

L'éthique environnementale aujourd'hui

Introduction

1. Le présent article a pour objet d'offrir un aperçu des débats qui traversent aujourd'hui l'éthique de l'environnement¹. Les revues spécialisées sont apparues dès la fin des années soixante-dix², et il existe déjà un certain nombre de «classiques», principalement en langue anglaise³. La littérature francophone s'est par ailleurs enrichie récemment de plusieurs volumes⁴. 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

¹ Cet article est une version remaniée d'un texte présenté lors de la journée d'étude organisée par la Société philosophique de Louvain sur le thème «Philosophie et environnement» (14 mai 1997, Louvain-la-Neuve) ainsi que d'un document de travail de la Chaire Hoover (DOCH 37). L'A. tient à remercier Ph. Van Parijs et tout spécialement E. Zaccai.

² Citons parmi les revues spécialisées: *Environmental Ethics* (1979), *Ethics and Animals* (1980-1984), *Between the Species* (1985), *Journal of agricultural and environmental ethics* (1988), *Etica Animali* (1989), *International Society for Environmental Ethics Newsletter* (1990), *Environmental Values* (1992), *Ethics and the Environment* (1996), *Ethics, Place and Environment* (1998).

³ Par ex.: Leopold (1949), Attfeld (1983), Taylor (1986), Sagoff (1988), Callicott (1989), Norton (1991),...

⁴ De Roose & Van Parijs (1991), Roger & Guéry (1991), Ost (1995), Larrère (1997), Larrère & Larrère (1997),...

vierges de toute intervention humaine. La définition des fins d'une politique environnementale requiert ainsi notre attention (chap. 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 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 réactivée la crise environnementale (chap. 2).

Enfin, la protection de l'environnement met à jour des questions de justice intergénérationnelle (chap. 3) et internationale (chap. 4)^{4bis}. Il ne s'agit plus tant de montrer alors que notre environnement contient des étants auxquels la justice pourrait/devrait 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 humaine 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 le plus souvent 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 environne-

^{4bis} Ajoutons-y les problèmes de justice environnementale *locale* tels que les conflits d'implantation (Zwetkoff, 1997) ou les effets redistributifs des politiques de transport.

ment *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*⁵, la poursuite de la construction d'un barrage permettant entre autres de produire de l'énergie hydroélectrique «propre» menaçait la survie de la seule population connue d'une espèce de poisson de la famille des perches.⁶

Il est également inexact d'affirmer qu'un 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 agropastorales 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

⁵ *TVA v. Hill*, 437 US 153, 57 L Ed2d 117, 98 S Ct 2279. Voy. aussi Sax (1978).

⁶ Plus largement, les objectifs de la protection de la santé (auxquels la protection de l'environnement peut être rapportée), peuvent entrer en conflit avec la sauvegarde de la biodiversité. Exemple: dans les Vosges, la lutte contre la consommation du psylocybe lancéolé, un champignon hallucinogène, passe par l'écrasage mécanique et le sulfatage des stations où vit cette espèce de champignon (M. Raux, «Des 'bonnets de lutins' hallucinants», *Le Monde*, 17 septembre 1997, p. 1).

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 œuvre. 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 dans certains courants de la 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 (ex: 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: 101s.). 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 (voir Larrère & 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) ou «plans communaux de développement de la nature» sont dépourvues d'ambiguïté quant aux objectifs de la politique conservacionniste. 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 (voir Larrère & Larrère, 1997: 143s.). 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?⁷ 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

⁷ Pour une tentative de différenciation entre perturbation naturelle et humaine: Callicott (1996), Lepart (1997).

distinction entre perturbation d'origine humaine et perturbation naturelle sur base d'une différence dans leur fréquence ou étendue (voir Callicott, 1996: 371; Larrère & Larrère, 1997: 280).

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 & 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,⁸ l'on peut avancer l'hypothèse selon laquelle les utilités directes (médicales, agricoles,...) et surtout indirectes⁹ de la biodiversité pour l'homme sont malgré tout plus limitées qu'on ne veut le laisser entendre aujourd'hui,¹⁰ 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 problématiques¹¹. 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 bute 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?

⁸ Pour une évaluation économique: Pearce & Morgan (1991).

⁹ Sur les utilités indirectes de la biodiversité: Norton (1987); Gosseries (1995: 34s.).

¹⁰ Voy. Adams (1996: 106s.).

¹¹ Pour une tentative détaillée en ce sens: Gosseries (1995); voy. aussi Norton (1987).

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 satisfaisante¹², 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.

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 humaines¹³. 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»¹⁴ 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 mal-

¹² Sur le concept d'espèce, voyez l'excellent volume: Ereshefsky (1992).

¹³ Sur ce type d'argument: Rolston, III (1997).

¹⁴ Sur le test du dernier homme: Routley (1973), Lee (1993), Gosseries (1995: 56-62), Jamieson (1998: 43) (autres interprétations possibles du test). On trouve une situation hypothétique du même genre chez Nozick (1974: 56): «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?».

gré 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) (voir Gosseries, 1995: 56s.). 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* lorsqu'elle s'applique à un étant non-humain. 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 delpour l'homme*¹⁵, 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).¹⁶ Pour qu'un tel raisonnement soit valide, il faudrait y ajouter la prémisse cachée: l'affirmation de l'impossibilité de l'altruisme.¹⁷ 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 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 souffrances¹⁸. Question: pourquoi serait-il immoral d'appliquer ce test à une personne handicapée, mais non à chimpanzé? On peut avan-

¹⁵ Ex: Ost (1995: 229)

¹⁶ 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»).

¹⁷ Pour une discussion: Routley & Routley (1979), Gosseries (1995: 63-66).

¹⁸ Sur le test de Draize: Singer (1991: 54s.).

cer 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* ¹⁹. 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 (ex: conscience de soi, rationalité,...) 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 qu'on reconnaisse 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 & 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 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 dégrada-

¹⁹ Sur le spécisme: Van De Veer (1979), Holland (1984), Gosseries (1995: 69s.)

tion 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 (voir 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»²⁰ 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 ressurgit 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 de leur élevage. Le problème est que lorsqu'il s'agit de sauver la vie d'un handicapé ou d'un 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 oeuvre. 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

²⁰ La formule vient d'Arnsperger (1998) («making utilitarianism 'local'»).

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 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 insuffisantes²¹. 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 générations²²

Les limites de la réciprocité

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 directe. 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

²¹ Pour une critique détaillée: Gosseries (1995)

²² 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 60 ans, il est adulte; s'il a plus de 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 quelques temps encore (j'ai entre 20 et 40 ans). Sur cette distinction: Van Parijs (1996: 67). Sur la justice entre cohortes (dimension dont nous traiterons ici): Sikora & Barry (1978), MacLean & Brown (1983), Birnbacher (1988), Laslett & Fishkin (1992), de-Shalit (1995),...

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 pas anéantis par F aux dépens de F²³.

13. 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, qu'en serait-il d'abord d'une (mythique) première génération qui, s'appropriant ce qu'elle trouve, ne peut être considérée comme ayant reçu quelque chose de quelqu'un? Comment justifier ses éventuelles obligations envers qui que ce soit? En outre, pourquoi le fait d'avoir reçu quelque chose d'une génération qui nous précède nous oblige-t-il à réciproquer à une génération qui suit plutôt qu'à un de nos contemporains dans le besoin? Ainsi, à supposer qu'un don fait par A oblige F à le répercuter sur un tiers, rien n'indique que le bénéficiaire devrait nécessairement être F' plutôt qu'un contemporain de F. Enfin, comment tirer d'un don de A à F, une obligation de F envers F'. Il ne suffit pas à cet égard de qualifier un don de dette. 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).

14. En réalité, le recours à la réciprocité (qu'elle soit indirecte ou non) peut s'effectuer dans deux perspectives distinctes. Dans un cas, il s'agit de *justifier* l'existence même d'obligations, ce qui donne la maxime: «F doit quelque chose à F' parce qu'il a reçu quelque chose (de A)». Les objections avancées ci-avant remettent en cause la validité d'une telle maxime. L'on peut cependant invoquer la réciprocité non plus pour justifier l'existence d'obligations, mais pour en *définir le contenu*: «F doit à F' autant que ce qu'il a reçu de A». Si les objections formulées ci-dessus remettent en cause le recours à la réciprocité pour *justifier l'existence* d'obligations envers les générations futures, elles n'excluent pas la possibilité de l'utiliser pour définir le *quantum* de nos obligations.

Pourtant, le recours à la réciprocité se heurte ici aussi à des obstacles. D'abord, si F n'a quasi rien reçu de A (ex: un environnement profondément dégradé), comment justifier une obligation suffisante de F envers F'?²⁴ Ou inversement, il se peut que F ait reçu plus que ce que la justice ne requiert. Doit-il pourtant en faire autant au profit de la généra-

²³ Sur le dilemme dit «de l'auditoire»: Parfit (1984: 524).

²⁴ Pour une critique de ce modèle de justice commutative dans le contexte de la justice entre classes d'âge: Van Parijs (1996: 80).

tion suivante? Cette double difficulté provient du fait que ce que A transmet (un fait) est pris comme l'étalon de ce qui *doit* être transmis à la génération suivante. Pour sortir de cette impasse, il est possible de substituer à une maxime *mimétique* («donne à tes enfants autant que ce que tu as reçu de tes parents»), une maxime *normative* («donne à tes enfants autant que ce que tu aurais dû recevoir de tes parents»). Ce faisant, l'idée de réciprocité perd néanmoins toute utilité puisque ce que je dois sera désormais défini indépendamment de ce que j'ai reçu.

15. Il semble dès lors qu'il faille renoncer à recourir à l'idée de réciprocité. Une alternative possible est l'idée d'«égale opportunité» (Barry, 1979) sous sa forme opérationnelle de «maintien d'un potentiel productif équivalent» (Van Parijs, 1996). Ce principe de justice distributive autoriserait ainsi de substituer de la technologie ou de l'éducation à du pétrole ou à toute autre ressource non-renouvelable. Bien sûr, l'opérationnalisation d'un tel principe exigerait que soient mis en place des bilans intergénérationnels complexes. Mais il se pourrait aussi qu'une génération qui investirait énormément au profit de la génération suivante ne parviendrait pas à transférer à la génération suivante un potentiel productif équivalent, alors qu'une autre tout à fait insouciante, mais qui aurait dans ses rangs un inventeur génial, parviendrait sans peine à transmettre à la génération suivante un potentiel productif équivalent. On le voit, la tâche de définition de principes de justice distributive est considérable.

Personnes futures, droits futurs

16. Les relations entre générations, et spécialement entre générations non-contemporaines engendrent bien d'autres défis. Qu'en est-il par exemple du recours à l'idée de droits des personnes futures? Admettons la nécessité d'une contemporanéité (verticale) entre un droit et son titulaire. Posons qu'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 aujourd'hui 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*? Le rejet de l'idée de droits des personnes futures provient souvent 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. S'il y a peu de sens à leur reconnaître des droits aujourd'hui, rien ne s'oppose par contre à ce que l'on reconnaisse des droits futurs aux personnes futures.

17. Pourtant, des difficultés subsistent. Tout d'abord, la reconnaissance de droits moraux ne permet que de donner une *forme* à notre raisonnement éthique. Il reste à définir le contenu de ces droits, ce qui nous ramène inévitablement à la nécessité de définir des principes de justice substantielle entre générations. Ensuite, s'il est possible de reconnaître des droits aux personnes futures, à l'encontre de qui les personnes futures pourront-elles exiger le respect de leurs droits lorsque ceux-ci auront été violés? Ceci pose la question de la mise en oeuvre de tels droits sur le plan juridique. Une voie possible est l'institution de représentants des générations futures (gardiens)²⁵, chargés de veiller à ce que leurs droits futurs ne soient pas irrémédiablement violés par des actions présentes. L'on ne saurait se leurrer néanmoins sur le poids réel de telles institutions. L'on ne peut également exclure l'existence de conflits d'intérêts entre des représentants présents et leurs représentés futurs. Une autre voie consiste à prendre acte du chevauchement des générations, et à échapper ainsi au problème de non-contemporanéité, en veillant à ce que nos parents transmettent aux générations suivantes l'héritage qui leur est dû. Le risque que présente une contrainte sur nos propres parents consiste bien sûr dans la possible rupture de véritables relations familiales bien souvent considérées comme le ressort même des préoccupations pour les générations plus éloignées.

²⁵ Sur l'institution de gardiens: Stone (1994), Agius & Busuttill (1998).

Argument de la non-identité et concept de dommage

18. Mais il est possible d'envisager nos obligations envers les générations futures sous un autre angle encore. Parfit (1984) a avancé une objection étonnante 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, quoi qu'il arrive, ils seront mieux servis par une existence, certes quelque peu difficile, que par l'absence d'existence.

19. D'où vient le caractère contre-intuitif de cette conclusion? Ne provient-il pas d'une difficulté liée à la distinction «bénéfice global-dommage local»²⁶? L'idée sous-jacente est bien sûr celle d'un bilan net. On peut donc formuler la thèse suivante: si une action cause un bénéfice net, il n'y a pas de sens à affirmer que la personne qui en a bénéficié a subi un dommage. Pourtant, n'y a-t-il pas certains dommages «locaux» qui, certes, s'accompagnent globalement d'un bénéfice, mais restent malgré tout inacceptables? Pensons à certaines victimes des camps de concentrations nazis qui 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 leur vie bien plus pleinement. Qui osera pourtant affirmer qu'il n'y a dans ce cas pas d'objection morale aux tortures subies dans les camps?

²⁶ Woodward (1986).

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 de telles zones d'inconditionnalité exprimées, le cas échéant, sous forme de droits (exemple: un droit des générations futures à un environnement sain).

Ainsi, la première stratégie consiste à rejeter l'argument de la non-identité en objectant à une de ses prémisses, celle selon laquelle une action qui bénéficie globalement à une personne ne saurait lui causer dommage. Une autre stratégie consiste, plutôt qu'à simplement remettre en cause une telle prémisse, à en rejeter l'applicabilité au cas d'espèce. Selon cette seconde stratégie, donner l'existence ne saurait bénéficier à quelqu'un puisque l'existence est la condition de possibilité de tout bénéfice ou dommage. L'existence aurait donc un statut transcendantal. Ainsi, si l'on reprend le cas d'Angélique, le fait même d'être née ne lui bénéficie pas à strictement parler et ne saurait dès lors être utilisé comme une cause d'exonération d'une action considérée comme dommageable, à savoir le fait de choisir la voiture plutôt que le vélo.

20. En réalité, la non-identité empêche une comparaison avec un état passé (Angélique est-elle dans une situation meilleure qu'avant?) ou avec un état contrefactuel (Angélique est-elle dans une situation meilleure que celle qui aurait été la sienne si son père avait roulé à vélo?). Le concept de dommage entendu comme comparaison avec un *état* passé ou contrefactuel d'une personne est rendu muet par la circonstance de non-identité. L'issue ne se dessine que si l'on effectue la comparaison non plus avec un fait, mais avec une norme: Angélique est-elle dans une situation pire que celle dans laquelle elle aurait *dû* se trouver? Ainsi, divers auteurs²⁷ introduisent-ils l'idée d'un *niveau critique d'utilité* en dessous duquel l'utilitarisme prônerait la non-conception. Une intuition analogue peut être formulée en termes de seuil de dignité minimale. En d'autres termes, si l'on peut s'attendre à ce que l'enfant à naître vivra dans des conditions telles que sa vie se situera nécessairement sous le niveau d'une vie décente (en raison d'une maladie par exemple), un utilitariste «du niveau critique» aurait l'obligation de ne pas concevoir cet enfant. L'intuition sous-jacente peut se traduire de

²⁷ Locke (1987); Blackorby & Donaldson (1992); Wolf (1996). Sur la définition d'un tel niveau critique: Wolf (1996: 275). Pour des modes de plafonnement de l'augmentation de l'utilité totale suite à l'ajout de nouvelles personnes: Cowen (1996).

manière asymétrique dans le langage des droits: 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 futur de cet enfant à la dignité serait violé.²⁸

21. L'argument de la non-identité peut paraître anecdotique. En réalité, il touche à la question méta-éthique cruciale du statut de l'existence. Cette question est à l'origine d'un grand nombre de problèmes rencontrés dans le débat sur les générations futures.²⁹ Pensons à la difficulté de définir une position originelle satisfaisante à partir de laquelle construire des principes de justice intergénérationnelle. Peut-on par exemple mettre le fait de notre existence sous voile d'ignorance? Pensons aussi à la «conclusion répugnante» (Parfit, 1984) qui consisterait à maximiser l'utilité d'une population via une augmentation du nombre de (personnes par) générations, et ce au prix d'une baisse inacceptable de l'utilité moyenne de ses membres. Lorsque l'on tente de déterminer quelle pourrait être l'allocation juste de ressources entre des générations, peut-on prendre le nombre et la taille de ces générations comme faisant partie de l'objet d'un tel calcul, ou au contraire doit-on les prendre comme un donné? Si l'existence a un statut transcendantal, alors c'est en principe la deuxième option qui s'impose. Pensons enfin à la difficulté de déterminer s'il est possible de causer un dommage à des personnes (et à des générations) passées. En principe on dira que non, et c'est ce qui fait l'impunité des générations qui nous précèdent. Pourtant, si l'existence est condition de possibilité de tout dommage, comment alors justifier le respect posthume des dernières volontés, du corps, de la réputation ou de la sépulture de personnes aujourd'hui décédées?

Ainsi, diverses caractéristiques se conjuguent pour rendre les questions de justice intergénérationnelle particulièrement ardues. Non seulement il y a le fait crucial de la non-contemporanéité dans le cas des générations éloignées, mais il y a aussi des incertitudes à la fois quant à la manière de découper le gâteau de nos ressources et quant aux nombres de convives qui seront invités à la table. Il y a en outre des questions éthiques de justice distributive qui s'entremêlent avec des questions

²⁸ Sur cette assymétrie: Narveson (1967: 66); Locke (1987: 145); Wolf (1997).

²⁹ Voy. l'excellent ouvrage de Heyd (1992), ainsi que Fotion (1997).

méta-éthiques relatives au statut de l'existence. C'est avec un tel arrière-plan que le philosophe est appelé à développer des principes de justice permettant de répondre à des défis aussi variés que la gestion des ressources non-renouvelables, la recherche d'un taux d'actualisation juste ou la question de la génération dite «sacrifiée» lors du passage d'un système de financement des pensions par répartition à un système de financement par capitalisation. En ce sens, la justice entre générations est une problématique qui dépasse de loin le champ strictement environnemental.

4. Environnement et justice internationale

22. 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 (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.

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 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.

23. 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 (SO₂) comme dans celui du réchauffement climatique (CO₂)³⁰, 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, les zones situées sous le niveau de la mer par rapport à d'autres zones, vu les risques de hausse du niveau des mers³¹. La différence réside dans le fait que dans le cas du SO₂, la localisation des émissions influence, en fonction du régime des vents, la direction et la distance à laquelle le SO₂ est transporté, alors que dans le cas du CO₂ qui est un polluant uniformément réparti («uniformly mixed»), la localisation du lieu d'émission n'importe pas ou peu (voir cependant Heintz & 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 CO₂. Dans le cas du SO₂, le fait que le polluant ne soit pas uniformément

³⁰ Pour des raisons de simplicité, nous nous limitons ici au gaz CO₂, laissant de côté les autres gaz à effet de serre.

³¹ Autres exemples in Grubb (1995: 468).

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 possible³².

24. Le versant «émissions»³³ 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?³⁴

Une allocation en fonction des émissions historiques («grandfathering»)

25. 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 communis* 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 d'appropriation originelle à laquelle peut s'appliquer une clause lockéenne (Arler, 1995: 10).³⁵ 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

³² 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... Voy. aussi le concept de «constrained local quota» in Wolf (1997b: 154f.).

³³ Sur le versant «Impacts»: Grubb (1995: 466s.) et en particulier sur trois problèmes classiques se posant en matière d'évaluation économique des impacts (1995: 470s.).

³⁴ Pour une discussion détaillée sur les critères: Grubb (1995: 484s.), Kverndokk (1995), Banuri et al (1996), Rowlands (1997).

³⁵ Sur la clause lockéenne: Kymlicka (1990: 112 s.), Van Parijs (1991: 142).

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 que plus les technologies sont efficaces, plus le coût marginal d'une amélioration additionnelle augmente. En réalité, ce critère irait à l'encontre du principe du pollueur-payeur. Notons enfin qu'à propos de tels principes de déviation proportionnelle ou égale par rapport à une «*baseline*», Elster suppose que «dans de tels cas, l'égalité est adoptée plus parce qu'elle constitue un point focal d'accord évident, que pour ses propriétés en termes d'équité» (1992: 73).

Un droit égal à polluer pour tous

26. 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 CO₂ (et autres gaz à effet de serre) par an. Ce critère *per capita* ne saurait être confondu d'ailleurs avec une obligation égale (en valeur absolue) de réduction *per capita*, qui serait quant à elle extrêmement inégalitaire, ceux qui émettent le moins ayant à fournir un effort relatif plus élevé (Rowlands, 1997: 11). L'application du critère de droit égal à émettre serait bien sûr approximative puisque l'allocation des quotas se ferait par Etats, ne tenant pas compte des inégalités intra-étatiques d'émissions.³⁶ Concrètement, cela signifierait que les 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.³⁷

³⁶ Pour parer à cela, on pourrait imaginer des systèmes en droit interne. Le problème est le coût de transaction et de contrôle.

³⁷ Pour une comparaison des niveaux actuels d'émission de CO₂ per capita: Banuri et al. (1996: 95).

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.

Efficiency et justice: incompatibles?

27. L'on pourra invoquer également un critère d'efficacité: les réductions doivent être opérées là où elles peuvent l'être au moindre coût. Ainsi, il est nettement moins coûteux de réaliser des réductions d'émissions en Chine où l'efficacité énergétique est généralement faible, plutôt qu'en Suède où des efforts considérables ont déjà été consentis et où des réductions supplémentaires seraient extrêmement coûteuses. Autrement dit, il s'agirait d'opérer des réductions là où le coût marginal de réduction est le plus faible. De ce point de vue, transférer des technologies de pointe pour la construction de centrales chinoises satisfaisant aux normes suédoises est nettement moins coûteux que de demander aux usines suédoises de réduire plus avant leurs émissions. Un bon indicateur de l'efficacité énergétique est le volume d'émissions de CO₂ par unité de PIB (voy. Rowlands, 1997: 11).

Cette préoccupation d'efficacité auquel un utilitariste est tout spécialement sensible (pour autant que l'on puisse associer «moindre coût de réduction» et «moindre perte d'utilité») est-elle incompatible avec un critère d'allocation *per capita* par exemple? Il n'en est rien. Une chose est de déterminer où l'effort de réduction serait le moins coûteux, une autre est de déterminer qui doit en supporter le coût. Ainsi, un mécanisme tel que «la mise en oeuvre conjointe»³⁸ va permettre à un Etat de réaliser une partie des réductions d'émissions qui lui incombent ailleurs que sur son territoire. Ainsi, les Etats-Unis d'Amérique vont-ils pouvoir réaliser des réductions d'émissions au Costa Rica (via un transfert de technologie non polluante) et faire valoir ces réductions réalisées hors de

³⁸ Convention de Rio de 1992 sur les changements climatiques, art. 4(2)(a).

leur territoire comme des réductions des Etats-Unis d'Amérique. S'agissant d'un gaz uniformément réparti, peu importe où les réductions d'émissions de CO₂ sont réalisées. Elles peuvent donc l'être là où c'est le moins cher. Le problème d'allocation des quotas n'en est pas modifié, sauf qu'une réduction équivalente peut être réalisée à un moindre coût. Seule la mise en oeuvre des quotas de réduction prend un autre visage. L'efficacité économique ne requiert donc nullement que ce soient les pays dont l'efficacité énergétique est la plus faible et qui sont le plus souvent aussi les plus pauvres qui aient à consentir les frais de l'effort le plus important. Ce qui compte, c'est seulement que cet effort ait bien lieu sur leur territoire. Efficacité et justice dans l'allocation des obligations de réduction peuvent être poursuivies de concert. Plus encore, l'on peut voir dans la recherche d'efficacité une exigence de justice. L'argent économisé ne peut-il pas être réinvesti dans des hôpitaux ou dans des écoles?

Des critères plus égalitaristes?

28. Le critère *per capita* pourrait néanmoins être encore considéré comme insuffisamment égalitaire, et ce pour deux raisons distinctes (n° 26s. et 28). La première consiste à défendre un «égalitarisme intergénérationnel» (égalitarisme de Fujii (voy. Ghosh, 1993)) qui corrigerait également les inégalités passées.³⁹ Une distribution inversement proportionnelle aux émissions cumulées de CO₂ (Kverndokk, 1995: 135) irait dans ce sens. Suivant la typologie de Rowlands (1997), l'on pourrait dire qu'après un critère *historique réactif* (le «*grandfathering*», définissant les droits futurs à partir de l'état de fait présent), et un *critère an-historique* (droit égal à émettre pour tous à partir du temps t, quelle que soit la situation factuelle), il s'agit ici d'un critère *historique proactif* où la référence au passé se fait dans la perspective du redressement des injustices passées (ou dans celle d'une prise en compte des efforts passés vers plus d'efficacité énergétique).

En réalité, ce qui est visé n'est pas à strictement parler un égalitarisme intergénérationnel. Il s'agit 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

³⁹ Pour une évaluation chiffrée des émissions cumulées: Banuri et al. (1996: 94).

(ou internationale), pour compenser l'accumulation de couches successives d'inégalités intragénérationnelles. Une problématique analogue, sur le plan individuel, est celle 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 d'Amérique qu'en Nouvelle-Zélande par exemple, est davantage une question de justice inter-communautaire (ou internationale) qu'inter-générationnelle 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 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,...⁴⁰

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 d'une communauté envers une autre) 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*

⁴⁰ Voir par exemple Levin (1980) et Waldron (1992).

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*.

29. Deux types d'objections ont été avancées à l'encontre de la théorie de Fujii appliquée au contexte des changements climatiques (par ex. 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 CO₂, 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 qu'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 passées de gaz à effet de serre.

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 bénéfices 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.

30. 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 ait 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.

31. 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 le ratio qui sous-tend ce critère justifiait la prise en compte de la densité dans une formule de calcul, elle ne saurait 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 mentionnée ci-avant.

Il faut néanmoins qu'un tel algorithme ne soit pas trop compliqué sous peine de menacer sa lisibilité politique. En pratique, la Convention de Rio sur les changements climatiques prévoit des mécanismes de

transferts financiers et de technologie, ainsi que la possibilité de « mise en oeuvre conjointe ». Dans le cadre du protocole de Kyoto adopté le 10 décembre 1997, il est prévu que « les Parties visées à l'annexe I font en sorte, individuellement ou conjointement, que leurs émissions anthropiques agrégées (...) des gaz à effet de serre (...) ne dépassent pas les quantités qui leur sont attribuées... » (art. 3 §1). Non seulement seul un nombre réduit d'Etats (membres de l'OCDE et pays en transition) ont accepté de faire plafonner leurs émissions, mais en outre, il apparaît à la lecture de l'annexe B du protocole qui reprend leurs engagements chiffrés de limitation ou de réduction, que parmi ces mêmes Etats, certains (exemples: Islande, Australie et Nouvelle-Zélande) pourront augmenter leurs émissions d'ici 2008-2012 par rapport au niveau de 1990 alors que la majorité devront les réduire de sept ou huit pour cent. Il est clair qu'aucun algorithme n'a été explicitement adopté. Sur le plan théorique, on pourrait imaginer comme politiquement acceptable une transition d'un critère « émissions historiques » à un critère « *per capita* »⁴¹. En pratique, il est clair que des critères normatifs ne sont pas seuls à entrer en jeu lors de négociations telles que celles de Kyoto.

Conclusion

32. L'éthique environnementale pose-t-elle des questions théoriques 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 ce problème mis à part, 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. Il en va de même des questions de justice suscitées par les circonstances exceptionnelles (non-contemporanéité, incertitude,...) qui sont celles de la problématique intergénérationnelle. Dans chacun des trois champs abordés (interspécifique, intergénérationnel et international) les défis du terrain sont sans précédent. Ceux de la théorie le sont tout autant. Comme pour tout autre champ éthique, l'on doit espérer

⁴¹ Sur ce critère et d'autres critères hybrides: Grubb, 1995: 488; voy. aussi Rowlands, 1997.

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.

Chaire Hoover
Place Montesquieu, 3
B-1348 Louvain-la-Neuve

Axel GOSSERIES,
Aspirant au FNRS.

RÉSUMÉ. — Cette contribution vise à offrir un aperçu des problématiques que recouvre l'éthique environnementale. Un premier chapitre articule une distinction entre protection de l'environnement, conservation de la nature et sauvegarde de la biodiversité. Il montre l'autonomie de ces trois politiques ainsi que la difficulté d'une justification éthique des deux dernières. Dans un second chapitre consacré à la justice interspécifique, l'A. montre que toute tentative de dépassement du spécisme se heurte à un dilemme de l'anti-spéciste. Le troisième chapitre traite de diverses questions de justice intergénérationnelle, allant des limites de la réciprocité à l'argument de la non-identité en passant par l'idée de droits futurs des personnes futures. Enfin, le dernier chapitre traite de la justice internationale et est centré sur la recherche d'un critère de justice dans le cadre de la réduction des émissions de gaz à effets de serre.

ABSTRACT. — This article provides a short overview of the contemporary debates in environmental ethics. In a first chapter, the A. draws a distinction between environmental protection, nature conservation and biodiversity conservation. He shows that these three policies are autonomous and that the two last ones are difficult to justify from an ethical point of view. In the second chapter on interspecific justice, he shows that there is a dilemma of the anti-speciesist. The third chapter is on intergenerational justice and deals with issues such as indirect reciprocity, future rights of future people and Parfit's non-identity argument. Finally, in a chapter on international justice, the A. discusses various criteria of allocation in the context of greenhouse gases emissions reduction.

Bibliographie

- ADAMS, W. M. (1996), *Future Nature. A vision for conservation*, London: Earthscan, 226 p.
- AGIUS, E. & S. BUSUTTL (eds.) (1998), *Future generations and international law*, Londres: Earthscan, 206 pp.
- ARLER, F. (1995), *Justice in the Air. Energy Policy, Greenhouse Effect, and the Question of Global Justice* (tapuscrit), 24 + II p.
- ARNSPERGER, Ch. (1998), «Modernity and the strange demise of utilitarianism» in *Der Mensch - Ein Egoist?*, B. Sitter (ed), Berne: Académie suisse des sciences humaines et sociales, pp. 23-40.

- ATTFIELD, R. (1983 (1991)), *The ethics of Environmental Concern*, Athens: Univ. of Georgia Press, 249 p.
- , (1997), «Global Warming and International Equity» in *The European Moral Community*, Parker, J. (ed.), Aldershot: Avebury.
- BANURI, T., GÖRAN-MÅLER, K., GRUBB, M., JACOBSON, H. K. & F. YAMIN (1996), «Equity and Social Considerations» in *Climate Change 1995. Economic and Social Dimensions of Climate Change*, Bruce, J. P., Lee, H. & E. F. Haites (eds.) (IPCC, WG III), Cambridge: Cambridge U. P., pp. 83-124.
- BARRY, B. (1979), «Justice as Reciprocity», in Barry, B. (1991), *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Oxford, Clarendon Press, p. 211-241.
- (1983), «The Ethics of Resource Depletion», in Barry, B. (1991), *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Oxford, Clarendon Press, p. 211-241.
- BIRNBACHER, D. (1988 (trad. 1994)), *La responsabilité envers les générations futures*, Paris: P.U.F. (coll. «Philosophie morale»), 290 p.
- BLACKORBY, C. & D. DONALDSON (1992), «The Value of Living: A Comment», 58 *Recherches Econ. Louvain* 2: 143-145
- BROOME, J. (1994), «Discounting the future», 23 *Philosophy & Public Affairs* 2: 128-156.
- CALLICOTT, J. B. (1986), *Defense of Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of NY Press.
- (1995), «Intrinsic value in nature: a metaethical analysis», *Electronic Journal of Analytic Philosophy* (<http://www.phil.indiana.edu/ejap/1995.spring/callcott.1995.spring.html>)
- (1996), «Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic?», 18 *Env'l Ethics* 4: 353-372.
- COWEN, T. (1996), «What Do We Learn from the Repugnant Conclusion?», 106 *Ethics* 4: 754-775.
- CUNLIFFE, J. (1990), «Intergenerational Justice and Productive Resources. A Nineteenth Century Socialist Debate», 12 *Hist. Eur. Ideas* 2: 227-238.
- DE ROOSE, F. & 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, 203 p.
- DE-SHALIT, A. (1995), *Why Posterity Matters. Environmental policies and future generations*, Londres: Routledge, 161 p.
- ELSTER, J. (1992), *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Cambridge: Cambridge UP, 283 p.
- HEYD, D. (1992), *Genethics. Moral issues in the creation of people*, Berkeley: University of California Press, 276 p.
- ERESHEFSKY, M. (ed.) (1992), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*, Cambridge (Mass.) & London: The MIT Press, 405 p.
- FOTION, N. & J. C. HELLER (eds.) (1997), *Contingent Future Persons. On the Ethics of Deciding Who will Live, or Not, in the Future*, Dordrecht: Kluwer, 216 p.

- GHOSH, P. (1993), «Structuring the equity issue in climate change» in *The Climate Change Agenda: An Indian Perspective*, Achanta A.N. (ed.), New Delhi: Tata Energy Research Institute (TERI).
- GOSSERIES, A. (1995), *Du statut moral des espèces biologiques. Contribution à l'éthique de la conservation de la nature*, Louvain-la-Neuve, Fac. des sciences philosophiques (Mémoire de licence), 121 p.
- (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», 22 *Rev. Jur. Env't* 2: 217-227
- GRUBB, M. (1995), «Seeking fair weather: ethics and the international debate on climate», 71 *Int'l Affairs* 3: 463-496.
- HEINTZ, R. & R. TOLL (1995), «Joint Implementation and Uniform Mixing», 23 *Energy Policy* 10: 911-917.
- HOLLAND, A. (1984), «On Behalf of Moderate Speciesism», 1 *J. Applied Philosophy* 2: 281-291.
- JAMIESON, D. (1994), «Global Environmental Justice», in *Philosophy and the Natural Environment*, Attfield, R. & A. Belsey (eds.), Cambridge: Royal Institute of Philosophy.
- , (1996), «Ethics and Intentional Climate Change», 33 *Climatic Change*: 323-336.
- , (1998), «Animal Liberation is an Environmental Ethic», 7 *Environmental Values* 1: 41-57
- KVERNDOKK, S. (1995), «Tradeable CO2 Emission Permits: Initial Distribution as a Justice Problem», 4 *Environmental Values* 2: 129-148.
- KYMLICKA, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press, 321 pp.
- LARRÈRE, C. (1997), *Les philosophies de l'environnement*, Paris: PUF («Que sais-je?»), 124p.
- LARRÈRE, C. & LARRÈRE, R. (1997), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris: Aubier, 355 p.
- LASLETT, P. & J. S. FISHKIN (eds) (1992), *Justice between Age Groups and generations*, New Haven & Londres: Yale Univ. Press, 243 p.
- LATOUR, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte, 211 p.
- LEPART, J. (1997), «La crise environnementale et les théories de l'équilibre en écologie» in *La crise environnementale*, Larrère, C. & R. Larrère (eds.), Paris: INRA, pp. 131-143.
- LEE, K. (1993), «Instrumentalism and the Last Person Argument», 15 *Env. Ethics* 4: 333-344.
- LEOPOLD, A. (1949 (1995)), *Almanach d'un comté des sables*, Paris: Aubier, 290 p.
- LEVIN, M. (1980), «Reverse Discrimination, Shackled Runners, and Personal Identity», 37 *Philosophical Studies* 2: 139-149.
- LOCKE, D. (1987), «The Parfit Population Problem», 62 *Philosophy*: 131-157.

- MACLEAN, D. & P. G. BROWN (eds) (1983), *Energy and the Future*, Totowa: Rowman & Allanheld, 206 p.
- NARVESON, J. (1967), «Utilitarianism and New Generations», 76 *Mind*: 62-72.
- NORTON, B. (1987), *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton: Princeton Univ. Press, 281 p.
- (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*, New York: Oxford Univ. Press, 287 p.
- NOZICK, R. (1974, trad. 1988), *Anarchie, Etat et utopie*, Paris: PUF, 442 p.
- OST, F. (1995), *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*. Paris: La Découverte, 346 p.
- PARFIT, D. (1984 (1987)), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 543 p.
- PEARCE, D. & D. MORAN (1994), *The Economic Value of Biodiversity*, London: Earthscan, 172 p.
- ROGER, A. & GUÉRY, F. (sous la dir.) (1991), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Seyssel: Champ Vallon, 329 p.
- ROLSTON III, H. (1997), «Feeding People versus Saving Nature?», in *The Ecological Community. Environmental Challenges for Philosophy, Politics & Morality*, R. S. Gottlieb (ed.), Londres et New-York: Routledge, pp. 208-225.
- ROUTLEY, R. (1973), «Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?», *Proceedings of the Fifteenth World Congress of Philosophy* (Sophia): 205-210.
- ROUTLEY, R. & ROUTLEY, V. (1979), «Against the Inevitability of Human Chauvinism», in Elliot, R. (ed.) (1995), *Environmental Ethics*, Oxford: Oxford Univ. Press, p. 104-128.
- ROWLANDS, I. H. (1997), «International Fairness and Justice in Addressing Global Climate Change», 6 *Environmental Politics* 3: 1-30.
- SAGOFF, M. (1988), *The Economy of the Earth*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 271 p.
- SAX, L. (1978), «Le petit poisson contre le grand barrage», 5 *Rev. Jur. Env.* 4: 368-373
- SIKORA, R. I. & B. BARRY (eds)(1978), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple Univ. Press, 250 p.
- 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 & J. A. Dator (eds), *Creating a new history for future generations*, Kyoto: Institute for the integrated study of future generations, pp. 127-139
- TAYLOR, P. (1981), «The Ethics of Respect for Nature», 3 *Env. Ethics* 3: 197-218.
- , (1986), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- VAN DE VEER, D. (1979), «Interspecific Justice», 22 *Inquiry*: 55-79.
- VAN PARIJS, Ph. (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris: Seuil, 312 p.
- , (1996), *Refonder la solidarité*, Paris: Cerf, 108 p.

- WALDRON, J. (1992), «Superseding Historic Injustice», 103 *Ethics* 1: 4-28.
- WOLF, C. (1996), «Social Choice and Normative Population Theory: A Person Affecting Solution to Parfit's Mere Addition Paradox», 81 *Philosophical Studies*: 263-282.
- (1997), «Person-Affecting Utilitarianism and Population Policy», in Fotion & Heller (eds.) (1997: 99-122).
- WOLF, A. (1997b), *Quotas in International Environmental Agreements*, Londres: Earthscan, 198 p.
- WOODWARD, J. (1986), «The Non-Identity Problem», 96 *Ethics* 4: 804-831.
- YAMIN, F. (1995), «Biodiversity, ethics and international law», 71 *Int'l Affairs* 3: 529-546.
- ZWETKOFF, C. (1997), «Sentiment de justice et conflits d'implantation», *Environnement et société*, 18: 5-19.