'un handicapé, même de capacités égales. Cela justifierait-il pour autant que l'on puisse faire subir au chimpanzé les souffrances atroces du test de Draize ? Routley et Routley (1979) ont examiné une liste de critères (rationalité, intelligence, conscience de soi, aptitude à poser des questions sur des questions de morale, ... ) et ont montré qu'aucun d'entre eux ne satisfait à ces trois conditions.

10. En réalité, force est de constater qu'il y a un dilemme de l'anti-spéciste. D'une part, si l'on est prêt à dépasser l'anthropocentrisme axiologique, et si le spécisme apparaît inacceptable, il semble tout aussi inacceptable de reconnaître à l'homme, au chimpanzé et à une libellule une valeur intrinsèque égale. On ne voit pas en effet comment arbitrer en pratique les conflits générés par un système axiologique égalitariste tel que le propose Taylor (1981). Le dépassement

---

<sup>16</sup> Sur le test de Draize, voir Singer (1991 : 54 sq).

<sup>17</sup> Sur le spécisme, voir Van De Veer (1979), Holland (1984) et Gosseries (1995 : 69 sq).

de l'anthropocentrisme axiologique et du spécisme doit donc s'accompagner d'une forme de gradualisme comprenant une échelle de valeurs intrinsèques basée par exemple sur une hiérarchisation de certaines capacités.

Cependant, ce gradualisme se heurte à une objection de taille. Son introduction au sein même de l'espèce humaine menacerait de dégradation le statut des handicapés. S'il est choquant qu'un chimpanzé aux capacités supérieures à un handicapé profond soit traité sans aucun égard, il est tout aussi choquant que ce même handicapé soit traité comme inférieur à un homme en pleine possession de ses moyens. Si le spécisme peut heurter nos intuitions morales, il existe donc aussi une objection au rejet du spécisme si celui-ci s'accompagne d'un gradualisme. Et cette objection vient de l'intérieur même de l'espèce humaine, où la contagion du gradualisme se heurte à l'égalité entre les hommes (cf. par exemple Van De Veer, 1979 : 74). L'anti-spéciste se trouve donc face à un dilemme puisque ni le spécisme, ni l'anti-spécisme dans sa forme gradualiste (la seule qui semble praticable) ne permettent d'aboutir à une solution satisfaisante.

11. Des tentatives ont certes été faites pour « localiser »<sup>18</sup> le gradualisme, c'est-à-dire en limiter l'étendue. Tout d'abord, l'on pourrait défendre un spécisme de second degré qui couplerait un gradualisme interspécifique avec un égalitarisme intra-spécifique. Cependant, une telle solution, par son artificialité, ne ferait que masquer le dilemme auquel doit faire face l'anti-spéciste. Singer (1991) propose, quant à lui, une théorie à deux niveaux où, d'une part, les différences de capacités ne sont pas jugées pertinentes en ce qui concerne le problème de la *souffrance*, mais où, d'autre part, le gradualisme resurgit lorsqu'il s'agit du problème de la *mise à mort*, la vie d'un être aux capacités supérieures étant jugée de valeur intrinsèque supérieure. Ainsi, le végétarisme ne se justifierait pas par le fait que la vache ou le mouton ont une valeur intrinsèque égale à celle d'un homme, mais en raison des souffrances engendrées lors leur élevage. Le problème est que lorsqu'il s'agit de sauver la vie d'un handicapé ou d'une homme en pleine possession de ses moyens, Singer (1991 : 20) penche plutôt en faveur de celle du second. Quant à Van De Veer (1979), il suggère une règle d'arbitrage des conflits basée sur une distinction entre « intérêt de base », « intérêt sérieux », et « intérêt périphérique ». Pourtant, le couplage des distinctions de types d'intérêts et de hiérarchisation des capacités promet d'être particulièrement difficile à mettre en œuvre. Comment appliquer par exemple une règle qui permet de sacrifier un intérêt de base d'un être *A* pour promouvoir un intérêt sérieux d'un être *B*, si *A* manque de manière substantielle de capacités psychologiques significatives possédées par *B* (1979 : 63–64). Van De Veer (1979 : 75) suggère en outre de définir les différences de capacité de manière assez grossière, au moyen d'un système de seuils. Entre ces seuils, le traitement serait égalitaire. L'espoir qui pointe derrière cette solution bricolée est bien sûr qu'en pratique l'on puisse définir les seuils de manière à sauver le plus possible l'égalité entre les hommes. Certaines

---

<sup>18</sup> La formule vient d'Arnsperger (1996 : 13) (« Making utilitarianism “local” »).

personnes sont cependant atteintes d'un handicap tel que le seuil des capacités devrait être bien bas pour éviter qu'elles ne tombent sous le couperet du gradualisme.

Qu'il s'agisse d'exclure le gradualisme tantôt de l'espace intra-spécifique (spécisme de second degré), tantôt du domaine de la lutte contre la souffrance (Singer), tantôt de l'espace situé entre des seuils (Van De Veer), ces tentatives apparaissent insuffisantes<sup>19</sup>. Elles nous laissent démunis face à ce dilemme de l'anti-spéciste qui constitue bien un des défis les plus ardues de l'éthique environnementale.

### 3. La justice entre générations<sup>20</sup>

12. Notre non-contemporanéité avec les générations futures crée des circonstances de justice tout à fait spécifiques. Elle requiert tout d'abord de trouver des justifications à nos obligations qui ne soient pas « fondées » sur un concept de réciprocité. De manière générale, l'on peut dire que  $A$  (la génération actuelle) peut causer dommage à  $F$  (la génération future) ou à  $F'$  (la génération des descendants de  $F$ ) mais que l'inverse n'est en principe pas vrai. La séparation temporelle empêche de même le contrat ainsi que la contrainte réciproque, à savoir non seulement la contrainte de  $F$  sur  $A$  (ce qui empêche  $F$  de garantir le respect d'éventuels droits), mais aussi de  $A$  sur  $F$  : si  $A$  fournit des efforts au profit des générations futures, elle n'a aucun moyen de s'assurer que ces efforts ne seront anéantis par  $F$  aux dépens de  $F'$  (la génération qui suivra  $F$ )<sup>21</sup>.

Ne pourrait-on imaginer des modèles alternatifs de réciprocité en chaîne ouverte ? L'obligation de  $F$  envers  $F'$  trouverait ainsi sa justification dans le bénéfice obtenu par  $F$  de  $A$ . Pourtant, comment tirer d'un don de  $A$  à  $F$ , une obligation de  $F$  envers  $F'$ . Comme l'écrit Barry, le seul fait de bénéficier de quelque chose n'implique pas l'obligation d'en faire bénéficier autrui par après (Barry, 1979 : 232–233). L'on pourrait certes répondre que si cette objection signifie que le concept de réciprocité est insuffisant pour *justifier l'existence* d'obligations envers les générations futures, il n'empêche qu'il resterait utile comme modèle pour déterminer le *quantum* de nos obligations. Encore faudrait-il se demander : si  $F$  n'a quasi rien reçu de  $A$  (par exemple

---

<sup>19</sup> Pour une critique détaillée, voir Gosseries (1995).

<sup>20</sup> Il y a deux manières de découper une population en générations, l'une opérant sur l'échelle du temps objectif (on parlera de *cohortes*), l'autre sur celle du temps subjectif de l'écoulement d'une vie (on parlera de *classes d'âge*). Dans le premier cas, on distinguera les générations en délimitant des espaces de temps situés entre telle et telle date (de naissance) : si  $x$  est né entre 1900 et 1920, il appartient à la cohorte A ; s'il est né entre 1920 et 1940, il appartient à la cohorte B, ... Dans le second cas, on délimite des périodes d'existence : si  $x$  a entre 0 et 20 ans, il est jeune ; s'il a entre 20 et 40 ans, il est adulte ; s'il a entre 40 et 60 ans, il est âgé, ... Ainsi, si j'ai 21 ans en 1996, j'appartiens à la cohorte D (je suis né en 1975) et à la classe d'âge des adultes pour quelque temps encore (j'ai entre 20 et 40 ans). Sur cette distinction, voir Van Parijs (1996 : 67). Sur la justice entre cohortes (dimension dont nous traiterons ici), voir Sikora et Barry (1978), MacLean et Brown (1983), Birnbacher (1988), Laslett et Fishkin (1992), ...

<sup>21</sup> Sur le dilemme dit « de l'auditoire », voir Parfit (1987 : 524).

un environnement profondément dégradé), comment justifier une obligation suffisante de  $F$  envers  $F'$  <sup>22</sup> ? Le recours au concept de réciprocité, même élargi, semble donc compromis. Barry (1979) propose dès lors un modèle alternatif d'« égale opportunité ».

En réalité, les difficultés proviennent moins de la question de savoir si, oui ou non, nous avons des obligations envers les générations futures, que de celle de savoir *quelle est la forme et le contenu* de ces obligations, étant donné en particulier le caractère indéterminé de l'identité et du nombre de leurs bénéficiaires. Ainsi, qu'implique en pratique l'application au contexte intergénérationnel d'un critère de justice comme « égale opportunité », notamment en terme de remplacement des ressources non-renouvelables par du capital ou de la technologie (cf. Barry, 1983) ?

### *L'argument de la non-identité*

13. Reste que Parfit a avancé une objection étonnante, et à première vue puissante, à l'encontre de l'idée selon laquelle nous aurions des obligations envers les générations futures. C'est l'argument de la non-identité. Imaginons que j'aie le choix entre la voiture et le vélo pour me rendre sur mon lieu de travail. Le choix du vélo apparaît meilleur en termes de consommation énergétique et, en conséquence, bénéfique pour les générations futures. Pourtant, ce choix a une conséquence à la fois inattendue et décisive : il va très probablement influencer *l'identité* de mes enfants. En effet, la majorité de nos choix quotidiens qui déterminent notre emploi du temps, notre état de santé, ... vont influencer le moment même où j'aurai des relations sexuelles et, dès lors, l'identité même du spermatozoïde et de l'ovule qui se rencontreront. Ainsi, selon que je roule à vélo ou en voiture, ce sera tantôt Gilles, tantôt Angélique qui naîtront de mon union charnelle.

Les conséquences de ce problème de non-identité sont radicales selon Parfit. Si je choisis la voiture, Angélique ne pourra s'en plaindre puisque sans cela elle ne serait pas née. Cela ne nuirait pas non plus à Gilles puisque par hypothèse, il n'existe pas. Autrement dit, et pour autant que l'utilité de nos descendants ne soit pas globalement négative, nous n'avons pas d'obligations à leur égard puisque quoiqu'il arrive, ils seront mieux servis par une existence, certes quelque peu difficile, que par l'absence d'existence.

14. D'où vient le caractère contre-intuitif de cette conclusion ? On peut avancer l'hypothèse selon laquelle il provient d'une difficulté liée à la distinction « bénéfice global-dommage local » <sup>23</sup>. Il y a en effet certains dommages « locaux » qui, certes s'accompagnent globalement

---

<sup>22</sup> Pour une critique de ce modèle de justice commutative dans le contexte de la justice entre classes d'âge, voir Van Parijs (1996 : 80).

<sup>23</sup> La thèse que j'adopte suit partiellement celle de Woodward (1986).

d'un bénéfice, mais restent malgré tout inacceptables. Analogie : certaines victimes des camps de concentrations nazis ont affirmé qu'en fin de compte leur vie avait été beaucoup plus riche que s'il n'avaient pas tant souffert, parce qu'ils ont pris conscience de la fragilité de l'existence et ont ainsi voulu vivre beaucoup plus pleinement leur vie. Qui osera pourtant affirmer qu'il n'y a dans ce cas pas d'objection morale aux tortures subies dans les camps ? Typiquement, le droit à ne pas être torturé introduit une zone d'inconditionnalité, quel que soit le bénéfice pour la société ou pour la victime qui pourrait résulter de sa violation. De même, en ce qui concerne les générations futures, l'on peut envisager une série de droits qui préserveraient des zones d'inconditionnalité, comme par exemple le droit des générations futures à un environnement sain. Outre les difficultés à définir le contenu de ces droits, une objection plus fondamentale est souvent avancée : étant donné qu'une personne future n'existe pas, comment pourrait-elle avoir des droits ?

15. Suggérons une piste. Admettons la nécessité d'une contemporanéité (verticale) entre un droit et son titulaire. Un droit subjectif est conditionnel, c'est-à-dire que son existence (et pas seulement son exercice) dépend de l'existence de son titulaire. Par contre, l'on ne voit pas pourquoi il devrait nécessairement y avoir contemporanéité (horizontale) entre l'existence d'une obligation et celle d'un droit corrélatif. En effet, si l'on postule une continuité de l'espèce humaine au cours des siècles à venir (c'est-à-dire qu'il existera des gens dans le futur, même si leur identité et leur nombre sont indéterminés), il se peut que, quelle que soit la taille des générations à venir, une action présente ait un effet sur une génération future. Il existe une série d'actions actuelles qui auront des effets sur un futur plus ou moins éloigné (pensons au réchauffement climatique). Dès lors, (1) s'il est certain qu'une action *a* aura dans le futur un effet *b*, (2) si l'on admet que les personnes futures *auront* des droits comme nous en avons, (3) si la probabilité est élevée que l'action *a* *violera* le droit de personnes futures, alors, (4) en quoi n'aurions-nous pas, dans certaines circonstances, l'obligation de ne pas poser aujourd'hui l'acte *a*. La confusion provient du fait que l'on postule habituellement qu'une obligation *actuelle* n'existe que corrélativement à des droits *actuels* (exigence d'une contemporanéité horizontale), et, en conséquence, qu'à moins qu'une personne future n'ait des droits *actuels*, nous sommes déchargés d'obligations. Or, en renonçant au premier membre du postulat, le fait que des individus futurs puissent avoir des droits *dans le futur* devient décisif. Reste bien sûr à définir le contenu de ces droits ; mais cela, c'est une autre histoire.

### ***La conclusion répugnante***

16. Une autre difficulté mise en lumière par Parfit est celle de l'application des théories utilitaristes au contexte intergénérationnel. Prenons deux formes d'utilitarisme prônant une maximisation soit de la somme de l'utilité (utilitarisme classique), soit de l'utilité moyenne

(utilitarisme moyen) (cf. Parfit, 1987 ; Birnbacher, 1994). Appliquées à une situation où le nombre de personnes est constant, elles conduisent toutes deux à des résultats équivalents. Par contre, appliquée à la justice entre générations, la première pourrait aboutir à augmenter la somme de l'utilité via une augmentation du nombre de (personnes par) générations, et ce au prix d'une baisse inacceptable de l'utilité moyenne (« conclusion répugnante »). A l'inverse, l'utilitarisme moyen aurait tendance en pratique à réduire à outrance la taille des générations. En effet, il ne justifierait une augmentation de population que pour autant que l'utilité des nouveaux membres soit égale ou supérieure à l'utilité moyenne des membres de la population existante (« Adam et Eve favorisés »). Ainsi donc, lorsqu'en raison d'une interchangeabilité de la qualité et de la quantité, le nombre d'individus à venir est déterminé à l'aide du critère d'utilité, ce dernier peut conduire à des conséquences contre-intuitives.

17. L'on peut attribuer *partiellement* les difficultés de la conclusion répugnante au choix d'une forme d'utilitarisme qui soit « non person-affecting », c'est-à-dire où en fin compte ce n'est plus la maximisation de la somme de l'utilité qui est au service des personnes mais ces dernières qui deviennent au service de l'utilité. Si l'on adopte une position « person affecting », c'est à dire qui ne tienne compte que de l'utilité des personnes qui existent ou vont exister, sans subordonner l'existence même d'une personne à la maximisation de l'utilité, cela conduit à une position asymétrique, permettant d'une part d'éviter le côté absurde d'un utilitarisme « non person affecting » (mettre les gens au service de l'utilité) et d'autre part les conséquences répugnantes de sa forme classique (valoriser la naissance de personnes à utilité inacceptablement faible). Imaginons deux mondes, l'un où nous avons 100 personnes heureuses et l'autre où nous avons la possibilité d'y ajouter 100 personnes heureuses en plus, sans incidence aucune sur le niveau d'utilité des précédentes. L'utilitarisme devrait être en principe *indifférent* dans la mesure où si obligation de mettre au monde il y a, elle ne pourrait être liée à l'utilité des personnes nées, mais seulement à l'effet indirect de leur existence sur l'utilité des personnes existantes <sup>24</sup>. Telle est l'intuition de Narveson (1967) : l'utilitarisme vise à rendre plus de personnes heureuses et ne peut obliger à produire plus d'heureuses personnes.

18. L'adoption d'une forme d'utilitarisme classique « person affecting » n'est cependant *pas suffisante* en elle-même pour empêcher la naissance de personnes dont on sait que l'utilité se situera en dessous d'un certain seuil. Certes l'on *n'oblige plus* à donner naissance à des êtres qui augmenteraient l'utilité totale. Mais l'on *n'interdit pas* pour autant de donner naissance à de telles personnes même si leur niveau d'utilité était inacceptablement réduit. La neutralité de l'utilitarisme par rapport à l'ajout de nouvelles personnes ne peut être totale sans quoi elle n'empêcherait en rien la conclusion répugnante. Ce qui est *absurde* dans l'utilitarisme classique tel

---

<sup>24</sup> Sur cette distinction entre effet direct et indirect, voir Narveson (1967).

que présenté par Parfit, c'est son caractère « non person affecting ». Ce qui est *répugnant*, c'est le fait qu'il puisse prôner des niveaux d'utilité très faibles.

Dès lors, pour éviter la conclusion répugnante, divers auteurs <sup>25</sup> introduisent l'idée d'un *niveau critique d'utilité* en dessous duquel l'utilitarisme prônerait la non-conception. En d'autres termes, si l'on peut s'attendre à ce que l'enfant à naître soit atteint d'une maladie ou vivra dans des conditions telles que sa vie se situera nécessairement sous le niveau d'une vie décente, un utilitariste « du niveau critique » aurait l'obligation de ne pas concevoir cet enfant. La double intuition empêchant d'une part, l'utilitarisme classique de prôner l'ajout de personnes en vue de la seule augmentation de l'utilité totale, et, d'autre part, qu'il soit indifférent à l'ajout de personnes qui auraient un niveau d'utilité inacceptablement bas peut aussi se traduire dans le langage des droits, et ce de manière asymétrique. S'il n'existe *pas d'obligation* individuelle *d'avoir* un enfant, c'est parce que si cette obligation était violée, le droit de personne ne serait pour autant violé. Par contre, s'il existe une *obligation de ne pas avoir* un enfant dont on sait que la vie sera en dessous du seuil de dignité, c'est parce que si cette obligation était violée (c'est-à-dire s'il était donné naissance à l'enfant), le droit de cet enfant à la dignité serait violé <sup>26</sup>. Du même coup, l'on voit pointer le lien entre la question de la non-identité et celle de la conclusion répugnante, ainsi que la nécessité d'une théorie générale et substantielle des droits conditionnels des personnes futures.

19. Telles sont quelques-unes des difficultés rencontrées dans un contexte intergénérationnel. Il y en a bien sûr beaucoup d'autres. Ainsi peut-on également se demander ce que la justice *procédurale* exige à l'égard des générations futures <sup>27</sup>. L'on peut aussi s'interroger sur ce que la justice entre générations implique en ce qui concerne la définition d'un taux social d'actualisation. En effet, qu'un particulier accorde une valeur différente aux diverses périodes de sa vie n'est a priori ni irrationnel, ni immoral. Ainsi, peut-on sacrifier certaines parties de notre existence au profit d'autres. Le problème naît cependant de l'application d'une préférence pour le présent au niveau social et interpersonnel. Elle va se traduire par le fait que l'on attachera aux effets temporellement proches d'une action une valeur supérieure à ces mêmes effets s'ils avaient lieu dans cinquante ans. En général, la valeur actuelle d'un bien futur est inférieure à la valeur actuelle de ce même bien s'il existait aujourd'hui. Pourtant, comme l'a montré Broome (1994 : 128–129), il est essentiel de comprendre que l'on peut très bien actualiser la valeur d'un *bien futur* tout en refusant d'appliquer un taux d'actualisation différent de zéro au *bien être* ou, plus généralement, à l'utilité des personnes futures. Une explication des justifications possibles de l'application d'un taux d'actualisation aux biens futurs dépasserait le cadre de cette contribution. Mais la thèse de

---

<sup>25</sup> Cf. Locke (1987), Blackorby et Donaldson (1992), et Wolf (1996). Sur la définition d'un tel niveau critique, voir Wolf (1996 : 275). Pour des modes de plafonnement de l'augmentation de l'utilité totale suite à l'ajout de nouvelles personnes, voir Cowen (1996).

<sup>26</sup> Sur cette asymétrie, voir Narveson (1967 : 66), Locke (1987 : 145), et Wolf (1997).

<sup>27</sup> Cf. par exemple Stone (1994).

Broome suggère qu'il est possible d'appliquer un taux d'actualisation non nul tout en respectant un principe d'impartialité intergénérationnelle.

#### 4. Environnement et justice internationale

20. Les problèmes environnementaux globaux soulèvent des questions de justice internationale. Moins neuves sur le plan théorique que les précédentes, ces questions sont cependant d'une actualité politique brûlante. Chacun de ces problèmes globaux (pluies acides, réduction de la couche d'ozone, réchauffement climatique, érosion de la biodiversité, ...) présente des traits spécifiques qui ont des répercussions sur les critères de justice à adopter. Dans le cas de la perte de biodiversité, la répartition des centres d'endémisme est telle que la majeure partie de l'effort de conservation doit se porter sur les forêts tropicales humides. Ainsi, là où la biodiversité est la plus élevée et la plus menacée, les moyens sont aussi les plus faibles. Il y a donc un pattern de distribution bien particulier de la diversité et des richesses qui peuvent être affectées à sa conservation (et ce en raison de niveaux de bien-être, de besoins, de priorités différents). A cela s'ajoute le fait que l'exploitation économique de la biodiversité tropicale a peu de retombées sur les communautés locales, l'exploitation des forêts tropicales s'effectuant pour une bonne part en vue de répondre aux besoins de pays industrialisés (cf. Yamin, 1995). Outre une modification de nos habitudes de consommation, des mécanismes de transfert financier et de technologie sont donc nécessaires (et partiellement mis en place) afin que les pays industrialisés participent à cet effort de conservation de la biodiversité.

21. Dans le cas des changements climatiques, les pays au plus grand niveau d'émission par tête sont aussi, de manière générale, les pays les plus riches en termes de PNB par tête. Les territoires sur lesquels l'effort principal doit être fourni, du moins à court/moyen terme, sont donc aussi ceux où les moyens financiers et technologiques sont les plus importants, ce qui contraste avec le cas de la biodiversité. Les mesures à prendre pour atteindre une réduction des émissions de gaz à effet de serre suscitent à la fois un problème de justice intergénérationnelle (quelle réduction globale est-il juste de mettre à charge de la génération présente ?) et une question de justice internationale (quel est le critère d'une juste répartition de cette obligation de réduction entre les différents Etats ?). Les deux aspects sont liés puisqu'on ne peut décider d'un partage internationalement juste de l'effort de réduction sans avoir décidé au préalable d'un niveau global de réduction intergénérationnellement juste.

22. S'il faut distinguer les questions intergénérationnelle et internationale, il convient aussi de distinguer, au sein de cette dernière, une dimension d'amont (comment déterminer le niveau d'émissions acceptable pour chaque Etat ?) et une dimension d'aval (comment tenir compte des

inégalités dans les *impacts* du réchauffement subis par les différents Etats ?). Cette distinction « émissions/impacts » est également importante en matière de pluies acides. Dans le cas des pluies acides (SO<sub>2</sub>) comme dans celui du réchauffement climatique (CO<sub>2</sub>), il y a des différences de vulnérabilité des zones *d'impact*, que ce soit les zones à substrat déjà acide par rapport aux zones à substrat calcaire, moins sensibles à l'acidification (dans le cas des pluies acides, l'on utilise le concept de « critical sulphur deposition ») ou, (dans le cas des changements climatiques), par exemple les zones situées sous le niveau de la mer par rapport à d'autres zones, vu les risques de hausse du niveau des mers<sup>28</sup>. La différence réside dans le fait que dans le cas du SO<sub>2</sub>, la localisation des émissions influence, en fonction du régime des vents, la direction et la distance à laquelle le SO<sub>2</sub> est transporté, alors que dans le cas du CO<sub>2</sub> qui est un polluant uniformément réparti (« uniformly mixed »), la localisation du lieu d'émission n'importe pas ou peu (voy. cependant Heintz et Tol, 1995). Dès lors, dans le cadre d'une répartition territoriale de quotas, le critère de justice sur le versant amont (émissions) sera plus complexe à établir dans le cas des pluies acides parce qu'il devra être lié au versant aval (impacts), ce qui n'est pas nécessairement le cas pour le problème des changements climatiques. Pour ce dernier, il n'est possible d'éviter que certaines zones plus vulnérables ne soient gravement touchées qu'en opérant une diminution *globale* des émissions de CO<sub>2</sub>. Dans le cas du SO<sub>2</sub>, le fait que le polluant ne soit pas uniformément réparti implique que s'il est possible de déterminer à la fois les différences de vulnérabilité de chaque zone réceptrice et le régime des vents pour chaque zone émettrice, une politique plus affinée est possible<sup>29</sup>.

23. Le versant « émissions »<sup>30</sup> suscite des questions analogues à celles qui se posent lors de la mise en place de marchés de permis de polluer (problème des critères d'allocation initiale). Néanmoins, elles prennent aujourd'hui une ampleur inédite et ne s'appliquent plus à des entreprises, mais à des Etats. Notons en outre que cette question reste importante même dans l'hypothèse où les plafonds nationaux adoptés (ne) se traduiraient (pas) par des quotas commercialisables. D'un point de vue éthique, quels sont les critères possibles<sup>31</sup> ?

---

<sup>28</sup> Pour d'autres exemples, voir Grubb (1995 : 468).

<sup>29</sup> En pratique, la définition par Etats dans le *second sulphur protocol* répond non seulement à cela mais prend aussi en compte les niveaux de développement, ... Cf. aussi le concept de « constrained local quota » dans Wolf (1997b : 154 sq).

<sup>30</sup> Sur le versant « impacts », voir Grubb (1995 : 466 sq) et en particulier sur trois problèmes classiques se posant en matière d'évaluation économique des impacts (1995 : 470 sq).

<sup>31</sup> Pour une discussion détaillée sur les critères, voir Grubb (1995 : 484 sq), Kverndokk (1995), Banuri *et al.* (1996).

### ***Une allocation en fonction des émissions historiques (grandfathering)***

24. Un premier critère est celui des taux historiques d'émission de chacun des Etats, réduits en proportion égale en vue de réduire progressivement le volume global des émissions. Implicitement, cela appliquerait l'idée d'appropriation originelle à la pollution en considérant dès lors l'air (pur) non comme une *res communes* mais comme une *res nullius* c'est-à-dire susceptible d'appropriation par le premier venu. On avancerait donc l'argument selon lequel les niveaux historiques d'émission représentent des droits acquis jusqu'à ce qu'une législation environnementale vienne les grever de nouvelles contraintes. La réglementation par quotas gèlerait ces droits, puis les réduirait de manière proportionnelle.

C'est néanmoins typiquement le genre de théorie (libertarienne) d'appropriation originelle à laquelle peut s'appliquer une clause lockéenne (Arler, 1995 : 10). En outre, le *grandfathering* désavantagerait non seulement ceux qui n'auraient encore pollué que peu d'air pur (les derniers venus, à savoir les pays en développement), mais aussi ceux qui en utiliseraient moins qu'avant (à savoir les pays industrialisés qui auraient déjà entamé d'importants programmes de dépollution). En effet, d'une part, si l'on postule que les premiers stades de développement économique sont associés à une croissance comparativement plus forte des pollutions (...), le *grandfathering* va manifestement à l'encontre du droit au développement des pays qui le sont le moins. Les Etats industrialisés gèleraient leur avantage compétitif sur les derniers venus par la référence à leurs taux d'émission comparativement élevés. D'autre part, se baser uniquement sur les niveaux historiques sans tenir compte des efforts déjà fournis par certains Etats industrialisés avant la date de définition des quotas serait d'autant plus injuste qu'au plus les technologies sont efficaces, au plus le coût marginal d'une amélioration additionnelle augmente. En réalité, ce critère irait à l'encontre du principe du pollueur-payeur.

### ***Un droit égal à polluer pour tous***

25. Pourquoi ne pas introduire plutôt un critère *per capita* qui se traduirait sur un plan inter-étatique par une distribution en fonction de la population ? Le plafond global (idéalement fixé en fonction de préoccupations intergénérationnelles) serait divisé par le nombre de terriens et l'allocation de quotas aux Etats se ferait donc sur base d'un droit égal de chaque personne à émettre une certaine quantité de CO<sub>2</sub> (et autres gaz à effet de serre) par an. L'application de ce critère serait bien sûr approximative puisque l'allocation des quotas se ferait par Etats, ne tenant pas compte des inégalités intra-étatiques d'émissions<sup>32</sup>. Concrètement, cela signifierait que les

---

<sup>32</sup> Pour parer à cela, on pourrait imaginer des systèmes en droit interne. Le problème est le coût de transaction et de contrôle.

Etats industrialisés devraient réduire drastiquement leurs émissions alors que l'effort à consentir par les Etats en développement serait quasi nul, voire négatif à court terme <sup>33</sup>.

L'on a avancé l'objection selon laquelle ce critère aurait pour effet pervers de favoriser des politiques natalistes, engendrant ainsi potentiellement une tension entre justice internationale et intergénérationnelle. Il est douteux qu'un tel effet soit induit en pratique par le critère *per capita*. De toute façon, il existe des critères qui inversent cet effet « nataliste ». Tel est le cas si le quota est défini sur base de la population au temps *t* ou si l'on intègre dans la formule de calcul une proportion inverse de la croissance démographique (Grubb, 1995 : 486). Ces critères alternatifs renonceraient à une égalité inter-individuelle stricte et constitueraient un incitant inverse favorisant la dénatalité.

### ***Des critères plus égalitaristes ?***

26. Ce critère *per capita* pourrait néanmoins être encore considéré comme insuffisamment égalitaire, et ce pour deux raisons distinctes (n° 26 et 28). La première consiste à défendre un égalitarisme « intergénérationnel » (égalitarisme de Fujii [cf. Ghosh, 1993]) qui corrigerait également les inégalités passées <sup>34</sup>. Une distribution inversement proportionnelle aux émissions cumulées de CO<sub>2</sub> (Kverndokk, 1995 : 135) irait dans ce sens. En réalité, il ne s'agit pas à strictement parler d'un égalitarisme intergénérationnel mais plutôt de réparer *aujourd'hui* les inégalités *passées*. Le sens d'une préoccupation strictement intergénérationnelle est en général d'assurer la justice avec les générations  *futures*. Si retour est fait ici au  *passé*, c'est en vue de la justice entre communautés (ou internationale), pour compenser l'accumulation de couches successives d'inégalités intragénérationnelles. Une problématique analogue, sur le plan individuel, est celle – notamment marxiste – de la lutte contre la transmission des inégalités injustes par voie d'héritage (Cunliffe, 1990). Il y a donc deux problèmes distincts. Imaginons en effet une situation à deux communautés (*A* et *B*) où globalement, la gestion des ressources serait juste *d'un point de vue intergénérationnel* : *A'* et *B'* (les représentants actuels de ces communautés) ne souffriraient ni globalement, ni séparément d'une injustice de la part de leurs ancêtres *A* et *B*. Il se peut cependant que la gestion des ressources soit injuste du point de vue de la justice *entre communautés*, *A* ayant été manifestement exploitée par *B*. Dès lors, *A'* revendiquerait une forme de réparation auprès de *B'*. Cette question d' *injustice historique*, actuelle tant aux Etats-Unis qu'en Nouvelle-Zélande, est davantage une question de justice inter-communautaire (ou internationale) qu'intergénérationnelle au sens strict. Les difficultés spécifiques de la question de l'injustice historique sont multiples : effets du temps sur l'existence ou la transférabilité d'un droit, difficultés de preuve d'un titre (fonction des prescriptions) ou d'une injustice avec le

---

<sup>33</sup> Pour une comparaison des niveaux actuels d'émission de CO<sub>2</sub> per capita, voir Banuri *et al.* (1996 : 95).

<sup>34</sup> Pour une évaluation chiffrée des émissions cumulées, voir Banuri *et al.* (1996 : 94).

passage du temps, validité morale d'une prise en compte d'un cours d'événements contrefactuel (que serait-il passé si l'injustice n'avait pas eu lieu ?), question de continuité entre communautés à travers le temps ( $A-A'$ ,  $B-B'$ ) et de responsabilité de  $B'$  pour des injustices imputables à  $B$ , ... <sup>35</sup>

Le critère avancé par Fujii d'une égalité « intergénérationnelle » rejoint typiquement cette problématique de l'injustice historique (qui se traduit ici par une dette environnementale) et consiste à tirer argument du fait que le niveau actuel de richesses des pays industrialisés résulte partiellement d'une accumulation d'injustices internationales passées dans l'utilisation des ressources. La proposition de Fujii peut être lue comme l'introduction d'une clause lockéenne à partir d'un temps passé  $t$ . Il ne suffit donc pas que les générations actuelles des pays industrialisés corrigent les inégalités actuelles d'émissions via l'application d'un critère *per capita* étendu dans l'espace. Encore faut-il qu'elles compensent les injustices passées au regard de ce critère étendu aux générations précédentes. Remarquons que la correction des injustices historiques ne passe pas nécessairement par l'application d'un critère d'émission par tête *constant en valeur réelle* (donc par une stricte égalité intergénérationnelle). Il suffit qu'une valeur quelconque soit appliquée à l'intérieur de chaque génération entre les différentes communautés qui la constituent. S'il y a égalité *intragénérationnelle*, cela suffira à corriger toute injustice historique au sens utilisé plus haut, même si cela ne serait bien sûr pas suffisant pour restaurer une égalité *intergénérationnelle*.

27. Deux types d'objections ont été avancées à l'encontre de la théorie de Fujii appliquée au contexte des changements climatiques (par exemple Grubb, 1995 : 491). D'une part, il y a une objection théorique liée à l'idée de responsabilité. Les générations passées de la communauté  $A$  (les pays industrialisés) n'étaient pas conscientes des effets climatiques des émissions de  $\text{CO}_2$ , et donc, du fait que l'on se trouvait dans un contexte de rareté. Si cela implique que la communauté  $A$  ne peut être tenue pour responsable d'une injustice, n'ayant pas conscience qu'elle empiétait sur les ressources de la communauté  $B$ , alors, il est logique que  $A'$  n'hérite d'aucune responsabilité pour les actes de  $A$ . Ghosh (1993 : 272) a suggéré qu'un respect de l'égalité ne nécessitait pas la conscience d'une injustice dans le chef de son auteur. Une seconde question se pose néanmoins : à supposer que  $B$  soit responsable de certaines injustices, en quoi  $B'$  devrait-il en être tenu pour responsable par le seul fait qu'il en bénéficie ? Est-il pertinent de tabler sur une continuité-identité de  $B$  et  $B'$  pour échapper à cette objection ? Plus spécialement, si  $B'$  ne s'est en rien enrichi suite à l'injustice commise par  $B$ , pourquoi devrait-il être tenu pour responsable ? Dans le cas des changements climatiques, il s'agirait à tout le moins de déterminer quelle proportion de l'avantage compétitif des pays industrialisés est due à des émissions injustes de gaz à effet de serre.

---

<sup>35</sup> Cf. par exemple Levin (1980) et Waldron (1992).

D'autre part, une myriade d'objections portent sur les difficultés de mise en oeuvre du critère. Comment déterminer le niveau d'émission de telle communauté dans telle génération passée (problème de point de départ factuel) ? Si, en outre, les bénéficiaires des injustices passées dépassent les seuls descendants de la seule communauté originellement bénéficiaire, comment déterminer la mesure dans laquelle *A'* a bénéficié des injustices passées de *A* (les cartes se brouillent) ? Jusqu'à quelle génération remonter et à quels types d'injustices se limiter (argument de la pente glissante) ? Si ces difficultés pratiques ne rendent pas impossible à l'analyste une mise en oeuvre (grossière) du critère de Fujii, le débat international requiert, quant à lui, des critères plus opérationnels. Les modes de compensation *indirecte* qui, telle la discrimination positive, s'attaquent pour elles-mêmes aux injustices actuelles résultant des injustices passées plutôt que les modes *directs* (ne réparant les inégalités actuelles qu'en tant que conséquences d'injustices passées) n'échappent-ils pas à ces objections ? En réalité, s'il y a lieu à réparation, l'on ne saurait apporter de réponse simple, tant la nature des injustices en jeu (et de leurs conséquences) est variée : expropriation passée de terres aborigènes (Nouvelle-Zélande), enrichissement des blancs par l'esclavage des noirs (Etats-Unis), enrichissement des banques par l'or juif (Suisse), développement économique au dépens des quotas d'« air pur » d'autres communautés dans le passé (changements climatiques). On le voit, outre la difficulté qu'il y aurait à faire admettre le critère de Fujii sur le plan politique, il ne manque pas par ailleurs de soulever une série de difficultés philosophiques.

28. L'autre base d'une revendication plus égalitaire consiste à affirmer qu'un simple critère *per capita* n'internalise pas assez les inégalités dans la capacité à réduire les émissions (moyens financiers, accès aux technologies). En outre, il ne revient pas au même de diminuer ses émissions d'une valeur *x* selon qu'on aie une consommation faible ou forte. Il serait donc nécessaire d'utiliser un indice représentatif des différences de capacité dans l'aptitude à réduire les émissions. L'on pourrait ainsi ajuster le critère d'émission *per capita* par la prise en compte du coût de réduction d'une unité en proportion du PNB. Ou peut-être plus simplement utiliser une proportion inverse du PNB comme critère.

29. D'autres critères encore ont été suggérés. Ainsi en va-t-il d'un critère, facile à utiliser, basé sur la superficie des Etats concernés (Wolf, 1997b : 138). Une idée sous-jacente est qu'un pays plus vaste nécessite plus de dépenses d'énergie pour le transport des biens et des personnes. Bien sûr, ce critère favoriserait les pays à faible densité comme l'Australie et défavoriserait des pays comme le Japon – notons qu'une fois encore, l'on ne suit pas spécialement la division « pays industrialisés/pays en voie de développement ». De toute façon, même si la ratio qui sous-tend ce critère justifiait la prise en compte de la densité dans une formule de calcul, elle ne pourrait être utilisée comme le facteur déterminant. En réalité, l'on aura constaté que du point

de vue éthique, aucun de ces critères n'est satisfaisant à lui seul. L'on peut donc imaginer un algorithme qui prendrait en compte les différentes exigences mentionnées ci-avant.

Il faut néanmoins qu'un tel algorithme ne soit pas trop compliqué sous peine de menacer sa lisibilité politique. En pratique, l'on est de toute façon loin de ces critères. Actuellement, la Convention de Rio sur les changements climatiques prévoit des mécanismes financiers. En outre, dans le cadre des négociations du protocole de Kyoto, l'Union européenne a proposé un objectif de réduction de 15% en 2010 par rapport aux niveaux de 1990 et pas encore de plafond pour les pays du sud. Cette proposition se heurte cependant à une forte résistance. Sur le plan théorique, on pourrait imaginer un critère avec transition d'un critère « émissions historiques » à un critère « per capita » (sur ce critère et d'autres critères hybrides : Grubb, 1995 : 488).

## **Conclusion**

30. L'éthique environnementale pose-t-elle des questions trop radicales ? Certes, l'on peut se demander dans quelle mesure la réticence à devenir végétariens (justice interspécifique) ou à renoncer à une partie de notre confort énergétique (justice internationale et intergénérationnelle) ne jouent pas un rôle clef dans la constitution de nos arguments moraux. Mais à supposer ce problème résolu, il n'en reste pas moins que le dilemme de l'anti-spéciste ou le statut moral de la nature par exemple sont, quoi qu'il en soit, des questions des plus ardues. Comme pour tout autre champ éthique, l'on peut espérer que la réflexion conduite à une modification de nos attitudes (et inversement) ainsi qu'à une modification en retour de nos conceptions générales, par exemple de la justice comme réciprocité ou de ce qu'est un sujet moral.

## Bibliographie

- Adams, W. M. (1996), *Future Nature. A Vision for Conservation*, London : Earthscan.
- Arler, F. (1995), « Justice in the Air. Energy Policy, Greenhouse Effect, and the Question of Global Justice » (tapuscrit).
- Arnsperger, Ch. (1996), « Modernity and the Strange Demise of Utilitarianism », Chaire Hoover, DOCH 24. A paraître dans B. Sitter–Liver *et alii* (éds.), *Utilitarisme pour les sciences sociales ?*, Berne : Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales.
- Attfield, R. (1983, 1991), *The Ethics of Environmental Concern*, Athens : University of Georgia Press.
- Attfield, R. (1997), « Global Warming and International Equity », in J. Parker (éd.), *The European Moral Community*, Aldershot : Avebury.
- Banuri, T., Göran–Mäler, K., Grubb, M., Jacobson, H. K., et F. Yamin (1996), « Equity and Social Considerations », in Bruce, J. P., Lee, H., et E. F. Haites (éds.), *Climate Change 1995. Economic and Social Dimensions of Climate Change*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 83–124.
- Barry, B. (1979), « Justice as Reciprocity », in Barry, B. (1991), *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Oxford : Clarendon Press.
- Barry, B. (1983), « The Ethics of Resource Depletion », in Barry, B. (1991), *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Oxford : Clarendon Press.
- Birnbacher, D. (1988 (trad. 1994)), *La responsabilité envers les générations futures*, Paris : PUF.
- Blackorby, C. et D. Donaldson (1992), « The Value of Living : A Comment », *Recherches Economiques de Louvain* 58 : 143–145.
- Broome, J. (1994), « Discounting the Future », *Philosophy et Public Affairs* 23 : 128–156.
- Callicott, J. B. (1986), *Defense of Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy*, Albany : SUNY Press.
- Callicot, J. B. (1995), « Intrinsic Value in Nature : a Metaethical Analysis », *Electronic Journal of Analytic Philosophy* 3.
- Callicot, J. B. (1996), « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? », *Environmental Ethics* 18 : 353–372.
- Cowen, T. (1996), « What Do We Learn from the Repugnant Conclusion ? », *Ethics* 106 : 754–775.
- Cunliffe, J. (1990), « Intergenerational Justice and Productive Resources : A Nineteenth Century Socialist Debate », *Hist. Eur. Ideas* 12 : 227–238.
- De Roose, F., et Ph. Van Parijs (1991), *La pensée écologiste. Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*, Bruxelles : De Boeck.

- Ereshefsky, M. (éd.) (1992), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*, Cambridge (Mass.) et Londres : MIT Press.
- Ghosh, P. (1993), « Structuring the Equity Issue in Climate Change », in Achanta A.N. (éd.), *The Climate Change Agenda : An Indian Perspective*, New Delhi : Tata Energy Research Institute.
- Gosseries, A. (1995), *Du statut moral des espèces biologiques. Contribution à l'éthique de la conservation de la nature*, mémoire de Licence, Louvain-la-Neuve : Faculté des sciences philosophiques.
- Gosseries, A. (1997), « De la nécessité de distinguer protection de l'environnement, conservation de la nature et conservation de la biodiversité. L'exemple de l'introduction d'une sous-espèce non-européenne d'espèce protégée », *Revue juridique de l'environnement* 22 : 217–227.
- Grubb, M. (1995), « Seeking Fair Weather : Ethics and the International Debate on Climate », *International Affairs* 71 : 463–496.
- Heintz, R. et R. Toll (1995), *Joint Implementation and Uniform Mixing* Londres : CSERGE Working Paper GEC 95–29.
- Holland, A. (1984), « On Behalf of Moderate Speciesism », *Journal of Applied Philosophy* 1 : 281–291.
- Jamieson, D. (1994), « Global Environmental Justice », in R. Attfield et A. Belsey (éds.), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge : Royal Institute of Philosophy.
- Jamieson, D. (1996), « Ethics and Intentional Climate Change », *Climatic Change* 33 : 323–336.
- Kverndokk, S. (1995), « Tradeable CO<sub>2</sub> Emission Permits : Initial Distribution as a Justice Problem », *Environmental Values* 4 : 129–148.
- Larrère, C. (1997), *Les philosophies de l'environnement*, Paris : PUF.
- Larrère, C., et Larrère, R. (1997), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris : Aubier.
- Laslett, P., et J. S. Fishkin (éds.) (1992), *Justice between Age Groups and Generations*, New Haven et London : Yale University Press.
- Latour, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte.
- Lepart, J. (1997), « La crise environnementale et les théories de l'équilibre en écologie », in C. Larrère et R. Larrère (éds.), *La crise environnementale*, Paris : INRA, pp. 131–143.
- Lee, K. (1993), « Instrumentalism and the Last Person Argument », *Environmental Ethics* 15 : 333–344.
- Leopold, A. (1949, 1995), *Almanach d'un comté des sables*, Paris : Aubier.
- Levin, M. (1980), « Reverse Discrimination, Shackled Runners, and Personal Identity », *Philosophical Studies* 37 : 139–149.
- Locke, D. (1987), « The Parfit Population Problem », *Philosophy* 62 : 131–157.
- MacLean, D., et P. G. Brown (éds) (1983), *Energy and the Future*, Totowa : Rowman et Allanheld.

- Narveson, J. (1967), « Utilitarianism and New Generations », *Mind* 76 : 62–72.
- Norton, B. (1987), *Why Preserve Natural Variety ?*, Princeton : Princeton University Press.
- Norton, B. (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*, New York : Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974, trad. 1988), *Anarchie, État et utopie*, Paris : PUF.
- Parfit, D. (1984, 1987), *Reasons and Persons*, Oxford : Clarendon Press.
- Ost, F. (1995), *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*. Paris : La Découverte.
- Pearce, D., et D. Moran (1994), *The Economic Value of Biodiversity*, London : Earthscan.
- Roger, A., et F. Guéry (éds.) (1991), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Seyssel : Champ Vallon.
- Routley, R. (1973), « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic ? », in *Proceedings of the Fifteenth World Congress of Philosophy*, pp. 205–210.
- Routley, R., et V. Routley (1979), « Against the Inevitability of Human Chauvinism », in Elliot, R. (éd.) (1995), *Environmental Ethics*, Oxford : Oxford University Press, pp. 104–128.
- Sagoff, M. (1988), *The Economy of the Earth*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Sax, L. (1978), « Le petit poisson contre le grand barrage », *Revue juridique de l'environnement* 5 : 368–373.
- Sikora, R. I. et B. Barry (éds.) (1978), *Obligations to Future Generations*, Philadelphie : Temple University Press.
- Singer, P. (1991), *Animal Liberation*, Londres : Thorsons, 320 p.
- Stone, C. (1994), « Should We Establish a Guardian to Speak for Future Generations ? », in K. Tae-Chang et J. A. Dator (éds.), *Creating a New History for Future Generations*, Kyoto : Institute for the Integrated Study of Future Generations.
- Taylor, P. (1981), « The Ethics of Respect for Nature », *Environmental Ethics* 3 : 197–218.
- Taylor, P. (1986), *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*, Princeton : Princeton University Press.
- Van De Veer, D. (1979), « Interspecific Justice », *Inquiry* 22 : 55–79.
- Van Parijs, Ph. (1996), *Refonder la solidarité*, Paris : Le Cerf.
- Waldron, J. (1992), « Superseding Historic Injustice », *Ethics* 103 : 4–28.
- Wolf, C. (1996), « Social Choice and Normative Population Theory : A Person–Affecting Solution to Parfit's Mere Addition Paradox », *Philosophical Studies* 81 : 263–282.
- Wolf, C. (1997), « Person–Affecting Utilitarianism and Population Policy », in J. Heller et N. Fotion (éds.), *Contingent Future Persons*, Dordrecht : Reidel.
- Wolf, A. (1997b), *Quotas in International Environmental Agreements*, Londres : Earthscan.
- Woodward, J. (1986), « The Non–Identity Problem », *Ethics* 96 : 804–831.
- Yamin, F. (1995), « Biodiversity, Ethics and International Law », *International Affairs* 71 : 529–546.