

Pertes et préjudices : quelles obligations de justice climatique?

Pierre André*

Résumé : *La justice climatique s'est jusqu'ici concentrée sur le partage équitable de l'effort d'atténuation et d'adaptation. Toutefois, l'échec manifeste de la gouvernance climatique soulève l'enjeu nouveau des pertes et préjudices, et avec lui la question de savoir quelles sont nos obligations vis-à-vis des victimes des dommages effectifs du changement climatique. Dans ce champ de réflexion encore jeune, c'est généralement la compensation qui est mise en avant comme remède aux pertes et préjudices. Elle échoue cependant à fournir une réponse adéquate à certains effets du changement climatique tels que la dévastation culturelle. Une approche alternative, les politiques de l'espoir, est donc esquissée ici. Elle vise non pas à compenser ce qui ne saurait l'être, mais à garantir, pour les victimes les conditions de possibilité de l'espoir, qu'émerge une nouvelle identité culturelle qui soit vraiment la leur.*

Mots-clés : *pertes et préjudices, justice climatique, compensation, dévastation culturelle, espoir*

Introduction¹

Depuis les années 1990 et les débuts de la gouvernance climatique, la notion de justice climatique s'est progressivement imposée comme une grille de lecture des enjeux politiques et sociaux du

* **Pierre André** est doctorant en philosophie politique et éthique à Sorbonne Université. Sa thèse porte sur la justice climatique et s'inscrit dans une perspective interdisciplinaire mêlant la philosophie normative aux apports des sciences du climat, de l'économie ou encore des sciences sociales.

¹ Nous tenons à remercier pour leurs commentaires deux relecteurs anonymes ainsi que les participants des discussions lors desquelles des versions antérieures de cet article ont été présentées, aux conférences ECPR d'Oslo (septembre 2017) et d'Hambourg (août 2018) ainsi qu'à la conférence doctorale du programme sur la justice climatique de l'Université de Reading (janvier 2018).

changement climatique. Elle est mise en avant par un mouvement social transnational porté par de grandes organisations non gouvernementales et des mouvements locaux d'activisme, à qui l'Organisation des Nations Unies sert de tribune (Schlosberg et Collins, 2014). Mais elle est aussi l'objet d'un champ de recherche universitaire prolifique (Gardiner *et al.*, 2010). C'est ainsi que des philosophes ont conçu des théories de la justice climatique, appuyées sur des principes distributifs ou correctifs, généralement appliqués aux États. Le principe des émissions égales par habitant (Singer, 2002, p. 14-50), les principes du pollueur-payeur et de la capacité de payer (Caney, 2005), ou encore le principe du bénéficiaire-payeur (Page, 2012) en sont des exemples. Force est toutefois de constater que, jusqu'à présent, l'idéal de justice climatique ne s'est pas réalisé et qu'il est même difficile de voir des progrès dans ce sens. Pendant près de 25 ans, les négociations climatiques internationales ont en effet échoué à mettre en place des politiques efficaces pour limiter les émissions de gaz à effet de serre (GES) et financer l'adaptation des pays les plus vulnérables (Aykut et Dahan, 2014). Certains y voient d'ailleurs l'impossibilité de concilier efficacité et justice (Posner et Weisbach, 2010). Afin de recueillir l'assentiment de près de tous les pays du monde, et en particulier celui des États-Unis et de la Chine, l'Accord de Paris, signé en 2015 à la COP 21, abandonne donc le « partage du fardeau » (*burden-sharing*) au profit d'une approche par le bas où chaque État soumet librement ses engagements climatiques. Ses résultats sont pour l'instant discutables tant du point de vue de l'efficacité que de l'équité (Climate Action Tracker, 2017; EcoEquity *et al.*, 2015).

C'est dans ce contexte qu'émerge une nouvelle notion prenant acte de l'insuffisance des politiques d'atténuation et d'adaptation : les pertes et préjudices (en anglais *loss and damage*, ci-après P&P).² Il s'agit de reconnaître les effets du changement climatique qui ne sont pas évités et d'y remédier. La notion de P&P a été introduite dans la gouvernance climatique en 2013 avec la mise en place au sein de la *Convention-cadre des Nations*

² Nous reprenons ici la traduction en vigueur dans les textes onusiens, « pertes et préjudices », plutôt que celle de « pertes et dommages » qui a parfois cours.

Unies sur les changements climatiques (CCNUCC) du mécanisme de Varsovie pour les pertes et préjudices (CCNUCC, 2014). L'article 8 de l'*Accord de Paris* reconnaît en outre la nécessité de remédier aux P&P (Nations Unies, 2015). Or, si les P&P ont commencé à susciter l'intérêt non seulement des scientifiques mais également des philosophes et des chercheurs en sciences humaines (Mechler *et al.*, 2018), ils demandent encore à être théorisés adéquatement dans la perspective spécifique de la justice climatique. Les théories de la justice climatique se sont en effet jusque-là largement concentrées sur le partage de l'effort d'atténuation et d'adaptation. Dans cette perspective, elles ont surtout porté sur les responsables, alors que les P&P requièrent de s'intéresser en détail aux victimes afin de déterminer des politiques de remédiation adéquates. En outre, les approches dominantes de la justice climatique se sont principalement intéressées au partage de biens économiques, qu'il s'agisse du financement de l'atténuation et de l'adaptation ou du partage de droits d'émissions de GES, alors que les P&P couvrent également des pertes non économiques, telles que la perte d'un territoire ou d'une identité culturelle. Comment alors penser les P&P dans leur spécificité? C'est le problème auquel cet article entreprend d'apporter des éléments de réponse en s'intéressant plus précisément au contenu des politiques de P&P et à leurs critères de justice : quelles sont nos obligations vis-à-vis des victimes de P&P? Nous définirons dans un premier temps les P&P et leurs spécificités, avant d'étudier l'approche généralement mise en avant pour y répondre : la justice compensatrice. Après en avoir montré les limites, nous proposerons une seconde approche, les politiques de l'espoir, visant tout particulièrement à remédier à la dévastation culturelle.

1. Le troisième pilier des politiques climatiques

Alors que les discussions autour de la justice climatique se sont longtemps concentrées sur la distribution des efforts d'atténuation et d'adaptation, la question plus récente des P&P suscite un intérêt croissant, autant dans le mouvement social pour la justice climatique que dans les discussions universitaires. L'atténuation désigne les interventions humaines qui visent à amoindrir les causes du réchauffement global, soit par la réduction des émissions

de GES, soit par l'augmentation de la capacité des puits de carbone à les absorber (IPCC, 2014 b, p. 4). L'adaptation se rapporte quant à elle aux processus par lesquels les êtres humains s'ajustent aux effets du changement climatique pour en modérer les dommages sur les sociétés et les écosystèmes (IPCC, 2014 a, p. 5). De quoi parle-t-on alors quand on parle de P&P? Clare Heyward et Edward Page les définissent comme des perturbations injustifiées, dans l'existence des individus et des communautés, qui peuvent être attribuées au changement climatique et qui ne sont évitées ni par l'atténuation ni par l'adaptation (Heyward et Page, 2016, p. 3). Les politiques de P&P visent donc à remédier à ces perturbations, qu'elles concernent des dommages matériels, la destruction des milieux écologiques, ou encore les atteintes à la citoyenneté et à l'identité culturelle des populations forcées à l'exil. Elles sont ainsi à distinguer des politiques d'adaptation, qui visent à empêcher que les effets du changement climatique aient un impact sur les êtres humains ou les écosystèmes. Clarifier le contenu des politiques de P&P est l'objet de cet article. Au regard de cette définition, trois remarques s'imposent.³ Premièrement, les P&P désignent des perturbations qui ne sont pas évitées et soulignent donc l'insuffisance de l'atténuation et de l'adaptation. Deuxièmement, il faut, pour parler de P&P, que ces perturbations soient injustifiées, qualification reposant sur des considérations de justice qu'il importe de préciser. Troisièmement, il faut pouvoir les attribuer au changement climatique pour les définir comme P&P, ce qui pose un défi scientifique important.

1.1 Les dommages non évités

Les P&P sont donc premièrement des perturbations qui ne sont évitées ni par l'atténuation ni par l'adaptation. La montée en

³ Nous laissons ici de côté la question de savoir s'il faut distinguer d'une part les pertes et d'autre part les préjudices. Nous traiterons donc les P&P comme un ensemble. Ni la définition d'Heyward et Page ni celle des Nations unies n'établissent de distinction entre ces deux mots. On pourrait toutefois comprendre ce couple de notions tantôt comme les pertes irréversibles d'une part et les préjudices qui peuvent être réparés d'autre part, tantôt comme les pertes matérielles d'une part et les préjudices immatériels subis par les personnes et les groupes d'autre part.

puissance de cette notion correspond donc à une double prise de conscience. Tout d'abord, les efforts de réduction d'émissions de GES ont été très largement insuffisants depuis le début des négociations internationales sur le climat. Au contraire, les émissions annuelles n'ont jamais durablement décliné, malgré un plateau entre 2014 et 2016 (Figueres *et al.*, 2018). Le changement climatique est donc jusqu'à un certain point inévitable, comme le rappelle le rapport spécial du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) qui évaluait en 2018 le réchauffement moyen de l'atmosphère dû aux activités humaines à environ 1 °C. Certains effets négatifs du changement climatique se manifestent donc d'ores et déjà, particulièrement dans les pays les plus vulnérables (Huggel *et al.*, 2015; Warner et van der Geest, 2013). En outre, les efforts d'adaptation à ces effets sont également insuffisants, probablement en partie à cause de l'insuffisance de l'aide financière pour les pays en développement (Carty et Le Comte, 2018). Et même s'ils étaient très ambitieux, l'adaptation a ses limites et ne peut éviter tous les dommages causés par le changement climatique (Dow *et al.*, 2013). La mise en avant de la problématique des P&P correspond donc à une perspective lucide qui prend acte des échecs et limites des autres politiques climatiques.

On pourrait toutefois s'inquiéter que les P&P soient une diversion qui serve à justifier l'inaction en termes d'atténuation et d'adaptation. Compenser par exemple financièrement certaines victimes des effets de changement climatique pourrait apparaître plus profitable à court terme que réduire les émissions de GES et financer des mesures d'adaptation. De manière similaire, on pourrait être tenté de se concentrer principalement sur l'adaptation en négligeant les efforts d'atténuation. Ces deux approches sont toutefois des leurres, car elles s'attaquent aux symptômes du changement climatique sans en traiter les causes, les symptômes devenant donc de plus en plus coûteux à traiter, jusqu'à l'impossibilité. La notion de P&P invite donc à la prudence. Elle apporte un nécessaire complément aux autres formes de politiques climatiques mais ne saurait s'y substituer. Elle est le troisième pilier d'un édifice qui ne peut tenir s'il en manque ne serait-ce qu'un des trois.

1.2 Des perturbations injustifiées

Toutes les perturbations des systèmes humains et non humains provoquées par le changement climatique ne sont pas pour autant nécessairement des P&P. Nous avons en effet défini ces derniers comme des perturbations injustifiées, ce qui suppose donc une évaluation normative. Les P&P posent ainsi la question de l'éthique climatique. Fondamentalement, le changement climatique constitue une violation de l'interdiction morale de nuire, dans la mesure où il s'agit d'un phénomène anthropique causé en majeure partie par les émissions de GES (Shue, 2011, p. 305). Ce principe de non-nuisance peut être décliné selon différentes théories éthiques. D'un point de vue utilitariste, les effets du changement climatique nuisent au bien-être des individus (Singer, 2002, p. 40-43). En outre, du point de vue d'une éthique de l'autonomie, bon nombre de perturbations provoquées par le changement climatique (ouragans, inondations, vagues de chaleur ou encore recrudescence de maladies infectieuses) constituent des violations des droits humains les plus fondamentaux qui garantissent la capacité des individus à être autonomes, comme les droits à la vie, à la santé et à la subsistance (Caney, 2010, p. 166-69).

Cette seconde approche, fondée sur l'autonomie, semble en outre plus adaptée que l'utilitarisme pour penser des P&P spécifiques, relatifs aux impacts du changement climatique sur les milieux, la souveraineté ou encore l'identité culturelle. Qu'on pense par exemple au cas des petits États insulaires en développement (PEID) : confrontés à la montée du niveau des océans, leurs citoyens seront forcés à l'exil et risquent ainsi de perdre des lieux et des pratiques sociales qui façonnaient leur sentiment d'appartenance et leur identité culturelle (De Shalit, 2011; Zellentin, 2015). Cette dernière suppose en effet généralement l'occupation prolongée d'un territoire stable qui fournit un cadre de référence commun sur lequel vient se construire la culture. Or, l'identité culturelle peut être vue comme l'une des bases de l'autonomie de l'individu. Du point de vue de l'autonomie collective, c'est également le droit à l'autodétermination politique des citoyens des PEID qui est menacé par la montée du niveau des mers : sans territoire, on

peut en effet craindre que leurs États ne puissent subsister (Nine, 2010).

Les théories éthiques traditionnelles, qu'elles soient fondées sur le bien-être ou l'autonomie, sont toutefois mises en difficulté par les caractéristiques inédites du changement climatique, ce qui constitue pour Stephen Gardiner une « parfaite tempête morale » : la dispersion des causes et des effets, dans l'espace et le temps, ainsi que le rôle joué par l'environnement et les milieux mettraient notamment à mal notre compréhension classique de la responsabilité (Gardiner, 2011, p. 22-44). Dès lors, même si les États échouent à lutter efficacement contre le changement climatique, les individus peuvent être tentés de nier toute responsabilité pour les P&P en considérant que leurs émissions de GES ne sont qu'une goutte d'eau dans l'océan et qu'ils ne violent donc pas l'interdiction de nuire (Sinnott-Armstrong, 2010).

D'autres théories éthiques peuvent alors être nécessaires pour penser la responsabilité pour les P&P. Dale Jamieson suggère en effet qu'une révolution culturelle est requise pour trouver de nouvelles valeurs adaptées au changement climatique (Jamieson, 2014, p. 177). Il recourt ainsi à l'éthique des vertus pour pallier les faiblesses du conséquentialisme en réorientant nos préoccupations morales, non plus vers les nuisances causées aux autres, mais en direction de notre propre bonheur (Jamieson, 2007). On peut également préférer les capacités aux droits humains en raison de leur meilleure capacité à intégrer une préoccupation pour les milieux et les autres espèces (Schlosberg, 2012). Malgré les difficultés spécifiques au changement climatique, il existe donc des raisons variées, tirées de différentes approches éthiques, de considérer que certains effets du changement climatique sont des perturbations injustifiées.

1.3 Le problème de la causalité

Néanmoins, pour pouvoir parler de P&P, encore faut-il pouvoir relier empiriquement des dommages particuliers et leurs victimes au changement climatique anthropique et à ses responsables. Or, l'identification d'une telle chaîne causale ne va pas de soi, comme le montrent les contentieux climatiques qui achoppent souvent

sur la preuve du lien de causalité (Rochfeld, 2019, p. 110–15). Il convient toutefois de relativiser cette difficulté. Premièrement, ce problème ne se pose guère pour les événements à évolution lente comme la fonte des glaces polaires ou la hausse du niveau de mers, dont découlent nombre de P&P et qui sont reconnus sans difficulté comme des effets des émissions de GES (Farber, 2007, p. 1607). Deuxièmement, l'étude de l'attribution des phénomènes météorologiques extrêmes comme les ouragans ou les vagues de chaleur progresse rapidement, ouvrant des perspectives supplémentaires à la notion de P&P (Otto, James, et Allen, 2014). Elle disposerait désormais de méthodes fiables pour attribuer telle ou telle catastrophe au changement climatique (National Academies of Sciences, Engineering and Medicine, 2016). Les pluies torrentielles et les inondations de juin 2016 en France ont ainsi été estimées 90 % plus probables en raison du changement climatique anthropique (McSwenney et Pidcock, 2016). La capacité des scientifiques à attribuer de manière fiable des événements météorologiques extrêmes dépend toutefois du type d'événement et de la région du monde considérés (Hansen *et al.*, 2016).

2. Première approche : la compensation

Si les P&P constituent le troisième pilier de la lutte contre le changement climatique – comme le reconnaissent par ailleurs les Nations unies – quelles politiques devons-nous mettre en place, en complément de l'atténuation et de l'adaptation, pour y remédier? Et quels sont les critères de justice qui doivent présider à cette remédiation? Une approche compensatrice est classiquement adoptée face à ce problème, que ce soit dans les revendications sociales ou les recherches philosophiques. Catriona McKinnon affirme ainsi que si l'archipel des Kiribati disparaît sous les eaux, ses citoyens peuvent légitimement revendiquer une compensation, notamment de la part des États-Unis et de la Chine (McKinnon, 2012, p. 75). Certes, à ce jour, la décision n° 51 de l'adoption de l'*Accord de Paris* convient que l'article 8 ne saurait fonder aucune demande de compensation au titre des P&P (CCNUCC, 2015). Cela n'exclut cependant pas une interrogation sur la légitimité d'une telle politique.

2.1 Justice compensatrice

La compensation est une solution économique classique aux pertes de bien-être et on la retrouve naturellement dans les approches utilitaristes de l'éthique climatique : Peter Singer affirme ainsi que nous avons l'obligation de compenser les dommages causés par le changement climatique qui n'ont pas été évités (Singer, 2011, p. 218). Mais on retrouve aussi la compensation dans des théories de la justice climatique d'inspiration rawlsienne. John Rawls identifie en effet la justice compensatrice comme typique d'une approche non idéale, qui tient compte de l'obéissance seulement partielle aux obligations de justice (Rawls, 2009, p. 34-36). En cas d'atténuation insuffisante, les victimes du changement climatique ont ainsi, d'après Steve Vanderheiden, droit à une compensation sous forme d'adaptation ou de déplacement vers un nouveau territoire (Vanderheiden, 2008, p. 231). Dans le cadre d'une éthique de l'autonomie (chez McKinnon et Vanderheiden par exemple), la compensation vise alors à restaurer la capacité du sujet à être autonome, laquelle a été altérée par la perte de ses moyens de subsistance par exemple.

Comment alors en assurer la mise en œuvre? Si la demande de compensation pour des P&P fait l'objet de nombreux contentieux (impliquant surtout des entreprises), la voie juridique ne semble pas la plus efficace en raison des difficultés à prouver la responsabilité causale dans les tribunaux (Farber, 2007, p. 1613-16). Daniel Farber défend donc la mise en place d'institutions politiques comme une commission internationale de compensation – quoique pour allouer des fonds pour l'adaptation plutôt que pour les P&P (Farber, 2008, p. 407). De manière similaire, McKinnon appelle à la mise en place d'un fonds intergénérationnel de compensation pour les victimes du changement climatique (McKinnon, 2012, p. 105). Elle défend en outre une compensation proactive plutôt que rétroactive. Cette approche serait plus équitable, car fondée sur les risques de dommages, et non leur réalisation (sujette à la chance), les coûts de compensation étant ainsi mieux partagés entre les responsables. Elle serait également plus efficace, car elle mettrait les fonds à disposition avant que les P&P n'aient lieu (McKinnon, 2012, p. 81). Mais cette approche permet-elle de traiter adéquatement tous les types de P&P?

2.2 Biens économiques et non économiques

Selon certains calculs, la compensation due aux pays en développement par les pays développés pourrait s'élever jusqu'à 4 % de leur produit intérieur brut (Tol et Verheyen, 2004, p. 1125). On peut toutefois douter que tous les P&P puissent ainsi être comptabilisés en termes pécuniaires. Si une compensation financière paraît adéquate pour pallier certaines pertes de bien-être et restaurer certains moyens de subsistance nécessaires à l'autonomie du sujet, elle semble inadaptée aux P&P relatives à des biens non économiques comme la souveraineté politique ou l'identité culturelle. Ce qui fait leur spécificité par rapport à des biens économiques est leur caractère non substituable. L'autodétermination collective n'ayant pas d'équivalent, Cara Nine affirme ainsi que les habitants de PEID comme Tuvalu devraient être compensés par rien de moins qu'un nouveau territoire sur lequel exercer leur souveraineté (Nine, 2010, p. 372), bien qu'il y ait de fortes raisons de douter que les États acceptent de redessiner leurs frontières et donc que les exilés climatiques obtiennent une compensation adéquate (Bourban et Lauvau 2016, p. 647-48). Un problème similaire se pose pour les P&P culturels : une identité culturelle n'est pas substituable à une autre, car l'une est celle de la victime, à partir de laquelle elle se représente le monde, tandis que l'autre ne l'est pas. Or, le changement climatique menace d'ores et déjà l'identité culturelle de certains peuples sur le front du changement climatique. La Conférence circumpolaire inuit a ainsi dénoncé les multiples impacts du changement climatique sur la culture inuit : la fonte des glaces menace en effet la capacité à se déplacer en traîneau, à chasser le renne, la baleine ou encore le phoque, à construire des igloos, etc. (Inuit Circumpolar Conference, 2005, p. 40-47). Un constat similaire s'impose pour les habitants des PEID : la culture de la pêche, les cosmogonies de Kiribati et Nauru, ou encore la centaine de langues vernaculaires de Vanuatu sont mises en péril par la montée du niveau des mers et l'exil forcé.

Comment la justice compensatrice peut-elle faire face à la différence de nature entre les biens économiques et les biens non économiques et non substituables? C'est le problème que cherche à résoudre la théorie utilitariste de la compensation de Robert

Goodin, une référence fréquente dans la littérature sur les P&P (Heyward et Page, 2016, p. 8; Wallimann-Helmer, 2015, p. 477; De Shalit, 2011, p. 326; Ödalen, 2014, p. 233). Pour Goodin, la compensation, en général, vise à remédier à l'incapacité dans laquelle sont mises les victimes de dommages de poursuivre les fins qu'elles s'étaient fixées, et donc d'en tirer du bien-être. Elle peut y parvenir de deux manières : soit en remplaçant les moyens qui ont été perdus ou endommagés par d'autres moyens permettant de poursuivre les mêmes fins (*means-replacing compensation*), soit en donnant aux victimes les moyens de poursuivre d'autres fins quand les fins précédemment poursuivies sont irrémédiablement perdues (*ends-displacing compensation*), à condition qu'elles leur procurent un niveau subjectif de bien-être au moins aussi élevé (Goodin, 1989, p. 60). Le premier type de compensation peut être appliqué aux P&P relatifs à des biens économiques, qui ne sont que des moyens substituables d'atteindre des fins. Le second permet à première vue de penser la compensation des P&P non économiques, qui ne sont pas que des moyens mais sont également constitutifs de certaines fins, et donc non substituables. Un même objet, affecté par le changement climatique, peut d'ailleurs correspondre à une multiplicité de biens différents, économiques ou non : le tarissement d'une rivière peut ainsi constituer la perte à la fois d'une source d'eau potable, d'un lieu de loisir ou encore d'un lieu sacré (Heyward et Page, 2016, p. 5-6).

Ce modèle dual de compensation est proposé par plusieurs auteurs pour penser les P&P climatiques. En ce qui concerne les impacts culturels du changement climatique, Heyward et Page prennent l'exemple de la chasse au renne : pour les Inuits, elle est à la fois un moyen de subsistance (puisque ces animaux leur fournissent de la viande et des peaux) mais elle est également constitutive de leur vie sociale et de leur identité culturelle (Heyward et Page, 2016, p. 7). Afin de les compenser pour la destruction du milieu arctique qu'ils habitent, il faudrait donc non seulement leur fournir d'autres moyens d'assurer leur subsistance, mais également les moyens de poursuivre d'autres fins que la chasse au renne en tant que fin en soi (dans cet esprit, on proposera alors peut-être de financer des sports de plein air leur permettant de se réunir dans une nature un tant soit peu sauvage pour partager des émotions collectives). Jörgen Ödalen

applique également ce modèle pour penser la perte de souveraineté territoriale des citoyens des PEID : reconnaissant que sa proposition d'État déterritorialisé (concurrente à celle de Nine de reterritorialisation) ne se substitue pas à la souveraineté perdue, il suggère de la compléter par le financement des gouvernements en exil (remplacement des moyens collectifs) et l'octroi d'une nouvelle nationalité aux exilés (déplacement des fins individuelles) (Ödalen, 2014, p. 233-34). À partir de ces propositions, on pourrait penser que la justice compensatrice constitue une bonne candidate pour penser les P&P, à condition d'établir au préalable une typologie des dommages distinguant ceux qui sont économiques et ceux qui ne le sont pas.

2.3 Limites de la compensation

La compensation rencontre toutefois un certain nombre de limites. Tout d'abord, on pourrait s'inquiéter que les politiques de compensation ne viennent supplanter l'atténuation et l'adaptation. Or, nous avons vu plus haut qu'une telle approche ne traiterait que les symptômes en laissant les causes du changement climatique croître et serait donc inefficace. De plus, elle serait injuste puisque nuire avec l'intention de réparer le mal qu'on occasionne n'en est pas moins une violation de l'interdiction de nuire. Il importe donc de reconnaître que la compensation n'efface pas l'injustice quand bien même elle y remédie. Toujours est-il que si la nuisance n'a pas été évitée, la compensation est requise. Cette première objection n'est donc pas décisive.

Ensuite, on peut reprocher à la compensation par déplacement des fins d'enfreindre l'autonomie du sujet. La justice compensatrice se présente pourtant au contraire comme un moyen d'honorer ce principe en accordant une aide aux individus dont les attentes légitimes ont été perturbées. Mais ne peut-on pas s'inquiéter des dérives potentielles d'une telle politique qui, sous prétexte d'aider les victimes de P&P à se fixer de nouvelles fins quand les précédentes sont devenues inaccessibles, chercherait à leur imposer une certaine conception du bien? Ne doit-on pas redouter que la compensation, sous les atours de la justice et de l'aide humanitaire, serve en réalité à une forme de colonisation des modes de vie? Une telle compensation

par déplacement des fins, en violant l'autonomie des individus et la neutralité morale de l'État, constituerait une forme d'injustice. C'est une inquiétude similaire qui fait reconnaître à Goodin que le remplacement des moyens est préférable au déplacement des fins (Goodin, 1989, p. 68). Il nous semble néanmoins qu'il ne prenne pas suffisamment au sérieux l'autonomie du sujet quand il affirme que cette seconde forme de compensation est « meilleure que rien » quand la première n'est pas disponible – conformément à ce qu'on pourrait attendre d'une théorie utilitariste (Goodin, 1989, p. 73). Or, une compensation qui nierait l'autonomie de l'individu en imposant de nouvelles fins aux victimes de P&P pourrait bien constituer une injustice plus grande encore que le *statu quo*. Cette objection n'est toutefois pas fatale : elle indique plutôt la nécessité d'ajouter des conditions pour rendre la compensation compatible avec l'autonomie individuelle, par exemple proposer aux victimes un éventail suffisamment large de fins alternatives et leur laisser une véritable liberté de choix, y compris de n'en choisir aucune.

L'objection véritablement décisive à la compensation par déplacement des fins réside dans le problème de l'incommensurabilité. Deux biens sont commensurables s'il en existe une unité de mesure commune, l'incommensurabilité impliquant à l'inverse qu'aucune comparaison à partir d'un terme commun n'est possible (O'Neill, 1993, p. 103). Les défenseurs de la justice compensatrice reconnaissent certes généralement, contrairement aux théories classiques de l'économie du bien-être ou à certaines théories utilitaristes, que deux biens peuvent ne pas être *substituables* parce qu'ils diffèrent en qualité. Mais ils n'en maintiennent pas moins qu'ils sont *commensurables* dans la mesure où l'on peut les mesurer l'un comme l'autre à l'aune de la quantité de bien-être qu'ils produisent. Selon la formule de Goodin, les individus recevant compensation par le déplacement de leurs fins seront « aussi heureux qu'ils l'auraient été, mais heureux différemment » (Goodin, 1989, p. 60). Mais les P&P sont-ils tous commensurables à d'autres biens par lesquels on peut les compenser? Pour Ödalen, la souveraineté territoriale diffère par degré, et non par nature, des autres formes d'autonomie politique (Ödalen, 2014, p. 230). Cela voudrait dire que la compensation de la souveraineté perdue

des PEID par d'autres formes d'autonomie politique n'est pas vulnérable au problème de l'incommensurabilité. Quoi qu'il en soit de cette affirmation qu'on peut trouver controversée, la perte d'identité culturelle semble, elle, bien poser le problème de l'incommensurabilité : la culture d'un individu est valorisée par lui parce qu'elle est authentiquement la sienne et lui donne accès à l'autonomie et à des modes de vie porteurs de sens (Kymlicka, 2001, p. 115). La justice compensatrice suggère de donner aux victimes de P&P culturels les moyens de poursuivre d'autres fins, sans voir que l'identité culturelle d'un individu n'est pas seulement une fin, mais une condition de sa capacité à se donner des fins, ce en quoi elle est incommensurable aux autres identités. En considérant qu'on peut simplement changer de culture, comme on change de logement ou d'emploi, la justice compensatrice échoue malheureusement à voir cette spécificité. C'est d'ailleurs ce que corrobore avec éloquence un jeune garçon des Kiribati interrogé sur les effets du changement climatique : «Aujourd'hui, je suis un tout parce que je suis attaché à ma culture. Nous enlever notre arrière-plan culturel, c'est comme nous enlever toute notre vie.» (Brachman et King, 2017) Le problème de l'incommensurabilité que rencontre la justice compensatrice face aux P&P culturels vient donc s'ajouter aux autres difficultés qu'a l'utilitarisme à rendre raison des impacts du changement climatique. Il met également en difficulté les théories de la justice fondées sur l'autonomie, qui ont tendance à se rabattre sur la compensation pour penser le cas non idéal des P&P. Pour pallier ce problème, Heyward et Page affirment qu'il est nécessaire de compléter la justice compensatrice par des mesures de quasi-compensation, telles que des excuses publiques (Heyward et Page, 2016, p. 9). Ne peut-on pas toutefois explorer une autre approche des P&P?

3. Deuxième approche : les politiques de l'espoir

Dans cette section, nous cherchons à développer une approche alternative des politiques de P&P, plus adaptée aux impacts du changement climatique sur les identités culturelles. Pour ce faire, nous nous inspirons de l'étude faite par Jonathan Lear de la

dévastation culturelle subie par le peuple Crow, ainsi que de son concept d'espoir radical.⁴

3.1 Dévastation culturelle

Ne peut-on pas apprendre des destructions culturelles du passé pour éclairer la situation des futurs exilés climatiques? L'analyse approfondie que propose Lear du crépuscule de la culture traditionnelle des Autochtones de la nation Crow⁵, dans son livre *Radical Hope*, est très instructive à cet égard. Confrontés au XIX^e siècle à la destruction de leur mode de vie nomade et de leur milieu par les colons, les Crows ont vécu une véritable dévastation culturelle. Quand leur chef Plenty Coups dit de la disparition des bisons – en partie orchestrée par le gouvernement étatsunien – qu'«[a]près ça, il n'est plus rien arrivé», il n'exprime d'après Lear pas seulement un mal-être psychologique, mais la fin pure et simple des événements (Lear, 2006, p. 2). Avec sa vie sociale et culturelle, organisée autour du nomadisme, de la chasse et des guerres tribales, c'est le sujet Crow lui-même qui a disparu (Lear, 2006, p. 51). Or, Lear entend montrer que, contrairement à leurs rivaux, les Sioux, qui seraient tombés dans une forme de désespoir messianique, les Crows ont réussi à survivre cette dévastation culturelle en maintenant leurs vertus traditionnelles, quoique sous une forme renouvelée : c'est plus particulièrement la vertu guerrière du courage qui a été reconfigurée comme la vertu de faire face à un avenir incertain. Dans une analyse inspirée de l'éthique des vertus, ce qui aurait permis aux Crows de redéfinir ainsi leur identité culturelle (notamment en adoptant un mode de vie sédentaire) serait donc une forme décisive d'espoir que le chef Plenty Coups aurait réussi à instiller chez les siens : l'espoir radical (*radical hope*). Tout en reconnaissant la fin inévitable de son mode de vie, le sujet espère l'émergence dans le futur d'une nouvelle conception de la vie bonne, bien qu'elle lui soit encore inintelligible (Lear, 2006, p. 103).

⁴ Nous sommes particulièrement redevables à John O'Neill de nous avoir recommandé la lecture de l'ouvrage de Lear afin d'enrichir notre critique de la justice compensatoire.

⁵ Absaroka en langue siouane et Corbeaux en français.

En raison de la perspective nouvelle qu'il ouvre sur la destruction de l'identité culturelle, le livre de Lear a été abondamment commenté en éthique (Honig, 2015; Dreyfus, 2009), y compris en lien avec le changement climatique. Les commentateurs y ont vu des leçons pour la société de consommation menacée de dévastation culturelle par le changement climatique et la nécessité de transition écologique (Thompson, 2010; Flores et Rousse, 2018). Menacée de ne plus pouvoir s'épanouir, c'est encore l'humanité tout entière qui devrait faire preuve d'espoir radical afin d'accompagner l'émergence de nouvelles conceptions de la vie bonne (Williston, 2012). Toutefois, le parallèle saisissant entre la situation des Crows, au XIX^e siècle, et celle des peuples précis dont la culture est aujourd'hui la plus menacée par le changement climatique ne nous semble pas avoir suffisamment retenu l'attention. Comment pourtant ne pas voir les similitudes entre la disparition des bisons des Crows jadis et celle des rennes des Inuits demain, ou entre le témoignage de Plenty Coups sur la fin des événements et celui de ce garçon des Kiribati qui dit que le forcer à quitter son île, c'est lui « enlever toute [sa] vie »?

Or le concept d'espoir radical nous intéresse justement parce que, contrairement aux théories de la compensation, il reconnaît le caractère tragique de la dévastation culturelle et la nécessaire reconstruction du sujet psychologique et moral (Lear, 2006, p. 156). Autrement dit, on ne peut pas simplement compenser les fins désormais inaccessibles des victimes de P&P culturels par d'autres, puisque leur capacité à se donner des fins de manière autonome a été altérée, les autres conceptions du bien leur étant inintelligibles. De plus, l'espoir radical répond au désespoir de ceux qui savent que leur culture traditionnelle est vouée à disparaître. Certes, les habitants des PEID dépossédés de leur territoire ne pourront espérer y retourner un jour (Heyward et Ödalen, 2016, p. 212), mais ils pourront nourrir l'espoir, en ce sens radical, qu'une future conception de la vie bonne émerge; qui soit commensurable à l'ancienne puisqu'elle sera la leur. Il semblerait que l'espoir radical apporte ainsi aux victimes de dévastation culturelle une résilience psychologique, une continuité dans leur identité et une permanence dans un monde qui disparaît (Honig, 2015, p. 627). La grande force de l'espoir radical est peut-être enfin de reconnaître qu'une

nouvelle conception de la vie bonne doit venir des victimes elles-mêmes, et pas de l'extérieur, contrairement à ce que propose la justice compensatrice. En cela, la théorie de l'espoir radical répond à la fois au problème de l'autonomie et à celui de l'incommensurabilité.

3.2 Conditions de possibilité de l'espoir

La notion d'espoir radical peut donc servir d'inspiration pour concevoir des politiques de P&P adaptées aux cas de dévastation culturelle, là où la justice compensatrice est inopérante. Lear en fait toutefois une analyse essentiellement éthique et on peut lui reprocher de laisser la question politique largement de côté (Honig, 2015, p. 623). Au contraire, Darrel Moellendorf présente l'espoir comme une vertu politique et se demande si elle ne pourrait pas faire l'objet de politiques publiques (Moellendorf, 2006, p. 429). Si on ne peut certes pas toujours juger les institutions responsables du désespoir des individus, les conditions de possibilité institutionnelles de l'espoir peuvent toutefois faire l'objet d'un accord rationnel. On pourrait alors juger injustes les institutions qui ne les garantiraient pas. Dans le cas des P&P, des politiques de l'espoir devraient garantir au moins trois conditions de possibilité pour que les victimes de dévastation culturelle puissent légitimement espérer qu'une nouvelle conception de la vie bonne émerge en eux.

La première serait une reconnaissance publique par la communauté internationale de la dévastation culturelle que les victimes de P&P doivent endurer. À l'inverse de la compensation, une reconnaissance publique de ce type d'injustice reconnaît l'altération de l'autonomie des victimes et permet de faire le deuil de l'identité culturelle perdue à jamais, étape indispensable afin d'espérer qu'un nouveau style de vie émerge. De plus, la reconnaissance publique, à travers des excuses publiques des responsables du changement climatique anthropique par exemple, permet d'identifier ceux à qui les victimes peuvent demander des comptes sur la mise en place des autres politiques de P&P. Enfin, en tant qu'événement historique, les excuses publiques peuvent faire l'objet d'une politique de mémoire qui offre une certaine permanence à la communauté dont l'identité culturelle est

dévastée, créant un pont entre le passé perdu et un futur possible, dans lequel de nouvelles façons de s'épanouir pourraient germer.

La deuxième condition serait l'octroi aux exilés climatiques des droits migratoires compatibles avec l'espoir radical. Le rôle de la migration est en effet fondamental dans la destruction de l'identité culturelle, non seulement parce qu'elle sépare les victimes des lieux auxquels leur culture était attachée, mais également parce qu'elle risque d'atomiser la communauté culturelle. Deux options, collective ou individuelle, sont alors envisageables pour limiter la dissémination des membres d'une même communauté et leur permettre d'espérer ensemble recréer des façons de vivre. La première approche est collective et suggère de donner aux victimes d'exil climatique un nouveau territoire sur lequel exercer leur souveraineté et où la communauté dans son intégralité pourrait émigrer sans être désintégrée. C'est la proposition déjà mentionnée de Nine ou encore de Mathias Risse de créer de nouveaux États sur d'autres territoires comme un « Nouveau Tuvalu » (Nine, 2010; Risse, 2009). Cette approche se heurte cependant au refus très probable des autres États de redessiner leurs frontières. La seconde option, fondée sur l'octroi de droits migratoires aux individus, semble ainsi plus plausible. La souveraineté nationale des pays devenus entièrement inhabitables comme les PEID serait alors perdue ou bien déterritorialisée sous la forme de gouvernements en exil (Ödalen, 2014). Mais pour rendre cette option individualiste compatible avec l'espoir de survivre à la dévastation culturelle, on peut s'inspirer d'une proposition d'Heyward et Ödalen formulée sur la base du droit à une nationalité, proclamé par la *Déclaration universelle des droits de l'homme* : accorder aux exilés climatiques un passeport leur permettant de choisir, au sein d'un groupe d'États aussi grand que possible, où émigrer et être naturalisé (Heyward et Ödalen, 2016). Cette approche s'oppose à celle des quotas migratoires (centrée sur la question de la responsabilité), dans laquelle les victimes n'ont pas le choix de leur destination d'exil. La proposition d'octroi de passeport permet, à l'inverse, de maximiser autant que possible le degré d'autonomie des exilés climatiques (Heyward et Ödalen, 2016, p. 215). Si cette proposition semble utopique à certains, il peut être utile de rappeler que les habitants des PEID (les seuls États menacés à moyen terme de devenir totalement inhabitables) n'excèdent pas 1 million

d'individus (moins de 1 % de la population étatsunienne) (Heyward et Ödalen, 2016, p. 220). Les politiques de l'espoir reconnaissent ainsi qu'il est nécessaire de permettre aux exilés climatiques d'être, s'ils le souhaitent, séparés le moins possible de leur communauté, afin de construire collectivement une nouvelle conception de la vie bonne.

Enfin, la troisième condition de possibilité de l'espoir serait de garantir aux victimes le droit de choisir leur identité culturelle. Il ne suffit pas en effet d'accueillir les exilés climatiques pour qu'ils puissent reconstruire librement leur identité culturelle : encore faut-il qu'ils ne soient pas forcés de troquer leur identité – même dévastée – contre une nouvelle citoyenneté. Imposer aux victimes de P&P culturels la culture majoritaire de leur pays d'accueil reviendrait à nier toute possibilité d'un espoir radical qu'une nouvelle conception de la vie bonne qui soit la leur émerge un jour. À la dévastation culturelle indirecte provoquée par le changement climatique viendrait alors s'ajouter celle, directe, des injonctions à l'assimilation ou à l'intégration, alors même que les victimes n'ont pas choisi d'émigrer mais subissent un exil forcé. Mais comment garantir un tel droit des victimes de choisir leur culture? La question du multiculturalisme fait débat et nous n'avons pas ici la prétention de la résoudre, mais simplement d'indiquer que des politiques de P&P sensibles au risque de dévastation culturelle doivent l'affronter. De manière non controversée, on peut déjà au moins affirmer que les États d'accueil doivent respecter les libertés de conscience, de culte, d'opinion et d'expression. Toutefois, cela pourrait ne pas suffire : Charles Taylor a en effet montré qu'il existait une certaine forme de libéralisme hostile à la différence et à la survivance d'une identité culturelle distincte de l'identité majoritaire (Taylor, 1994, p. 83). Il s'agirait alors d'aller au-delà du traitement universel et aveugle des citoyens et d'admettre le rôle que la reconnaissance et son absence jouent sur l'identité et l'estime de soi de l'individu (Taylor, 1994, p. 41). Il en découle l'impératif de présomption que toute culture peut avoir une valeur (Taylor, 1994, p. 91). Mais on peut aussi aller plus loin que le multiculturalisme modéré de Taylor et penser, comme Will Kymlicka, que des droits collectifs spécifiques sont nécessaires afin de garantir aux individus le droit à une identité culturelle qui soit la leur (Kymlicka, 2001, p. 46-53). On affirmera peut-être alors que

les pays d'accueil devraient permettre l'enseignement des langues des exilés climatiques – qui constituent leur grille de lecture de l'existence –, financer les associations et les événements culturels qui permettent de faire vivre l'espoir radical, permettre des exceptions à certaines règles ou encore garantir une forme de représentation politique spéciale de ces minorités. Kymlicka suggère justement que ce type de politiques permettrait aux individus dont la culture a été dévastée de se nourrir de nouveaux éléments culturels, tout en protégeant ce qui peut rester de leurs anciennes pratiques (Kymlicka, 2001, p. 147-48). Pour ménager l'espoir d'un renouveau culturel, il faudrait commencer par affirmer que ce n'est pas aux autres de déclarer qu'une culture qui n'est pas la leur est trop affaiblie pour subsister. Ce multiculturalisme fort pose cependant la question de la compatibilité entre ces droits collectifs et l'État de droit. Si la théorie de Kymlicka prétend avant tout protéger l'individu, que ce soit de la communauté culturelle majoritaire ou de sa minorité (Kymlicka, 2001, p. 122-23), il est bien sûr permis de douter de sa réussite en pratique (Brown et Tommasi, 2016, p. 255). Notre objectif n'est pas ici de faire une proposition définitive ni même une revue exhaustive des politiques multiculturelles, mais simplement d'en indiquer la pertinence pour penser les P&P.

3.3 Critiques des politiques de l'espoir

Certaines objections pourraient être formulées à l'égard de l'espoir radical et de ses applications politiques. Tout d'abord, il importe de dissiper les malentendus possibles sur la notion d'espoir radical. Il ne s'agit là ni d'un vœu pieux ni d'une prédiction. L'espoir radical ne préjuge pas du futur et reconnaît qu'il est probable qu'aucune conception du bien, propre aux victimes de dévastation culturelle, n'émerge pour remplacer celle qu'ils ont perdue. Il souligne toutefois également la possibilité d'une renaissance culturelle dont il est une condition de possibilité. En ce sens, l'espoir joue avant tout un rôle éthique : c'est un engagement pratique qui a une valeur instrumentale dans l'ouverture du champ des possibilités (McKinnon, 2005, p. 239; 2014, p. 45). Il met les victimes dans une disposition propre à créer de nouvelles valeurs. Ce n'est pas non plus un hyperoptimisme. Bien au contraire,

l'espoir radical prend la mesure des P&P inévitables plutôt que de nier la sévérité du changement climatique en plaçant sa foi par exemple dans des technologies révolutionnaires d'adaptation et de géo-ingénierie dont nous ne disposons pas.

Mais ce sont peut-être surtout les applications politiques de l'espoir radical, en particulier migratoires et multiculturelles, qui pourraient sembler naïves. Accueillir les exilés climatiques et reconnaître un droit individuel de choisir son identité culturelle peut en effet apparaître à première vue utopique face aux tensions culturelles existantes et aux regains contemporains du nationalisme. On peut toutefois faire deux réponses à ce sujet. Premièrement, au-delà de l'impératif moral de prévenir et de remédier à une dévastation culturelle qui est le fait des émissions de GES des plus riches, on peut considérer que le multiculturalisme est au contraire une réponse réaliste au pluralisme des cultures de fait. Ce serait à l'inverse l'idéal d'un État-nation fondé sur une identité culturelle unique qui serait une illusion. En effet, contrairement à l'expérience de pensée de l'écologue Garrett Hardin, d'après laquelle les nations développées seraient comparables à des canots de sauvetage libres d'accepter ou non les naufragés des pays en développement (Hardin, 1974), le réalisme cosmopolitique d'Ulrich Beck montre que les risques planétaires comme le changement climatique instaurent désormais une communauté de destin mondiale (Beck, 2003, p. 79).⁶ S'opposer à la réalité des interdépendances mondiales et des identités plurielles serait alors stratégiquement contre-productif. Deuxièmement, il se peut bien que les pays d'accueil des exilés climatiques aient même intérêt à accueillir leur différence culturelle avec la présomption de valeur défendue par Taylor : si les Inuits ou les habitants des PEID sont aujourd'hui les plus menacés de dévastation culturelle, les autres cultures n'y sont pas pour autant immunisées à long terme, comme le suggèrent certaines lectures de Lear. D'après Hubert Dreyfus, la civilisation technologique occidentale, confrontée à l'imminence de son effondrement culturel, devrait être attentive aux modes de vie marginaux (Dreyfus, 2009, p. 69). Byron Williston suggère ainsi

⁶ La représentation du monde qui est celle d'Hardin tient d'ailleurs plus de ses opinions nationalistes, néomalthusiennes et eugénistes que d'une observation empirique des interactions mondiales (Locher 2013).

que la culture occidentale aurait intérêt à s'inspirer des sociétés qui vivent à ses marges, comme les Premières Nations ou les Inuits, pour réinventer des conceptions de la vie bonne plus respectueuses des milieux et adaptées au monde du changement climatique (Williston, 2012, p. 182). Ceux qui les accueillent pourraient donc retirer pour eux-mêmes et leur épanouissement de nouvelles vertus en aidant les victimes de dévastation culturelle à cultiver celle de l'espoir.

Conclusion

Dans cet article, nous avons cherché à apporter des éléments théoriques pour penser l'enjeu éthique et politique des P&P causés par le changement climatique. Nous nous sommes plus particulièrement concentrés sur le contenu de nos obligations de justice relatives aux P&P, plutôt qu'à la distribution des responsabilités. Après avoir caractérisé les P&P, nous en avons examiné l'approche la plus courante : la justice compensatrice. Bien qu'elle permette de répondre à bon nombre de P&P économiques, voire non économiques, nous avons vu qu'elle était insuffisante pour penser nos obligations relatives à la dévastation culturelle qui menace certains des peuples les plus vulnérables au changement climatique, comme les Inuits ou les habitants des PEID. Cela se voit à travers les difficultés rencontrées par la compensation – privilégiée par l'utilitarisme, mais aussi nombre de théories de la justice fondées sur l'autonomie – à rendre compte de l'incommensurabilité de l'identité culturelle et du rôle qu'elle joue dans l'autonomie du sujet. Pour compléter la justice compensatoire dans le cas des P&P culturels, nous avons donc développé une approche alternative fondée sur le concept d'espoir radical. Afin d'aider les victimes de dévastation culturelle à nourrir cet espoir qu'une nouvelle conception de la vie bonne qui leur soit propre émerge, il serait du devoir des institutions politiques de reconnaître publiquement les P&P culturels, d'octroyer aux exilés climatiques des droits migratoires leur permettant de limiter au maximum les dommages culturels de l'exil et de garantir le droit des individus de choisir leur identité culturelle, plutôt que de les forcer à l'abandonner en échange d'une nouvelle citoyenneté.

Face à l'imminence de la montée des eaux, sous l'effet du changement climatique, le président de Kiribati revendiquait en 2008 à la tribune de l'Assemblée générale des Nations Unies le droit de son peuple à une « migration dans la dignité » (Tong, 2008). Ces mots soulignent l'insuffisance d'une approche fondée uniquement sur la compensation et le froid calcul d'utilité. Nous croyons qu'ils mettent au contraire en avant l'importance d'une approche qui soit sensible aux impacts du changement climatique sur les milieux naturels et les identités culturelles, et qui respecte et cherche à rétablir l'autonomie des victimes. Elle peut notamment passer par un échange interculturel sur les modes de vie et les vertus à cultiver à l'ère du changement climatique.

Références

- AYKUT, S. C. et A. DAHAN (2014). *Gouverner le climat? 20 ans de négociations internationales*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- BECK, U. (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion.
- BOURBAN, M. et G. LAUVAU (2016). « Les petits États insulaires : peut-on compenser la perte d'un territoire », dans Renaut A. et al., *Inégalités entre globalisation et particularisation*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, p. 631-49.
- BROWN, E. et J. TOMMASI (2016). « Injustices ethnoculturelles, humiliation et manque de reconnaissance », dans Renaut A. et al., *Inégalités entre globalisation et particularisation*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, p. 245-62.
- BRACHMAN, A. et B. KING (2017). « Kiribati: Words from the Last Generation », *Aurora Brachman*, [en ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=NeBycXIjsjw>. Page consultée le 10 mai 2020.
- CANEY, S. (2005). « Cosmopolitan justice, responsibility, and global climate change », *Leiden journal of international law*, vol. 18, n°04, p. 747-75.
- (2010). « Climate change, human rights, and moral thresholds », dans Gardiner S. M. et al. (dir.), *Climate ethics: Essential readings*, p. 163-77.
- CARTY, T. et A. LE COMTE (2018). « Climate finance shadow report 2018. Assessing progress towards the \$100 billion commitment ». Oxford, Oxfam.
- CCNUCC. (2014). « Rapport de la Conférence des Parties sur sa dix-neuvième

- session, tenue à Varsovie du 11 au 23 novembre 2013. Deuxième partie : mesures prises par la Conférence des Parties à sa dix-neuvième session », Bonn, CCNUCC.
- (2015). « Rapport de la Conférence des Parties sur sa vingt et unième session, tenue à Paris du 30 novembre au 13 décembre 2015. Deuxième partie : Mesures prises à la Conférence des Parties à sa vingt et unième session », Bonn, CCNUCC.
- CLIMATE ACTION TRACKER (2017). « CAT Emissions Gaps », *Climateactiontracker.org*, [en ligne]. <https://climateactiontracker.org/global/cat-emissions-gaps/>. Page consultée le 10 mai 2020.
- DE SHALIT, A. (2011). « Climate Change Refugees, Compensation, and Rectification », *The Monist*, vol. 94, n° 3, p. 310-28.
- DOW, K. et al. (2013). « Limits to adaptation », *Nature Climate Change*, 3, p. 305-7.
- DREYFUS, H. L. (2009). « Comments on Jonathan Lear's Radical Hope », *Philosophical Studies*, vol. 144, n° 1, p. 63-70.
- ECOEQUITY et al. (2015). « Fair shares: A civil society equity review of INDCs », *civilsocietyreview.org*, [en ligne]. http://civilsocietyreview.org/wp-content/uploads/2015/11/CSO_FullReport.pdf. Page consultée le 10 mai 2020.
- FARBER, D. A. (2007). « Basic Compensation for Victims of Climate Change », *University of Pennsylvania Law Review*, 155, p. 1605-56.
- (2008). « The Case for Climate Compensation: Justice for Climate Change Victims in a Complex World », *Utah Law Review*, 412, p. 377-413.
- FIGUERES, C. et al. (2018). « Emissions are still rising: ramp up the cuts », *Nature*, 564, p. 27-30.
- FLORES, F. et S. B. ROUSSE (2018). « Ecological Finitude as Ontological Finitude: Radical Hope in the Anthropocene » dans Polt R. et J. Wittrock (dir.), *The Task of Philosophy in the Anthropocene*, Londres, Rowman & Littlefield, p. 175-92.
- GARDINER, S. M. (2011). *A perfect moral storm: The ethical tragedy of climate change*, Oxford, Oxford University Press.
- GARDINER, S. M. et al. (dir.) (2010). *Climate Ethics: Essential Readings*, Oxford, Oxford University Press.
- GOODIN, R. E. (1989). « Theories of compensation », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 9, n° 1, p. 56-75.
- HANSEN, G. et al. (2016). « Linking local impacts to changes in climate: a guide to attribution », *Regional Environmental Change*, vol. 16, n° 2, p. 527-41.
- HARDIN, G. (1974). « Living on a Lifeboat », *BioScience*, vol. 24, n° 10, p. 561-68.

- HEYWARD, C. et J. ÖDALEN (2016). «A Free Movement Passport for the Territorially Dispossessed», dans Heyward C. et D. Roser (dir.), *Climate Justice in a Non-Ideal World*, Oxford, Oxford University Press, p. 208-26.
- HEYWARD, C. et PAGE E. (2016). « Compensating for Climate Change Loss and Damage », *Political Studies*, p. 1-17.
- HONIG, B. (2015). « Public Things: Jonathan Lear's Radical Hope, Lars von Trier's Melancholia, and the Democratic Need », *Political Research Quarterly*, vol. 68, n° 3, p. 623-36.
- HUGGEL, C. et al. (2015). « Potential and limitations of the attribution of climate change impacts for informing loss and damage discussion and policies », *Climatic Change*, vol. 133, no 3, p. 453-67.
- INUIT CIRCUMPOLAR CONFERENCE (2005). «Petition to the Inter American Commission on Human Rights Seeking Relief from Violations Resulting from Global Warming Caused by Acts and Omissions of the United States.», *inuitcircumpolar.com*, [en ligne]. <https://www.inuitcircumpolar.com/press-releases/inuit-petition-inter-american-commission-on-human-rights-to-oppose-climate-change-caused-by-the-united-states-of-america/>. Page consultée le 10 mai 2020.
- IPCC (2014). *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of the Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2014). « Summary for Policymakers ». dans Edenhofer O. et al. (dir.), *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, p. 1-30.
- JAMIESON, D. (2007). « When utilitarians should be virtue theorists », *Utilitas*, vol. 19, n° 02, p. 160-83.
- (2014). *Reason in a dark time. Why the struggle against climate change failed and what it means for our future*, Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale des droits de minorités*, Paris, La Découverte.
- LEAR, J. (2006). *Radical Hope. Ethics in the face of cultural Devastation*, Cambridge, Harvard University Press.
- LOCHER, F. (2013). « Les pâturages de la Guerre froide : Garrett Hardin et la "Tragédie des communs" », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 60, n° 1, p. 7-36.
- MCKINNON, C. (2005). « Cosmopolitan hope », dans Brock G. et H. Brighouse (dir.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 234-49.

- (2012). *Climate Change and Future Justice: Precaution, Compensation, and Triage*. Londres, New York, Routledge.
- (2014). « Climate change: against despair », *Ethics and the Environment*, vol. 19, n° 1, p. 31-48.
- McSWENNEY, R. et R. PIDCOCK (2016). « Paris deluge made up to 90% more likely by climate change, scientists say », *Carbon Brief*, [en ligne]. <https://www.carbonbrief.org/paris-deluge-made-up-to-90-per-cent-more-likely-by-climate-change-scientists-say>. Page consultée le 10 mai 2020.
- MECHLER, R. et al. (dir.) (2018). *Loss and Damage from Climate Change*, Springer.
- MOELLENDORF, D. (2006). « Hope as a Political Virtue ». *Philosophical Papers*, vol. 35, n° 3, p. 413-33.
- NATIONAL ACADEMIES OF SCIENCES, ENGINEERING AND MEDICINE (2016). *ATTRIBUTION OF EXTREME WEATHER EVENTS IN THE CONTEXT OF CLIMATE CHANGE*, WASHINGTON D.C., THE NATIONAL ACADEMIES PRESS.
- NATIONS UNIES (2015). « Accord de Paris », *unfccc.int*, [en ligne]. <https://unfccc.int/sites/default/files/resource/docs/2015/cop21/fre/109r01f.pdf>. Consulté le 10 mai 2020.
- NINE, C. (2010). « Ecological refugees, State Borders and the Lockean Proviso », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 27, n° 4, p. 359-75.
- ÖDALEN, J. (2014). « Underwater self-determination: Sea-level rise and deterritorialized Small Island States », *Ethics, Policy & Environment*, vol. 17, n° 2, p. 225-37.
- O'NEILL, J. (1993). *Ecology, policy and politics. Human well-being and the natural world*, Londres, Routledge.
- OTTO, F., R. JAMES et M. ALLEN (2014). « The science of attributing extreme weather events and its potential contribution to assessing loss and damage associated with climate change impacts », *unfccc.int*, [en ligne]. https://unfccc.int/files/adaptation/workstreams/loss_and_damage/application/pdf/attributingextremeevents.pdf. Consulté le 10 mai 2020.
- PAGE, E. A. (2012). « Give it up for climate change: a defence of the beneficiary pays principle », *International theory*, vo. 4, n° 02, p. 300-330.
- POSNER, E. A. et D. WEISBACH (2010). *Climate Change Justice*, Princeton, Princeton University Press.
- RAWLS, J. (2009). *Théorie de la justice*, Paris, Points.
- RISSE, M. (2009). « The Right to Relocation: Disappearing Island Nations and Common Ownership of the Earth », *Ethics & International Affairs*, vol. 23, n° 3, p. 281-99.
- ROCHFELD, J. (2019). *Justice pour le climat! Les nouvelles formes de mobilisation citoyenne*, Paris, Odile Jacob.

- SCHLOSBERG, D. (2012). « Climate justice and capabilities: a framework for adaptation policy », *Ethics & International Affairs*, vol. 26, n° 04, p. 445-61.
- SCHLOSBERG, D. et L. B. COLLINS (2014). « From environmental to climate justice: climate change and the discourse of environmental justice », *WIREs Climate Change*, 5, p. 359-74.
- SHUE, H. (2011). « Human rights, climate change, and the trillionth ton », dans Arnold D. G. (dir.), *The Ethics of Global Climate Change*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 292-314.
- SINGER, P. (2002). *One world: The ethics of globalization*, New Haven, Yale University Press.
- (2011). *Practical ethics* (3^e édition), Cambridge, Cambridge University Press.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. (2010). « It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations », dans Gardiner S. M. et al. (dir.), *Climate Ethics: Essential Readings*, Oxford, Oxford University Press, p. 332-46.
- TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.
- THOMPSON, A. (2010). « Radical Hope for Living Well in a Warmer World », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 23, n° 1-2, p. 43-59.
- TOL, R. et R. VERHEYEN (2004). « State responsibility and compensation for climate change damages - a legal and economic assessment », *Energy Policy*, 32, p. 1109-30.
- TONG, A. (2008). « Statement before the general debate of the 63rd session of the United Nations General Assembly », *un.org*, [en ligne]. https://www.un.org/en/ga/63/generaldebate/pdf/kiribati_en.pdf. Page consultée le 10 mai 2020.
- VANDERHEIDEN, S. (2008). *Atmospheric Justice. A Political Theory of Climate Change*, Oxford, Oxford University Press.
- WALLIMANN-HELMER, I. (2015). « Justice for climate loss and damage », *Climatic Change*, vol. 133, n° 3, p. 469-80.
- WARNER, K. et K. VAN DER GEEST (2013). « Loss and damage from climate change: local-level evidence from nine vulnerable countries », *International Journal of Global Warming*, vol. 5, n° 4, p. 367-86.
- WILLISTON, B. (2012). « Climate Change and Radical Hope », *Ethics and the Environment*, vol. 17, n° 2, p. 165-86.
- ZELLENTIN, A. (2015). « Climate justice, small island developing states & cultural loss », *Climatic Change*, vol. 133, n° 3, p. 491-498.