

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

PENSER LA TERRE : ÉTHIQUE ET ESTHÉTIQUE DE L'ENVIRONNEMENT SELON ALDO
LEOPOLD

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
CHARLES FONTAINE

SEPTEMBRE 2023

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire, de cette thèse ou de cet essai a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire, de sa thèse ou de son essai.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire, cette thèse ou cet essai. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire, de cette thèse et de son essai requiert son autorisation.

« Foulez le territoire, et vous apprendrez à chérir ses joyaux »

Gabrielle Filteau-Chiba, *Encabanée*.

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier la professeure Mélissa Thériault qui m'a offert tout l'aide et le soutien lors de la rédaction de ce mémoire. Ses conseils honnêtes et justes ainsi que ses encouragements m'ont été très précieux. Grâce à elle, j'ai été capable de mener à bien ce travail et de réaliser ce défi personnel. Je suis infiniment reconnaissant pour la précieuse attention qu'elle m'a offerte et l'environnement sûr et confortable pour y travailler et apprendre.

Je tiens également à remercier les professeurs Clayton Peterson et Antoine C.-Dussault pour l'inspiration et les opportunités tout au long de mes études de maîtrise. Leurs conseils ont nourri mes réflexions et m'ont permis de réaliser ce projet.

Je veux également remercier mon amoureuse, Emmanuelle, pour tout le soutien depuis toutes ces années. Nous avons toujours su que nous voulions compléter une maîtrise dans nos domaines, mais n'avions jamais cru que cela serait si difficile. Je suis fier de ce que nous avons accompli ensemble. Elle m'a fourni l'inspiration et m'a toujours encouragé à poursuivre. Elle a été un véritable rempart contre les difficultés et m'a aidé à surmonter les obstacles. Sans elle, je n'aurais jamais pu achever ce travail. Merci pour toute la patience et l'amour.

Je tiens enfin à remercier mes chers parents dont la sagesse et l'expérience m'ont été d'un grand secours et m'ont aidée à surmonter les nombreux obstacles que j'ai rencontrés durant cette période.

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire de maîtrise en philosophie nous analysons en profondeur les théories d'Aldo Leopold en nous penchant tout particulièrement sur son éthique de la terre et son esthétique de la terre. Leopold, forestier et philosophe, a joué un rôle significatif dans le développement de la philosophie de l'environnement et a laissé un legs idéologique majeur au mouvement écologiste. Nous lui devons notamment l'idée aujourd'hui largement répandue selon laquelle l'ensemble de la communauté biotique, y compris les êtres humains, fait partie d'un système interconnecté. Cette vision holistique de la nature a influencé la philosophie de l'environnement en mettant l'accent sur la nécessité de respecter et de préserver la diversité biologique pour le bien de l'écosystème dans son ensemble.

Le présent mémoire s'inscrit dans une démarche résolument interdisciplinaire, car nous faisons tantôt appel à la philosophie morale, tantôt à la science écologique, tantôt aux théories d'esthétique afin de jeter un éclairage sur les positions parfois hermétiques et denses d'Aldo Leopold. Nous pouvons heureusement compter sur un ensemble de philosophes tels que J. Baird Callicott, Holmes Rolston III et Catherine Larrère, tous héritiers de Leopold d'une manière ou d'une autre, afin de répondre aux questions que soulèvent les thèses de l'auteur de *l'Almanach d'un comté des sables*.

AVANT-PROPOS

J'ai d'abord choisi la philosophie parce que j'aimais poser des questions qui ne trouvent pas nécessairement de réponses. Jongler avec l'abstrait et l'incertitude. J'ai ensuite adopté ce passe-temps comme un réel mode de vie. Les unes après les autres, je rayais les certitudes qui m'habitaient depuis je ne sais trop quand. J'ai ensuite fait beaucoup de choses sans jamais en être trop certain. J'ai complété un baccalauréat en philosophie sans grandes ambitions. Je pensais à un certain moment me réaliser en opérant un rôle quelconque dans le domaine du cinéma. Puis j'ai voulu enseigner au collégial. Soit pour allumer quelques esprits ou simplement mettre un peu de sable dans l'engrenage du système.

En parallèle, j'ai développé peu à peu un goût pour la nature et le grand air. Jusqu'alors jamais vraiment sportif, j'ai bientôt commencé à m'y plaire en randonnée avec ma compagne, Emmanuelle. Elle, géographe, connaissait déjà très bien la nature. Elle pouvait s'extasier devant une combinaison fortuite de lichen et de mousses ou encore me raconter l'histoire du sol que nous foulions. C'est elle, beaucoup plus qu'Héraclite, qui m'a fait voir qu'une forêt comme une rivière n'est jamais vraiment la même. Que, si on ne se baigne jamais dans la même eau, on ne s'enfonce pas plus dans la même forêt. Les éléments y sont en perpétuelles interactions, les saisons passent et le mouvement des cycles est infini.

Seulement alors j'ai compris que tout ce temps, c'était là, juste sous mes yeux, moi qui avais grandi à la campagne et qui n'avais pourtant jamais rien vu. Tout ce sens, cet ordre naturel des choses, cette réelle cosmogonie se dérobait à celui qui refusait de la voir. Il me fallait désormais étudier la nature pour comprendre l'humain et sa place dans le monde, du moins la mienne.

J'ai renoué alors avec la philosophie en découvrant qu'elle constituait un complément extraordinaire aux sciences naturelles. Le présent mémoire est ainsi un essai de recherche se voulant un hommage à Aldo Leopold, l'un des premiers à tenter cet heureux mariage.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
Un regard philosophique sur la nature	1
Qui était Aldo Leopold ?.....	4
Une jeunesse annonciatrice	5
Une première carrière en environnement	6
Une seconde carrière académique	7
Présentation du mémoire.....	7
CHAPITRE I – L’ÉTHIQUE DE LA TERRE D’ALDO LEOPOLD.....	10
1.1 Penser comme une montagne.....	11
1.2 La communauté biotique	12
1.3 Une extension de l’éthique	15
1.4 Une éthique des sentiments	18
1.5 Pour une éthique de la terre.....	21
1.6 Une éthique holiste.....	22
1.7 Une éthique non-anthropocentriste.....	24
1.8 La maxime morale de l’éthique de la terre.....	26
1.9 Quelle écologie comme fondation pour l’éthique de la terre ?.....	28
1.10 L’éthique de la terre et le paradigme de l’équilibre en écologie	31
CHAPITRE II – L’ESTHÉTIQUE DE LA TERRE D’ALDO LEOPOLD.....	33
2.1 Une esthétique de la protection de la nature.....	34
2.2 Une esthétique de la nature autonome.....	36
2.3 Un regard informé	42
2.4 Le temps long de l’évolution.....	44
2.5 Faire éclore la réceptivité	47
2.6 La réceptivité au cœur de l’expérience esthétique.....	52
2.7 Les liens entre éthique et esthétique de la terre.....	54
CHAPITRE III – LEGS ET PERTINENCE CONTEMPORAINE DE LA PHILOSOPHIE D’ALDO LEOPOLD.....	56
3.1 Le legs idéologique d’Aldo Leopold.....	57
3.2 Le débat sur l’écofascisme	59

3.3 Le débat sur l'interprétation écoféministe	64
3.4 Le débat sur la notion d'équilibre des écosystèmes	68
3.5 L'écocentrisme et l'éthique de la terre au-delà des débats	74
CONCLUSION	75
BIBLIOGRAPHIE	78

INTRODUCTION

À un moment ou un autre, nous avons tous eu, humains que nous sommes, un premier contact avec la nature. Pour plusieurs, ce contact aura été le début d'une relation agréable offrant tantôt un refuge, tantôt un moment de détente ou encore un lieu d'exaltation extraordinaire. Pour d'autres, ce contact aura induit un tout autre type de relation. En effet, si tant est qu'elle soit belle, la nature peut aussi être effrayante. Rappelons-nous, par exemple, que les forêts obscures n'ont pas toujours eu la part belle dans les contes de nos enfances. Qu'à une certaine époque, nous étions convaincus que le grand méchant loup décimerait l'Amérique entière du bétail de ses colons (Nelson et Vucetich, 2014, p. 412). Ou encore, l'hiver à lui seul menaçait nos ancêtres d'emporter les plus faibles ou les moins bien préparés. Ainsi, longtemps, éloigner la nature le plus loin de soi était la chose à faire. Éloigner la nature, c'était éloigner la mort. Il fallait lutter.

Un regard philosophique sur la nature

Pour preuve, en philosophie classique, tout un pan du débat sur « l'état de nature » dépeint l'humain en dehors de la civilisation comme un être sanguinaire analogue aux plus féroces bêtes du monde animal. Après tout, les philosophes Thomas Hobbes et John Locke ne parlaient-ils pas du monde sauvage comme d'un endroit où règnent le chaos et la violence (Hobbes, 1651 ; Locke, 1690) ? Aujourd'hui encore, la nature peut faire craindre le pire. Ouragans, tremblements de terre, sécheresse, crues exceptionnelles : il semble que la nature se déchaîne sur nous, pauvres humains. Si bien que, si l'on a pu croire à un certain moment de l'histoire que nous avons pu dompter et

maîtriser la nature, d'aucuns admettent aujourd'hui qu'il s'agissait d'une erreur.

Dans les faits, la nature ne reprend pas actuellement sa place, car, à bien y voir, elle ne l'a jamais vraiment perdu. Et cette affirmation, nous pouvons l'entendre en deux sens distincts. Le premier, plutôt trivial, laisse entendre que la nature aurait toujours été plus forte que l'humain et que si ce dernier avait l'impression de maîtriser quoique ce soit, il ne s'agissait que d'une illusion. Or, le second, plus profond, s'en prend à un mythe fort persistant à savoir que l'humain serait extérieur à la nature. En effet, si la nature n'a jamais vraiment perdu sa place, c'est bien car nous sommes la nature. Penser le problème, la crise écologique, de l'effritement de la biodiversité aux changements climatiques, dans un schéma où l'humain est extérieur à la nature ne peut mener qu'à une impasse. Et c'est cette dichotomie, issue de la tradition occidentale, opposant la nature à la culture ou encore le « sauvage » au « civilisé » que nous souhaitons accuser dans cette amorce de réflexion (Hobbes, 1651 ; Locke, 1690). De fait, qu'on l'aime ou la craigne, comment se fait-il que l'on se sente toujours étranger face à la nature ? Comment se fait-il que l'on parle soit d'elle comme d'une redoutable adversaire contre qui nous devons lutter ou alors comme d'une pauvre veuve endeuillée des espèces éteintes, laquelle nous devons défendre.

À ce point, nous ne pouvons nous empêcher de penser à ce slogan militant que l'on retrouve fréquemment dans les manifestations écologistes depuis les années 2010 et qui va comme suit : « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend ». N'est-il pas extraordinaire ? Voilà enfin un slogan, à qui l'histoire n'a malheureusement pas encore attribué la parenté, porteur de cette réflexion. Et si nous n'étions pas deux dans la maison ? Et si nous étions, nous aussi, la maison ? L'écologie et la biologie de la conservation ont démontré bon nombre d'exemples où l'humain est en relation d'interdépendance avec les autres animaux, la flore ou les

écosystèmes en général. Cette relation doit certainement avoir une importance significative sur le plan moral. N'appartenons-nous pas tous à cette même grande famille qu'est le vivant ?

Cette évidence, à savoir que nous constituions tout autant la catégorie du vivant, aura pavé la voie à ce questionnement : devant ce fait, quels devoirs nous incombent-il ? Et c'est ce questionnement qui semble être le point d'origine de toute une discipline ayant vu le jour au tournant des années 1970 aux États-Unis et que l'on nomme éthique de l'environnement.

Discipline philosophique à part entière, l'éthique environnementale comporte ses propres débats. S'y retrouve évidemment la question de la valeur accordée à l'environnement et aux entités non humaines (Goodpaster, 1978 ; Afeissa, 2007). Penseurs et penseuses des différents courants de l'éthique environnementale (pragmatisme, biocentrisme, écocentrisme) ont ainsi proposé différentes théories éthiques pour redéfinir les rapports de l'humain à l'environnement et établir différentes normes. Or, si certaines de ces théories ont tenté d'étendre à la nature les principes moraux issus de la tradition philosophique occidentale tels que le déontologisme kantien ou l'utilitarisme de Mill et Bentham, d'autres remettent en doute leurs fondements anthropocentriques, c'est-à-dire qu'elles rejettent l'idée selon laquelle l'humain serait un être particulier, extérieur à la nature et seul considérable sur le plan moral. Tel est le cas, notamment, des théories écocentristes telle l'éthique de la terre d'Aldo Leopold. Alors que les biocentristes ont préféré accorder une valeur intrinsèque à tous les individus vivants, les écocentristes comme Leopold ont préféré une vision holiste et ont attribué une valeur non-instrumentale aux entités plus larges et générales que sont les communautés biotiques ou les écosystèmes. L'écocentrisme et l'éthique de la terre d'Aldo Leopold se distinguent ainsi à certains égards des autres éthiques environnementales. Certes, d'abord parce qu'elles intègrent des notions d'écologie, mais surtout, dans le cas de l'éthique de la terre d'Aldo Leopold parce qu'elle présente certaines caractéristiques

avant-gardistes ; son éthique reposant sur les sentiments, la relation d'interdépendance et la valorisation des approches narratives et contextuelles. C'est donc sans doute grâce à Leopold si l'on scande aujourd'hui que « nous sommes la nature qui se défend ».

Qui était Aldo Leopold ?

Aldo Leopold était un forestier et philosophe américain ayant grandement contribué à la conservation des terres aux États-Unis et à la création de la discipline moderne de l'écologie. Considéré également comme un précurseur de l'éthique de l'environnement, ses écrits ont exercé une influence durable sur la façon dont les Américains pensent la nature. Il a été l'un des premiers à promouvoir l'idée selon laquelle la protection de l'environnement est un devoir et une responsabilité collective. Il a également été l'un des premiers à reconnaître que les humains ont un impact profond sur l'environnement et à encourager une approche plus responsable du territoire. Sa pratique comme forestier et écologue a certainement su alimenter ses réflexions philosophiques.

Plus qu'une simple anecdote, la vie d'Aldo Leopold est intimement liée à l'élaboration de ses théories. Nous jugeons ainsi pertinent de présenter une sélection des moments marquants de sa biographie, car elle permet meilleure compréhension de son travail. La vie de Leopold étant cohérente avec ses idées et théories sur la préservation de la nature, il semble indéniable que sa vision unique de la nature ait été influencée par son expérience personnelle et sa carrière professionnelle, notamment en tant que forestier et professeur.

Plusieurs auteurs ont d'ailleurs entrepris la rédaction d'ouvrages biographiques sur Leopold, cherchant ainsi à jeter un éclairage sur la genèse de ses théories et sur l'impact qu'il a eu sur le mouvement écologiste. Tel est le cas de Kurt Meine ou de Julianne Lutz Warren, qui

proposent des ouvrages à mi-chemin entre la biographie et l'analyse théorique (Meine, 2010 ; Warren, 2006).

Une jeunesse annonciatrice

Né le 11 janvier 1887 à Burlington, Iowa, Aldo Leopold a grandi parmi les champs, les forêts et les rivières. À l'école secondaire de Burlington, il est introduit aux sciences naturelles et se démarque particulièrement en biologie animale et végétale (Meine, 2010, p. 69), disciplines auxquelles il consacra plus tard toute sa carrière.

Ainsi, bien qu'une position intéressante lui ait été offerte dans l'entreprise familiale, Leopold avait d'autres projets. Ses lectures en sciences naturelles l'avaient introduit à un nouveau domaine dont l'effervescence débutait à peine et où les besoins étaient grands : la foresterie. En effet, les pratiques sylvicoles américaines du début du siècle lui semblaient manquer cruellement de sérieux et comporter un gaspillage excessif (Meine, 2010, p. 73). Ainsi, à l'automne 1904, le jeune Aldo quitte le nid familial pour le New Jersey où il fera son année préparatoire à Lawrenceville en vue d'intégrer l'école de foresterie de Yale.

Un an plus tard, à peine âgé de 18 ans, Aldo Leopold intègre la Sheffield Scientific School de l'université Yale, à New Haven, dans le Connecticut. L'université étant alors la seule de tout le pays à offrir un programme en foresterie (Feng, 2020, p. 4). Ce n'est qu'en février 1909 qu'il obtient finalement son diplôme de maîtrise en foresterie. Et à ce moment, Leopold n'a qu'une idée en tête : quitter les mondanités de Yale et de la côte Est afin de s'exiler dans les lointains états du Nouveau-Mexique et de l'Arizona. Un poste d'assistant forestier s'y était ouvert au sein de la U.S. Forest Service (Meine, 2010, p. 128).

Une première carrière en environnement

En 1909, Aldo Leopold débute donc sa carrière de forestier en Arizona en tant que membre de la *U.S. Forest Service*. Ses talents sont vite remarqués et, dès 1911, il est promu au poste de superviseur de la *Carson National Forest* au Nouveau-Mexique. Il devient le premier forestier de sa cohorte à obtenir un poste aussi prestigieux (Warren, 2006, p. 26). L'année suivante, il épouse Estella Bergere à Santa Fe. Leur amour mutuel pour la nature saura l'inspirer dans ses projets.

Dans ces deux États du Sud-Ouest, Leopold effectue des recherches sur la faune et la flore locales et rédige plusieurs rapports sur les pratiques humaines causant des problèmes environnementaux. Ses travaux avec l'architecte du paysage, Arthur Carhart, au Nouveau-Mexique, pour surveiller la qualité des eaux et des terres, ont mené à la création de la première réserve naturelle du pays, la *Gila Wilderness*, en 1924 (Feng, 2020, p. 6).

La même année, Aldo Leopold retourne dans le Midwest afin de tenir un poste de directeur adjoint au Laboratoire des produits forestiers du *Forest Service* au Wisconsin. Or, bien qu'il s'agisse d'un emploi intéressant et sécuritaire, il préfère démissionner, en 1928, soutenant que la fonction est contraire à ses valeurs écologistes (Meine 2010, p. 231 ; Feng, 2020, p. 6).

De 1928 à 1932, Leopold est appelé à visiter de nombreux états afin de réaliser une enquête sur l'état du gibier en Amérique, étude commandée par le *Sporting Arms and Ammunitions Manufacturers' Institute* (SAAMI). Ces voyages et les apprentissages qu'il y fait lui offriront le matériel nécessaire à la rédaction de son premier ouvrage majeur, *Game Management*, en 1933 (Meine, 2010, p. 260 ; Feng, 2020, p. 6). Ce manuel sur la conservation des milieux naturels propulsera alors Aldo Leopold vers une tout autre carrière. Tandis que la Grande Dépression bat son plein aux États-Unis, le forestier parvient à tirer son épingle du jeu en offrant des conférences sur l'éthique de la conservation (Feng, 2020, p. 7).

Une seconde carrière académique

En 1933, Leopold est nommé professeur de conservation à l'Université du Wisconsin à Madison. Il a ensuite passé la plus grande partie de sa vie professionnelle à étudier et à enseigner les principes de conservation dans cette institution. Il y a fondé le Département de zoologie et de conservation en 1939 (Meine, 2010, p. 387 ; Feng, 2020, p.7).

Au printemps 1935, Leopold achète une ferme en périphérie de Baraboo, Wisconsin. Avec sa femme Estella, il la transforme en réelle réserve écologique qu'il appelle « La Ferme Aldo Leopold ». La ferme devient son véritable laboratoire, où il peut observer et étudier la nature et les écosystèmes (Warren, 2006, p. 180). C'est à cette époque que le forestier et philosophe y écrit son livre le plus célèbre, *Almanach d'un comté des sables* (Leopold, 1949), considéré de nos jours comme un classique de la littérature écologique.

Aldo Leopold meurt d'un arrêt cardiaque à l'âge de 61 ans, en 1948, alors qu'il combattait un feu de forêt près de sa ferme (Warren, 2006, p. 350 ; Meine, 2010, p. 520). Sa contribution à la conservation des terres et à l'écologie est aujourd'hui encore reconnue et honorée.

Composition et structure du mémoire

Le présent mémoire est un exercice de recherche se voulant d'abord et avant tout une exploration des thèses principales du philosophe et forestier américain, Aldo Leopold, en éthique et en esthétique de l'environnement, domaines auxquels on lui attribue parfois la paternité. Or, du fait de l'attention soutenue que nous offrons aux thèses d'Aldo Leopold, mais aussi par la volonté affirmée que nous avons à montrer son legs théorique important, ce mémoire se voit conféré une teinte élogieuse à l'endroit du philosophe lui-même.

Ainsi, au cours du présent mémoire, il sera question de son « éthique de la terre », théorie marquante pour le domaine de l'éthique environnementale. De plus, il sera question de son « esthétique de la terre », laquelle est beaucoup moins connue, mais tout aussi fondamentale pour la compréhension juste des thèses du philosophe et forestier. Suivra finalement une revue non-exhaustive des principaux débats en philosophie morale et esthétique de l'environnement se rapportant aux thèses d'Aldo Leopold. Ce mémoire est donc composé de trois chapitres distincts, mais complémentaires.

1) Le premier chapitre, tel que susmentionné, exposera les théories d'éthique environnementale d'Aldo Leopold. Se concentrant principalement dans son célèbre ouvrage de 1949, *l'Almanach d'un comté des sables*, les thèses d'éthique environnementale de Leopold forment ce qu'il a nommé l'« éthique de la terre ». Le premier chapitre de ce mémoire relève et explique les éléments essentiels de cette importante éthique environnementale. Y sont donc exposées les notions suivantes : le concept de communauté biotique, l'extension de l'éthique, l'importance des sentiments moraux et la maxime morale de l'éthique de la terre. En outre, afin d'en saisir toute la pertinence contemporaine et d'offrir une mise en contexte de la théorie dans le cadre de l'éthique environnementale, il s'agit, dans un deuxième temps, de montrer en quoi se démarque l'éthique de la terre d'Aldo Leopold. La théorie se trouve ainsi définie en tant qu'éthique holiste, puis non-anthropocentriste.

2) Le deuxième chapitre du mémoire exposera quant à lui les thèses d'esthétique de l'environnement du philosophe américain. Le point de départ de son « esthétique de la terre » est aussi contenu dans *l'Almanach d'un comté des sables* et vient en complément de son éthique. Si une part importante de ce chapitre est vouée à montrer les liens intrinsèques qui unissent esthétique et éthique, nous y abordons également la notion d'expérience esthétique à l'égard de la nature. Le

deuxième chapitre insistera sur la complémentarité des deux approches et proposera l'idée selon laquelle sans l'« esthétique de la terre », une « éthique de la terre » n'est pas possible.

3) Enfin, le troisième et dernier chapitre du mémoire expose les conséquences des théories d'Aldo Leopold. Il s'agit d'abord de resituer ces dernières dans le mouvement dit « écocentriste » en éthique environnementale afin de montrer qu'elles en sont à l'origine. Cette première partie du troisième chapitre offre l'occasion d'apprécier le legs théorique considérable de *l'Almanach d'un comté des sables* et de son auteur. La seconde partie du troisième chapitre exposera quant à elle les principaux débats autant en éthique environnementale qu'en esthétique qui concernent ou qui découlent des thèses d'Aldo Leopold. Cette exposition non-exhaustive des débats découlant du travail d'Aldo Leopold constitue également une occasion de constater l'ampleur de l'influence du philosophe et forestier américain dans les débats les plus contemporains.

Enfin, nous tenons à mentionner que les deux premières parties de ce mémoire exposent successivement les théories d'Aldo Leopold selon les interprétations les plus convenues et considérées dans leur domaine respectif. C'est donc en toute transparence que nous souhaitons reconnaître l'apport considérable de J. Baird Callicott, philosophe américain et disciple d'Aldo Leopold, dans l'exposition et la clarification des thèses de ce dernier. En effet, étant sans contredit le principal interprète des thèses, parfois hermétiques, de Leopold, Callicott s'inscrit en expert dans l'étude de ses textes. C'est d'ailleurs Callicott qui, dès les années 1980 (Callicott, 1987 ; Callicott, 1989), a propulsé les thèses d'Aldo Leopold dans les débats en philosophie de l'environnement. Il va donc de soi qu'une place de choix lui revienne au moment d'exposer et d'expliquer les théories du célèbre philosophe et forestier. Si, comme nous le verrons, l'interprétation de Callicott n'est pas la seule possible, elle sera considérée ici comme l'interprétation hégémonique des écrits et des thèses d'Aldo Leopold.

CHAPITRE I – L'ÉTHIQUE DE LA TERRE D'ALDO LEOPOLD

Dans ce premier chapitre, nous présenterons les principaux éléments de la théorie d'éthique environnementale qu'Aldo Leopold a avancée dans son *Almanach d'un comté des sables*. Il s'agira, dans un premier temps, de définir les notions fondamentales de l'ébauche théorique que fournit Leopold dans ses célèbres essais intitulés « Penser comme une montagne » et « Éthique de la terre ». Seront ainsi exposées les notions suivantes : le concept de communauté biotique, l'extension de l'éthique, l'importance des sentiments moraux et la maxime morale de l'éthique de la terre. Puis, afin d'en saisir toute la pertinence contemporaine et d'offrir une mise en contexte de la théorie dans le cadre de l'éthique environnementale, il s'agira, dans un deuxième temps, de montrer en quoi se démarque l'écocentrisme d'Aldo Leopold. L'éthique de la terre sera ainsi définie en tant qu'éthique holiste, puis non-anthropocentriste. Dans un troisième et dernier temps, en vue de préciser et d'appuyer les thèses centrales d'A. Leopold, nous procéderons à l'analyse des fondements scientifiques et écologiques qui sous-tendent sa célèbre maxime morale. Le paradigme de l'équilibre en écologie sera introduit, puis nous tisserons les liens entre les différentes théories écologiques et les conclusions qu'en tire Leopold.

1.1 Penser comme une montagne

Dans le recueil d'essais de 1949 paru à titre posthume, *Almanach d'un comté des sables*, Aldo Leopold (décédé en 1948) présente les fondements de son éthique environnementale, laquelle il nomme « *Land Ethic* » et que traduisent par « Éthique de la terre » Catherine et Raphaël Larrère (Larrère & Larrère, 1997). Forestier et écologue, Aldo Leopold ne se revendiquait pas philosophe et encore moins éthicien. N'étant pas systématique et n'offrant pas même de cadre théorique, la théorie morale qu'il fonde s'appuie sur des observations, sur une formation scientifique et sur le souhait d'opérer un profond changement de paradigme parmi ses congénères pour développer l'une des premières éthiques environnementales (Callicott, 1985 ; Piccolo, 2020). Les apports de l'écologie ne sont donc jamais bien loin derrière les principes moraux qu'il développe.

Par exemple, dans l'essai intitulé « Penser comme une montagne », Leopold introduit la leçon écologique d'interdépendance, c'est-à-dire que toutes les espèces sont interreliées entre elles et par leur habitat. Le forestier y invoque l'histoire de l'extinction des loups d'Amérique afin de faire voir, dans un premier temps, l'interdépendance des espèces, puis la nécessité de postuler une entité globale et supérieure, en l'occurrence la montagne, pour réfléchir aux enjeux de conservation et de protection de la nature (Leopold, 1949, p. 168). De fait, selon Leopold, seule la montagne pouvait « savoir » que la disparition des loups allait entraîner la prolifération des cerfs, que ceux-ci mettraient à mal la flore, que l'absence d'une flore abondante provoquée par la prolifération des cerfs allait rendre vulnérable à l'érosion les sols dégarnis. En d'autres mots, seul le point de vue général de la montagne (ou tout autre écosystème) offre le recul nécessaire pour considérer l'étendue des répercussions d'une action. Pour Catherine et Raphaël Larrère, la montagne, c'est donc le niveau qui permet d'intégrer le point de vue de tous les autres (Larrère & Larrère, 1997). Et pourtant, dans les écrits de Leopold, le chasseur apparaît comme le seul être

qui, dans la nature, peut prendre en considération le point de vue de la montagne en plus du sien. Il semble que pour Leopold, le chasseur (ou l'humain) est lié au gibier et au reste de la montagne et qu'il est en mesure de le savoir ; suffit d'apprendre à penser comme la montagne.

Le titre de la section reprend donc cette formulation aussi connue que controversée¹ de l'auteur, car il tient en ces quelques mots toute son exhortation à rompre avec l'anthropocentrisme moral, pour adopter un regard original, radical et plus général sur le bien de l'environnement, c'est-à-dire le point de vue de la montagne. Pour Leopold, la montagne fait office de nouveau point de référence pour considérer l'ensemble de la communauté biotique, ou ce que Tansley appelait déjà depuis 1935 « *l'écosystème* » (Tansley, 1935 ; Rolston III, 1988). Notion qui, à en croire l'histoire de l'écologie, devait encore gagner en popularité à l'époque (Odum, 1953 ; Drouin, 1993).

À ce propos, il nous faut à présent exposer ce que cette notion de « communauté biotique » représente concrètement et quel rôle elle joue dans l'éthique de la terre.

1.2 La communauté biotique

D'abord, notons que la notion de communauté biotique chez Leopold en est supportée par une autre, soit celle de « pyramide de la terre » laquelle équivaut à l'ensemble des réseaux trophiques plus l'environnement abiotique (Landen, 2003, p. 64). La pyramide de la terre fait donc voir la terre non plus comme le sol uniquement, mais bien comme « une fontaine d'énergie qui traverse un circuit de sols, de plantes et d'animaux » (Leopold, 1949, p. 273). Image qui, comme le souligne le philosophe Joseph R. Desjardins : « *shows how Leopold has adopted many elements of*

¹ Selon les Larrère, l'expression « penser comme une montagne » est aussi « le symbole de tout ce qu'il peut y avoir de ridicule, d'irrationnel et d'inquiétant dans l'écologie radical ; comment peut-on penser comme une montagne ? » (Larrère & Larrère, 1997, p. 312).

Tansley's ecosystem approach to ecology. The land pyramid is a "highly organized structure" of biotic and abiotic elements through which solar energy flows » (Desjardins, 1993, p. 181). La communauté biotique, pour ainsi dire, c'est donc « la terre » (*the land*) en tant que le niveau d'organisation le plus général du vivant. Depuis les années 1920, l'expression « communauté biotique », propulsée par Charles Elton, traduit l'idée selon laquelle le monde naturel est organisé comme une société complexe au sein de laquelle les plantes et les animaux occupent certaines niches qu'Elton appelle « rôles » (Elton, 1927 ; Callicott, 1985). C'est de cette communauté biotique que parle Aldo Leopold dans son éthique de la terre, celle qui se fait le socle de toutes les relations d'interdépendance. Relations auxquelles même l'humain n'échappe pas, car dans le monde naturel, toute relation implique une autre et toute action entraîne ses répercussions.

Considérant cela, le rapport de l'humain à l'environnement devrait s'en trouver changé, croit Leopold, car la leçon de l'interdépendance en appelle à la responsabilité de l'humain comme le soutient la professeure de philosophie Laura Landen lorsqu'elle écrit que l'inclusion de l'humanité dans la communauté biotique engendre une certaine obligation morale : « *Leopold's assertion was bold : human membership in the biotic community entailed moral responsibility toward that community* » (Landen, 2003, p. 64).

En outre, Leopold remarque que « toutes les éthiques élaborées jusqu'ici reposent sur un présupposé : que l'individu est membre d'une communauté de parties interdépendantes (Leopold, 1949, p. 258). Partant de ce constat, l'éthique de la terre propose simplement d'étendre ce que l'on connaît de la morale à un monde qui nous est moins familier : le monde naturel. Ce que l'éthique de la terre propose, autrement dit, c'est d'élargir « les frontières de la communauté afin d'y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou collectivement, la terre » (Leopold, 1949, p. 258). L'innovation de l'éthique de la terre est de procéder à une « extension de l'éthique », notion sur

laquelle nous reviendrons. Or, évidemment, l'éthique de la terre n'annule pas les devoirs que nous avons à l'égard des humains, simplement comme l'écrit Holmes Rolston III : « *Duties to other humans remain all they have ever been, but "the land" now counts too* » (Rolston III, 1988, p. 182).

Au regard de la communauté biotique, le second élément novateur de l'éthique de la terre que propose Aldo Leopold, c'est justement ce rappel du fait que, étant donné que l'humain en fait partie, il devrait mieux assumer son rôle :

Une éthique de la terre fait passer l'Homo sapiens du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté. Elle implique le respect des autres membres, et aussi le respect de la communauté en tant que telle (Leopold, 1949, p. 259).

Pour Laura Landen, c'est là l'une des plus grandes contributions de Leopold à l'éthique environnementale. Elle vise à en finir avec cette illusion selon laquelle les humains sont à part de la nature et qu'ils peuvent se comporter comme bon leur semble avec celle-ci, attitude qui remonte à l'apparition des religions monothéistes (Landen, 2003, p. 65).

Néanmoins, Catherine et Raphaël Larrère rappellent à juste titre que : « Non seulement [l'humain] en dépend, branché qu'il est sur des chaînes trophiques, mais il lui imprime sa marque, car, s'il est inscrit dans la nature, l'[humain] y est nécessairement actif ». Il ne s'agit donc pas pour Leopold et les écocentristes de considérer comme viles et destructrices toutes interventions de l'humain dans son environnement, mais seulement de rappeler son rôle d'espèce parmi les autres. L'appartenance de l'humain à la communauté biotique est un fait écologique qui pointe vers la nécessité d'une éthique, car cela rappelle qu'il y occupe un rôle. Un point que Holmes Rolston III exprime de la façon suivante dans son introduction à l'éthique écocentriste :

Ecology discovers simultaneously (1) what is taking place in ecosystems and (2) what biotic community means as an organizational mode enveloping organisms. Crossing over from science to ethics, we can discover (3) the values in such a community-system and (4) our duties toward it (Rolston III, 1988, p. 173).

Voilà ce qui semble le projet de l'écocentrisme : justifier moralement nos devoirs à l'égard de la communauté biotique en elle-même.

1.3 Une extension de l'éthique

Revenons-en maintenant à cette notion « d'extension de l'éthique » à l'environnement. Pour bien la saisir, et pour en apprécier tout le sérieux de la proposition, il faut, d'une part, expliquer les origines de l'éthique telle que l'entend Leopold et, d'autre part, montrer comment celle-ci se développe et s'étend.

Comme nous l'avons dit, les essais de l'*Almanach* sont très denses et n'offrent que très rarement de cadre théorique au sens où, plus souvent qu'autrement, les éléments sont lancés à l'emporte-pièce sans forcément s'inscrire dans un argumentaire méthodique. Il est donc parfois difficile de comprendre la conclusion des raisonnements amorcés par Leopold. Nous devons ainsi au philosophe américain J. Baird Callicott tout un travail d'interprétation et d'explicitation des fondements de la pensée de Leopold. Ainsi, à ce mystère de l'« extension de l'éthique », le principal défenseur des travaux de Leopold trouve des éléments de réponse dans la théorie de l'évolution de Charles Darwin (Callicott, 1985 ; 1996 ; 1999). En effet, sans grande clarté, Leopold exprime au début de « La séquence éthique » que l'extension de l'éthique n'a été étudiée que par les philosophes, laissant donc entendre qu'elle pourrait l'être autrement. En cela, pour Callicott : « Leopold dit simplement que nous pouvons comprendre l'histoire de l'éthique en termes biologiques aussi bien que philosophiques » (Callicott, 1985, p. 52). De fait, si la tradition

philosophique occidentale octroie généralement à la raison la parenté de l'éthique², une histoire naturelle conforme à la théorie de l'évolution de Darwin ne devrait se satisfaire d'une telle explication puisque la raison est une faculté humaine qui semble variable et surtout, à l'échelle de l'histoire terrestre, récemment apparue. En effet, bien avant le langage et le développement des facultés rationnelles (comme le calcul mathématique), il y avait une forme d'éthique, soit quelque chose qui limitait les actions des individus membres d'une même communauté.

Callicott affirme que déjà pour Darwin, cette éthique semblait une anomalie de l'évolution puisque, selon les principes bien connus de la théorie du naturaliste anglais, ce sont les individus les plus compétitifs, égoïstes et agressifs qui auraient dû faire évoluer *Homo sapiens* selon la sélection naturelle (Callicott, 1996, p. 173). Pourtant, l'éthique existe bel et bien au sens où *Homo sapiens* est une espèce qui fait preuve de coopération et d'altruisme. La solution à cette énigme, dit Callicott, est proposée par Darwin dans *La filiation de l'homme*. C'est que la survie et la reproduction des humains ne sont possibles qu'en société et que la vie en société n'est tenable que si certaines limites sont imposées et respectées. Donc, ce serait au nom de la survie de l'espèce (et de la reproduction) que les humains auraient adopté une éthique (disons minimale) comme des limites auto-imposées et un sens de la coopération (Callicott, 1996, p. 174). Callicott soutient en somme qu'Aldo Leopold s'est inspiré du même raisonnement darwinien pour affirmer que l'éthique, du point de vue biologique, s'est développée comme « une limite imposée à la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence » (Leopold, 1949, p. 256). L'éthique de Leopold est ainsi une

² De la vertu d'Aristote à l'impératif catégorique de Kant, en passant par les théories contractualistes de Hobbes ou Rawls, la raison joue un rôle prépondérant dans le développement des théories morales canoniques. (Callicott, 1985, p. 54).

« éthique évolutionniste » au sens où elle trouve l'explication de son origine dans les explications biosociales de Darwin (Callicott, 1985, p. 65 ; 1999, p. 145).

Cette conception d'une éthique dite « évolutionniste » connaît aussi une histoire progressive selon Leopold. Et la suite de « La séquence éthique » nous apprend qu'aux yeux du forestier, l'éthique se développe par phases à mesure que l'on étend les frontières de ce que Kenneth Goodpaster (1978) appelait « la considérabilité morale ». L'essai « Éthique de la terre » s'ouvre d'ailleurs sur une évocation de la Grèce d'Ulysse rappelant au passage qu'à une certaine époque, les femmes non-mariées et les esclaves n'étaient considérées que comme des possessions et ne faisaient pas partie de la communauté morale, c'est-à-dire qu'on ne leur accordait pas de considérabilité. L'éthique, donc, tout comme la société ou à la communauté, évolue à mesure que l'on procède à l'extension de ce qu'on considère comme ayant une valeur morale. Y inclure l'environnement, ou la terre, n'est nul autre que le point de départ d'une éthique écocentriste dans un monde où : « la terre, comme les petites esclaves d'Ulysse, est encore considérée comme une propriété » (Leopold, 1949, p. 257).

En somme, l'extension de l'éthique à l'environnement, comme l'écrivait Leopold : « constitue une possibilité de l'évolution et une nécessité écologique » (Leopold, 1949, p. 257). C'est-à-dire que non seulement l'éthique est elle-même une possibilité étant donné les fondements évolutionnistes exposés par Callicott, mais qu'elle est aussi, en tant que limite imposée pour notre survie, une nécessité écologique.

Pour Jean-Pierre Rogel aussi il ne fait aucun doute qu'« Aldo Leopold puise sa conception de l'éthique dans l'écologie, qui elle-même s'appuie sur la théorie de l'évolution [...] (Rogel, 2021, p. 206). En effet, l'écologie, et plus particulièrement les travaux d'Elton ayant informé Aldo Leopold, nous ont appris que « l'[humain] n'est qu'un compagnon voyageur des autres espèces

dans l'odyssée de l'évolution » (Leopold, 1949, p. 145) et que tous forment une communauté. Cette conception de la nature nous a permis voir notre interdépendance à l'égard des communautés biotiques (ou des écosystèmes). L'impératif de les protéger découle ainsi autant de cette appartenance que la survie de l'espèce humaine.

Allant dans le même sens, Holmes Rolston III en conclut que : « *Interdependence does not always deliver duty, but biological obligation is a relevant consideration in determining moral obligation* » (Rolston III, 1988, p. 173). L'obligation morale de l'humain envers la communauté biotique qu'évoque Leopold ne découle donc peut-être pas que de son appartenance et son interdépendance à l'égard de celle-ci, mais trouve aussi, selon l'interprétation de Callicott, Rolston III et Rogel, un fondement résolument biologique et évolutionniste.

1.4 Une éthique des sentiments

À l'égard de ce possible élargissement de la considérabilité morale à l'ensemble de la communauté biotique, une certaine question demeure : comment trouve-t-on, en tant qu'humain, une pertinence morale à la communauté biotique ? À la lumière des développements scientifiques, il semble aisé de conclure que la communauté biotique comporte une valeur écologique, mais qu'en est-il de sa valeur morale ? Dans la préface de l'*Almanach d'un comté des sables*, Leopold n'écrit-il pas : « La terre en tant que communauté, voilà l'idée de base de l'écologie, mais l'idée qu'il faut aussi l'aimer et la respecter, c'est une extension de l'éthique » (Leopold, 1949, p. 15). Alors, comment passe-t-on de l'un à l'autre ? Comment passe-t-on de certains faits écologiques sur la communauté biotique et sur le rôle de l'espèce humaine à la prescription morale de la conserver ?

Callicott propose de répondre à cette question en reprenant le travail d'exégèse exposé ci-haut. C'est-à-dire qu'Aldo Leopold indique à plusieurs reprises que : « nous ne sommes potentiellement "éthiques" qu'en relation à quelque chose que nous pouvons voir, sentir, comprendre, aimer d'une manière ou d'une autre » (Leopold, 1949, p. 271, p. 282). Cet énoncé laisse entendre qu'il nous est possible de considérer du point de vue moral uniquement ce avec quoi nous avons une relation affective. Leopold semble en ce point rompre à nouveau avec la tradition philosophique faisant reposer l'éthique sur la raison ; l'éthique semble plutôt trouver une fondation sentimentaliste. Pour Callicott, cela a fortement à voir avec l'origine dite « évolutionniste » de l'éthique de Darwin et, surtout, avec la théorie des sentiments moraux qu'elle nécessite (Callicott, 1985, p. 63 ; 1999, p. 146).

Nous l'avons dit, l'existence même de l'éthique posait « un problème à Darwin dans sa tentative de montrer que tout ce qui est humain peut être compris comme le résultat d'une évolution graduelle » (Callicott, 1999, p. 147). Selon sa théorie de la « lutte pour l'existence », ce sont les individus égoïstes qui auraient dû avoir raison des êtres altruistes. Pourtant, la coopération et l'altruisme existent bel et bien et en un sens, l'éthique aussi. La solution ad hoc imaginée par Darwin est ainsi que la coopération offrait un avantage quant à la valeur sélective et la collectivité était plus efficace pour la survie. Nos ancêtres auraient conséquemment formé des sociétés que Darwin qualifie de *primitives* et identifie en tant que *tribus*. Cependant, comme l'écrit Darwin : « Aucune tribu ne pourrait subsister si l'assassinat, la trahison, le vol, etc., y étaient habituels... » (Darwin, 1871, p. 156). Pour que ces sociétés tiennent, il fallait donc une éthique minimale.

Or, a priori, cette éthique ne se fonde sur aucune notion de raison ; c'est-à-dire que l'éthique semble ici prendre forme même avant le langage. Il faut donc un autre socle théorique pour le phénomène. Et lorsqu'on y regarde de plus près, le cheminement évolutionniste de

l'éthique proposé par Darwin semble : « commencer avec les très altruistes "affections de parentés et affections familiales" qui poussent les parents à prendre soin de leur progéniture » (Callicott, 1999, p. 149). Ces « affections » ou ces « sentiments » auraient par la suite pu s'étendre, dans un mouvement d'extension, à d'autres relations que celle de parents-enfants. Des autres membres de la famille jusqu'à des sociétés plus complexes, les sentiments sociaux (ou en d'autres termes une forme d'altruisme inné) semblent ainsi se répandre et développer des attitudes morales : forger des éthiques. Pour Callicott ce sont donc réellement : « les sentiments moraux [qui] sont les fondements de l'éthique, comme l'affirmaient David Hume et Adam Smith un peu plus d'un siècle avant que Darwin se penche sur la question » (Callicott, 1999, p. 149). Ainsi, si Leopold ne fait référence qu'à Darwin, Callicott, lui, creuse plus loin et fait reposer sur les théories d'éthiques sentimentalistes de Hume et de Smith, l'éthique de la terre. Leopold a de toute évidence suivi les traces de Darwin et, en adoptant son explication de l'origine et du développement de l'éthique, a pu y intégrer une composante proprement écologique. En s'inspirant de la notion de communauté biotique de Charles Elton, Leopold suggère que l'on étende nos sentiments moraux envers la terre, notre communauté biotique. Suggestion radicale qui, présentée ainsi, semble le point d'apogée d'une éthique véritablement holiste et sentimentaliste.

En définitive, l'*Almanach d'un comté des sables* se fait le parfait exemple du déploiement de la théorie morale qui le sous-tend. Tout au long de sa description du territoire et de ses occupants au fil de l'*Almanach*, Leopold anthropomorphise candidement plantes et animaux. En cela ne tient ni plus ni moins qu'un habile stratagème pour augmenter notre sympathie à leur endroit (Callicott, 1982, p. 172). En effet, cette façon de parler de la nature ne peut que nous rapprocher d'elle et nous permettre de développer des sentiments moraux à son endroit ; la

communauté biotique, dit Leopold, est aussi la nôtre et ses autres membres, notre parentèle. C'est pourquoi nous devrions y étendre nos considérations morales.

1.5 Pour une éthique de la terre

Maintenant que nous avons introduit les éléments les plus fondamentaux de l'éthique de la terre d'Aldo Leopold et que nous avons du fait même jeté les bases du courant écocentriste en éthique environnementale, nous croyons qu'il est pertinent d'insister sur deux caractérisations cruciales de cette éthique particulière. C'est-à-dire qu'il s'agit :

- 1) d'une part, d'une éthique holiste ;
- 2) d'autre part, d'une éthique non-anthropocentrique.

Nous croyons que ces caractéristiques largement reconnues font de la théorie morale d'Aldo Leopold, une théorie toujours d'intérêt dans un contexte des plus contemporains. Ainsi, si le courant écocentriste et en particulier l'éthique de la terre de Leopold font face à certains défis et certaines critiques importantes, il nous semble qu'elle offre à tout le moins une avenue toujours pertinente pour la réflexion sur les rapports de l'humain à l'environnement³. De fait, là où semblent échouer les théories biocentriques égalitaristes comme celles de Paul W. Taylor ou celles de la « libération animale » comme le propose Peter Singer (Singer, 1975), l'écocentrisme que développe Aldo Leopold offre des solutions intéressantes. Pour bien marquer cette position, nous situerons à présent la théorie en comparaison aux autres théories d'éthiques environnementales ci-nommées.

³ Voir, notamment, les interprétations féministes de l'éthique de la terre d'A. Leopold : Layla Raïd, 2012 ; Catherine Larrère, 2012 ; Kathryn J. Norlock, 2011.

1.6 Une éthique holiste

L'insistance de Leopold sur les relations d'interdépendance dans la nature menant à des obligations morales envers la « communauté biotique » fait du courant écocentrisme un courant relevant de l'holisme moral (Callicott, 1985 ; Desjardins, 1993 ; Larrère & Larrère, 1997). Précisément, l'éthique de la terre est une éthique holiste au sens où le bien est défini en fonction du bien-être de la communauté biotique prise dans son ensemble et non pas en fonction de ses membres constituants. Le bien de la communauté (ou de l'écosystème) surpasse ainsi le bien des individus particuliers, lesquels ont, dans la théorie biocentrique égalitariste de Taylor, tous la même importance morale. Cette élévation du bien de la communauté, de l'avis du philosophe Joseph R. Desjardins : « *avoid many of the counterintuitive conclusions that burden the individualistic biocentric approach* » (Desjardins, 1993, p. 183). C'est-à-dire qu'avec l'écocentrisme, les problèmes de hiérarchisation des individus menant à des apories peuvent être évités, car, comme il l'écrit : « *we do not need to be overly concerned with such seemingly insignificant issues as killing a mosquito, cutting a tree, or tearing up a lawn* » (Desjardins, 1993, p. 183). Ainsi, si de telles actions sont posées dans l'optique de maintenir la stabilité et l'intégrité de la communauté biotique, elles sont justifiées du point de vue écocentrisme⁴.

En outre, le passage de l'*Almanach d'un comté des sables* intitulé « Penser comme une montagne », lequel nous avons précédemment exposé dans ce chapitre, offre une raison pratique d'adopter une forme d'holisme morale. En effet, dans cet essai, Leopold fait bien voir que les

⁴ Déplacer le point de référence normatif de l'individu à la collectivité en indiquant que les actions doivent tendre vers le bien de la communauté biotique permet certaines concessions impensables du point de vue biocentrique. L'éthique de la terre respectant les relations de prédation, car elles profitent au bon fonctionnement des écosystèmes, pourrait même justifier la chasse et la pêche (voir « *Is Hunting A Right Thing* », List, 1997).

décisions entraînant des conséquences sur l'environnement, lorsqu'elles sont prises uniquement du point de vue individuel, que soit dans l'intérêt d'un agriculteur ou pour éviter la mort de certains animaux, mènent souvent à des catastrophes écologiques. Ainsi, lorsque Leopold invitait ses confrères à ne plus tenter d'éradiquer le loup d'Amérique et à adopter une perspective plus large, soit celle de « la montagne », seule perspective permettant de voir que la surabondance de cerfs occasionnée par la perte de leur principal prédateur mènerait inévitablement à un déséquilibre de l'écosystème, il offrait une raison toute pragmatique d'adopter une pensée holiste. Elle permet d'éviter la destruction ultérieure de l'environnement.

Il semble d'autant plus évident que les fondements écologiques de l'éthique de la terre d'Aldo Leopold offrent également un fort appui à sa conception holiste de l'éthique. En conférant une valeur à la communauté biotique, nous l'avons montré, Leopold s'inspirait des travaux des écologues Charles Elton et Arthur Tansley. Ceux-ci avaient formulé l'idée selon laquelle toutes les espèces sont interdépendantes et jouent un rôle précis ou remplissent une fonction précise dans le maintien de ce que le premier appelait « communauté » et le second « écosystème » (Elton, 1927 ; Tansley, 1935). Cette approche que nous qualifierons de « fonctionnaliste » accorde ainsi une valeur aux individus, mais uniquement en fonction de leur contribution à l'ensemble ou au tout écologique qu'incarnent les notions de communauté ou d'écosystème. De cette conception holiste de la nature et de l'environnement, Leopold dérive inévitablement des conclusions holistes sur le plan normatif. L'éthique de la terre d'Aldo Leopold est donc : « une éthique hiérarchique et holiste, nullement égalitaire. Elle pose qu'il y a un bien de la communauté en tant que telle (la montagne) et que les devoirs de chacun de ses membres sont déterminés par la place qu'ils y occupent » (Larrère & Larrère, 1997, p. 306).

1.7 Une éthique non-anthropocentriste

La seconde caractéristique faisant de l'éthique de la terre et de l'écocentrisme des avenues toujours intéressantes et pertinentes pour penser les rapports de l'humain à l'environnement, c'est son invitation à rompre avec l'anthropocentrisme moral (Piccolo, 2020). Cette seconde caractéristique découle et va de pair avec l'holisme moral dont nous venons de discuter.

En effet, nous avons dit que les individus constituant la communauté biotique se voient conférer une valeur uniquement à partir des fonctions ou des rôles qu'ils opèrent dans l'écosystème ou dans la communauté. Ils sont donc subordonnés à cette entité globale, laquelle dispose de la plus grande valeur. L'humain, ici, se voit rappelé à l'ordre : il n'occupe pas une place plus importante dans ce grand tout⁵. Les décisions ne doivent pas, et ne peuvent pas, être prises uniquement en fonction de celui-ci. L'éthique de la terre, rappelons-le, fait « passer *l'Homo sapiens* du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté » (Leopold, 1949, p. 259). L'attribution d'une valeur intrinsèque à ces tous écologiques tient donc de l'holisme moral, certes, mais aussi du rejet de l'anthropocentrisme. En procédant à son « extension de l'éthique » jusqu'à y considérer l'ensemble des membres de cette communauté, Leopold rompt avec l'anthropocentrisme.

Or, pour le philosophe Bryan G. Norton, il n'est pas évident qu'Aldo Leopold s'inscrive totalement en faux face à l'anthropocentrisme (Norton, 1988, p. 100). Il est clair que ce dernier, s'appuyant des notions écologiques de son époque, en est venu à postuler la nécessité d'un changement de regard et de conception quant à la place de l'humain dans la nature. Après tout, il

⁵ Cette position théorique est ici présentée dans sa forme forte et naïve par souci de clarté et de cohérence dans l'exposition des thèses d'Aldo Leopold. Néanmoins, nous reconnaissons que ce rejet de l'anthropocentrisme, dans sa version forte, est au cœur de fortes critiques à l'endroit de l'écocentrisme. Nous exposerons mieux de débat au chapitre III.

invite sans détour à changer le rôle, dans nos esprits, de l'homo sapiens. Du conquérant, il doit passer au simple membre de la communauté biotique (Leopold, 1949, p. 271 ; p. 282). Or, cela étant dit, il n'est pas clair que ce déplacement doive se faire entièrement en dehors du cadre anthropocentriste. Dans un sens, une valeur quasi intrinsèque est accordée à l'écosystème ou à la communauté biotique et c'est ce qui, dans les délibérations éthiques au regard de l'environnement, devrait primer. Mais pour Norton, ce postulat n'est pas incompatible avec le fait d'accorder une importance significative à la survie de l'humanité. Cette compatibilité, c'est ce qu'il appelle « l'hypothèse de la convergence » :

According to that hypothesis, the interests of humans and the interests of nature differ only in the short run. If we recognize the extent to which the human species is an integral part of the community of life, long-term human interests coincide with the "interests" of nature... (Norton, 1988, p. 101).

La question de l'anthropocentrisme n'est certes pas réglée⁶, mais l'hypothèse qu'émet ici Norton est suffisante pour conclure qu'il faut, que ce soit pour le bien-être des écosystèmes ou des humains, mitiger la place qu'occupe l'humain à lui seul dans les débats environnementaux.

En somme, il nous semble qu'il y ait encore beaucoup à dire sur la question de l'anthropocentrisme en éthique environnementale, notamment à savoir si la négation de cette conception du monde est la seule voie viable pour une réelle refonte des relations humain-nature. Nous concluons néanmoins que la proposition originale d'Aldo Leopold, telle qu'elle figure dans ses essais sur l'éthique de la terre, est un pas vers la fin de l'anthropocentrisme. Cette proposition qui se traduit tantôt par une invitation à « penser comme une montagne », tantôt à assumer notre

⁶ Holmes Rolston III, J. Baird Callicott et Bryan G. Norton sont entrés en disputatio quant à la question de la valeur intrinsèque de la nature. La question de l'anthropocentrisme y a été largement traitée. Une troisième alternative apportée d'abord par Callicott quant à la question des valeurs en environnement nous semble particulièrement intéressante : cette alternative tient en ce que la valeur serait « anthropogénique », c'est-à-dire qu'elle serait attribuée par l'humain, mais qu'elle ne le place pas pour autant *de facto* au centre des considérations. (Pour un résumé du débat, voir « Naturalizing Callicott », Rolston III, 2002).

rôle en tant que « *membre à part entière* de la communauté biotique » en est une toute aussi originale que controversée. Chose certaine, comme l'écrivent Catherine et Raphaël Larrère : « Du moment où l'on passe de l'anthropocentrisme à l'écocentrisme, l'homme n'est plus la mesure de toutes choses » (Larrère & Larrère, 1997, p. 258).

1.8 La maxime morale de l'éthique de la terre

Il n'est pas difficile pour quiconque a lu l'*Almanach d'un comté des sables* de reconnaître que la prose d'Aldo Leopold est excessivement compacte et condensée. Si bien que les notions jusqu'ici exposées se retrouvent toutes textuellement résumées dans les essais de l'« *Éthique de la terre* ». Ces énoncées font, à notre avis, office de thèses centrales pour l'éthique de la terre. Les voici, en ordre :

- 1) La communauté morale devrait inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux, ou ce qu'il nomme « *the land* ». (p. 258)
- 2) Le rôle d'*homo sapiens* devrait passer de *conquérant* à celui de *membre à part entière* de la communauté biotique. (p. 259)
- 3) Nous ne sommes potentiellement « éthiques » qu'en relation à quelque chose que nous pouvons voir, sentir, comprendre, aimer d'une manière ou d'une autre. (p. 271, p. 282)

Nous noterons à nouveau que les deux premières thèses de l'éthique de la terre font sans contredit appel aux notions d'interdépendance et de communauté, des notions phares de l'écologie du début du vingtième siècle. La troisième thèse, nous l'avons dit, semble en appeler soit à une éthique des sentiments huméo-smithienne, soit, plus simplement, référer elle aussi à l'importance morale qu'induisent les relations d'interdépendance. Chose certaine, par ces thèses, Leopold ancre l'humain dans son rôle d'espèce, *homo sapiens*, et nous rappelle que ce dernier fait autant partie

de la communauté biotique que les autres espèces, car ses actions entraînent des répercussions sur les réseaux trophiques, les habitats et la communauté.

Nous avons ainsi largement insisté sur le fait que l'humanité forme, avec le reste des êtres vivants et l'environnement abiotique, une communauté. Or, selon Catherine et Raphaël Larrère : « Cette communauté n'importe guère à Leopold, sinon au niveau le plus abstrait de son argumentation, lorsqu'il invite à tirer de la théorie darwinienne un "sentiment de fraternité avec les autres créatures" » (Larrère & Larrère, 1997, p. 272). Ainsi, selon eux, le forestier et écologue américain se fait plus pragmatique qu'il n'y paraît et la théorie morale qu'il propose le serait tout autant :

La land ethic de Leopold est une éthique locale, circonstancielle, non universalisable. [...] Lorsqu'il demande à tout [humain] de se considérer comme membre d'une communauté biotique, il parle des êtres vivants qu'il côtoie, avec lesquels il vit dans les mêmes milieux. Selon le lieu où il se trouve vaquer, l'individu fait partie d'une communauté biotique ou d'une autre. Or, il n'y a aucune raison pour que les règles de comportement soient les mêmes dans toutes ces communautés biotiques (Larrère & Larrère, 1997, p. 272).

Mais la théorie d'Aldo Leopold n'est pas relativiste pour autant. Il n'est pas question d'agir à l'égard de la nature simplement par tradition ou comme bon nous semble. Il faut pouvoir distinguer le juste de l'injuste envers la terre, malgré des contextes qui divergent selon les différentes communautés biotiques. C'est pourquoi, à la toute fin de ses essais, Aldo Leopold en vient à isoler une maxime générale pour départager le bien du mal sans forcément entrer dans les détails particuliers. Cette célèbre maxime est pour nous la 4^e thèse centrale de l'éthique de la terre et se lit comme suit :

- 4) « 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. » (p. 283)

C'est d'ailleurs cette quatrième thèse, la plus connue et citée du forestier et écologue américain, qui sera pour nous, dans le cadre de ce mémoire, la plus importante. C'est que, dans cet énoncé, après l'avoir inclus dans la nature, Leopold dicte à l'humain une maxime pour guider ses actions. Ainsi pour agir moralement envers la nature, nous devrions viser à préserver l'intégrité et la stabilité des communautés biotiques, des notions nouvelles auxquelles Leopold confère une forte valeur normative, mais qu'il ne définit ou n'appuie pas outre mesure. Nous abandonnerons d'emblée le critère normatif de beauté, car celui-ci relève simplement d'un autre domaine de recherche que le nôtre, soit l'esthétique de l'environnement. Nous insisterons donc, dans la section subséquente, sur la façon dont les notions d'intégrité et de stabilité sont issues d'une conception de l'écologie selon le paradigme de l'équilibre.

1.9 Quelle écologie comme fondation pour l'éthique de la terre ?

L'écocentrisme, et plus particulièrement l'éthique de la terre d'Aldo Leopold, est une théorie d'éthique normative s'informant de la science et, plus particulièrement, de l'écologie et de la biologie de la conservation. Cette troisième section du premier chapitre du mémoire a donc pour objectif de faire voir que le paradigme écologique de l'équilibre, synthétisé par l'écologie écosystémique des frères Odum (Odum, 1953), est fondamental à l'éthique de la terre d'Aldo Leopold. Nous tisserons en ce sens les liens entre les théories phares du paradigme écologique de l'équilibre (Drouin, 1993) et les implications normatives qu'en tire Leopold. Nous mettrons notamment l'accent sur le rôle omnipotent que joue la notion d'équilibre pour ces théories et comment cela se répercute dans la maxime morale d'A. Leopold.

Le paradigme de l'équilibre en écologie

Si l'idée d'un quelconque équilibre de la nature peut trouver son origine aussi loin qu'à l'Antiquité (Egerton, 1973), nous souhaitons néanmoins nous limiter aux théories proprement écologiques, soit celles issues du vingtième siècle, car c'est à ce moment que l'écologie est devenue un champ scientifique cohérent, voire une science à part entière (Egerton, 1973, p. 343 ; Drouin, 1993, p. 21). Ce sont donc ces théories qui sont les plus susceptibles d'avoir informé et inspiré Aldo Leopold au moment où il élaborait son éthique écocentriste. Ainsi, nous voulons à présent mettre en lumière la manière dont cette notion d'équilibre « stable » ou de « *balance of nature* » a servi de pierre angulaire au développement de certaines théories devenues centrales pour l'écologie du 20^e siècle et du même coup, montrer comment ce paradigme de l'équilibre en écologie a su influencer la réflexion de Leopold (Callicott, 1985 ; 1996).

Nous offrirons donc la synthèse de trois théories phares soit :

- 1) la théorie des successions de Frederic Clements ;
- 2) la théorie des modélisations de Lotka et Volterra ;
- 3) l'hypothèse « diversité = stabilité ».

Il s'agira de montrer que les trois théories ci-nommées font appel à la même idée générale d'un équilibre naturel, mais chaque fois selon une définition différente et qu'elles ont informées Leopold dans son appel à préserver l'intégrité et la stabilité des communautés biotiques.

La théorie des successions de F. Clements

La première théorie à laquelle nous pouvons nous référer lorsque nous nous intéressons à la notion d'équilibre en écologie est celle de Frederic Clements, telle que nous la retrouvons dans

un article publié en 1916, intitulé « *Plant Succession* ». Pour Clements, les communautés écologiques (ou écosystèmes comme nous dirions aujourd'hui) sont des ensembles qui tendent vers la réalisation d'une trajectoire prévisible, laquelle s'opère par à-coups, c'est-à-dire par successions. Selon la théorie, l'écosystème aura éventuellement transigé de son état initial dit « pionnier » à celui final de « climax », lequel représente l'apogée d'un écosystème qui en vient à un point de stabilité où les transferts de nutriments et d'énergie ne servent qu'à le maintenir (Clements, 1916). La théorie des successions fournit donc une définition d'équilibre s'entendant comme la relative *stabilité* d'une communauté écologique.

Les modélisations de Lotka et Volterra

La deuxième théorie, ou plutôt l'ensemble de théories, que nous souhaitons mentionner est issue d'un sous-domaine de l'écologie soit « écologie des populations ». Il s'agit du modèle Lotka-Volterra introduit indépendamment et par Alfred Lotka et par Vito Volterra dans les années 1920 (Drouin, 1993, p. 95). Cette théorie concerne les relations proies-prédateurs et soutient, au moyen de modélisations mathématiques, que les variations d'une population de prédateurs sont dépendantes des variations d'une population de proies. Les interactions entre ces deux catégories d'espèces les maintiendraient à des niveaux optimaux. Ainsi, si les équations elles-mêmes admettent certains points de stabilité, elles présentent surtout les relations entre les espèces comme étant auto-régulées. Elle introduit donc une définition de l'équilibre de la nature orientée vers *l'auto-régulation* et offre un autre exemple de l'imbrication de la notion d'équilibre dans la littérature écologique.

L'hypothèse « diversité = stabilité »

Dans un dernier temps, au croisement de ces deux précédentes théories, se trouve la troisième théorie ou plutôt hypothèse paradigmatique de l'écologie de l'équilibre. C'est dans les travaux de Robert MacArthur (MacArthur, 1955) et ceux de Charles Elton (Elton, 1958), vers la fin des années 1950, que nous retrouvons des interrogations sur les liens possibles entre la diversité spécifique et la stabilité. On y affirme qu'une certaine corrélation est observable parmi les écosystèmes, soit : plus le nombre d'espèces différentes dans un écosystème est élevé, plus la stabilité de l'écosystème. Nous proposons ici une version simplifiée de cette hypothèse par souci de clarté, mais notons que des débats ont toujours cours quant à cette question. Mais surtout, il importe de voir comment l'hypothèse « diversité = stabilité » introduit une définition de l'équilibre orientée vers la *persistance* et la *résilience*, c'est-à-dire la capacité pour l'écosystème de se maintenir dans un état fonctionnel et d'intégrité.

1.10 L'éthique de la terre et le paradigme de l'équilibre en écologie

En somme, ces trois théories classiques forment le cœur du paradigme écologique de l'équilibre ou de ce qu'Eugene Odum a nommé « l'écologie écosystémique » en 1953 dans « *Fundamentals of Ecology* ». Nous avons ainsi voulu montrer que la notion d'équilibre pouvait référer autant à la stabilité, à l'auto-régulation de même qu'à la persistance ou la résilience. Il importe à présent de montrer comment ce paradigme a pu influencer et informer la théorie morale d'Aldo Leopold.

Selon philosophe Baird Callicott, il semble clair que Leopold conçoive d'abord la stabilité écologique comme une forme de persistance de la communauté biotique. Pour justifier sa conclusion, il se réfère à un passage d'un article que le forestier américain avait écrit en 1944

(mais uniquement publié en 1991), intitulé « Protection de la nature : totale ou partielle ? ». Leopold y affirme que « le pays du Wisconsin fut stable [...] au cours d'une longue période avant 1840 (quand les Européens s'y installèrent) », car la flore que l'on y retrouvait alors était la même qu'à la fin de la dernière glaciation et que ses composantes, comme ses organisations, étaient restées intactes (Leopold, 1991 cité dans Callicott, 1996, p. 178).

Dans un autre passage, Callicott montre que Leopold associait la persistance de la communauté biotique du Midwest à sa diversité spécifique. Dans le même article, Leopold écrivait : « On peut *présumer* que plus grandes sont les pertes et les altérations, plus grands sont les risques de délabrement et de désorganisation » (Leopold, 1991 cité dans Callicott, 1996, p. 178). Callicott montre ici les liens évidents entre les observations de Leopold et l'hypothèse diversité=stabilité que nous avons introduite ci-haut. Elles semblent tenir du même paradigme écologique, soit celui de l'équilibre.

En somme, Leopold présente la protection de la nature comme la préservation d'une grande communauté organisée selon des modalités qui tendent toujours vers un équilibre. Et pour Leopold, protéger ces équilibres était la chose morale à faire.

CHAPITRE II – L’ESTHÉTIQUE DE LA TERRE D’ALDO LEOPOLD

Au cours du précédent chapitre, nous avons exposé et analysé les caractéristiques fondamentales de « l’éthique de la terre », soit la théorie d’éthique environnementale que développe Aldo Leopold dans son *Almanach d’un comté des sables*. Cela nous a permis de comprendre dans quelles perspectives, sur le plan moral, cette théorie s’inscrit et comment elle s’articule en concomitance avec le savoir écologique du début du 20^e siècle. Nous y avons notamment souligné l’importance du concept de « communauté biotique » pour l’auteur et y avons relevé l’importance des sentiments moraux pour l’échafaudage de sa théorie morale. Nous avons, en outre, présenté les éléments novateurs de cette théorie pour finalement offrir une certaine exégèse de la célèbre maxime du forestier et philosophe : « 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 (Leopold, 1949, p. 283) ». Cette dernière présentation a su révéler ce qu’entendait l’auteur par « intégrité » et « stabilité », mais n’en a dit que très peu sur le concept de « beauté » et son rôle dans l’ensemble de ses réflexions.

Le présent chapitre se concentrera donc sur la composante esthétique que comporte cette maxime lorsqu’elle invoque la beauté comme critère pour la conservation. Le chapitre abordera en profondeur l’« esthétique de la terre », théorie d’esthétique environnementale disséminée dans les différents essais que contient l’*Almanach d’un comté des sables* et unifiée pour la première fois par le philosophe et disciple de Leopold, J. Baird Callicott, dans les années 1980 (Callicott, 1983).

Véritable corollaire du pan éthique de la philosophie de la protection de la nature d'Aldo Leopold, l'« esthétique de la terre » sera, dans un premier temps, présentée dans ses caractéristiques et déterminations les plus fondamentales. C'est-à-dire que nous discuterons des thèses de Leopold quant aux liens intrinsèques qui unissent l'écologie à l'esthétique, que nous présenterons l'influence de la théorie de l'évolution de Darwin sur ses réflexions esthétiques et que nous présenterons l'esthétique de la terre comme une théorie esthétique autonome. Dans un second temps, il s'agira d'établir et d'étayer les liens entre la théorie d'esthétique environnementale et la théorie morale que propose Aldo Leopold en vue d'établir la preuve d'une philosophie unifiée de la nature et de sa conservation. Cette dernière section servira à exposer la mécanique de complémentarité qui s'installe entre le pan éthique et le pan esthétique de la théorie de Leopold. Nous procéderons notamment en précisant le rôle que joue le concept d'expérience esthétique dans cette mécanique (Rolston III, 2002 ; Ott, 2013).

2.1 Une esthétique de la protection de la nature

Précisons-le d'emblée, il ne fait nul doute que les réflexions de nature esthétique qu'émet Aldo Leopold dans *l'Almanach d'un comté des sables* visent une tout autre finalité que la critique de l'art. S'il fait parfois habilement allusion aux similarités et parallèles entre cultures humaines et l'histoire naturelle, il est clair que l'objet d'intérêt d'Aldo Leopold reste avant tout la protection de la nature et l'établissement d'une éthique environnementale (Callicott, 1983, p. 347-348). La théorie d'esthétique qu'il esquisse et que J. Baird Callicott reconstruit à partir d'éléments distincts et nomme « *Land Aesthetic* » est en fait une suite de considérations d'ordre certes esthétique, au sens où il réfère aux expériences esthétiques que fait l'humain avec son environnement, mais aussi au sens où il érige une certaine conception de la beauté à titre de critère pour la protection de la nature. Et cette conception de la beauté diffère du sens qu'a donné la civilisation occidentale au

concept. Si bien que la philosophe Catherine Larrère, spécialiste des thèses d'Aldo Leopold, pose la question ainsi : « En faisant référence à la beauté, Leopold ne développerait-il pas plutôt une esthétique originale qui se soustrairait aux critères artistiques jusque-là dominants, pour trouver la beauté dans la nature elle-même ? (Larrère, 2018, p. 97) ».

En effet, le philosophe et forestier savait bien que la notion d'esthétique, au moment où il rédigeait ses thèses, et peut-être est-ce toujours le cas aujourd'hui, se voyait fortement associée à l'art et aux artefacts. C'est sans doute pourquoi il a préféré procéder par analogie pour expliquer sa conception de la beauté : « Notre faculté d'apercevoir la qualité dans la nature commence, *comme en art*, par le plaisir des yeux (*the pretty*). Elle s'étend ensuite, suivant différentes étapes du beau, jusqu'à des valeurs non encore captées par le langage (Leopold, 1949, p. 128) ». Et pour Callicott, cette analogie est tout à fait pertinente :

The analogy he draws to art appreciation, i.e., artificial as opposed to natural aesthetic sensibility, is apt. Among gallery goers there are also those whose taste is limited to the pretty (to naive, realistic, wildlife art, for example). Then, there are those capable of appreciating successive stages of the beautiful present in "fine art" whether pretty or not. And finally, there are serious and studied aesthetes who are alert to values which go beyond the beautiful (the subtler aesthetic qualities of design, color combination, technique, expression, humor, historical allusion, etc.). As in artificial aesthetics, the capacity to actualize the aesthetic potentialities of land which go beyond the pretty and the beautiful requires some cultivation of sensibility. One must acquire "a refined taste in natural objects" (Callicott, 1983, p. 348).

La beauté dont parle ainsi Leopold est donc bien différente de la beauté souvent évoquée par les philosophes et théoriciens de la philosophie de l'art. Elle n'a rien à voir avec le sublime tel que défini par Kant (Kant, 1790) ou encore le pittoresque de William Gilpin et Uvedale Price (Larrère, 2018, p. 99). Elle a plutôt à voir avec notre niveau de connaissance de ce qui est perçu, notre capacité de réceptivité et comme l'indique Holmes Rolston III : « un sentiment de respect pour la vie » (Rolston III, 2002, p. 303).

2.2 Une esthétique de la nature autonome

Avant toute chose, nous pensons qu'il est nécessaire de mieux comprendre dans quel cadre théorique s'inscrivent les thèses d'Aldo Leopold lorsqu'il invoque la beauté comme critère pour la protection de la nature. En outre, il s'agit de voir que, dans les faits, l'esthétique de la terre s'inscrit la plupart du temps *a contrario* des principales idées des différents courants en esthétique environnementale. Après tout, dans son article « The Land Aesthetic », l'une des premières choses que le philosophe J. Baird Callicott a souhaité montrer est le caractère novateur de la conception esthétique de la nature qu'adoptait Aldo Leopold.

C'est qu'en effet, depuis les 19^e et 20^e siècles, avec l'avènement de l'esthétique analytique, les travaux d'esthétique ont généralement porté sur les arts et les artefacts (Hepburn, 1966). Et ce, à un point tel où, selon Callicott : « "aesthetics" has been practically synonymous with "art criticism" (Callicott, 1983, 346) ». Donc, au moment où Aldo Leopold écrivait son *Almanach d'un comté des sables*, dans les années 1940, l'esthétique de l'environnement n'était pas une discipline aussi bien définie qu'à notre époque contemporaine. Cela étant, il y avait bien eu, bien avant lui, certains moments phares dans les réflexions d'ordre esthétique sur la nature et l'environnement.

Ainsi, afin de bien comprendre en quoi les théories esthétiques de Leopold diffèrent et se démarquent des lieux communs et des idées reçues sur l'esthétique de l'environnement, nous passerons à présent en revue les moments phares du domaine de l'esthétique de l'environnement.

Le 18^e siècle et les esthétiques du désintéressement

Pour le philosophe Allen Carlson, le 18^e siècle a été un moment phare pour la réémergence des théories esthétiques de la nature (Carlson, 2007). Délaissée depuis l'Antiquité, c'est à cette époque que les philosophes ont commencé à reprendre la nature pour objet d'études et à en faire

un élément paradigmatique de l'expérience esthétique. Pour les théoriciens de cette époque, ce qui marquait l'expérience esthétique de la nature, c'était son désintéressement, c'est-à-dire le fait que l'appréciation esthétique n'était associée à aucun intérêt personnel ou utilitaire. Un article influent du philosophe américain Jerome Stolnitz, publié en 1961, rappelle l'importance des travaux fondateurs du britannique Shaftesbury, bien que ce soit évidemment la *Critique de la faculté de juger* de Kant qui ait fixé les éléments théoriques les plus marquants des esthétiques environnementales dites « désintéressées ». Carlson, comme bien d'autres auteurs, soutient que c'est véritablement avec la troisième critique de Kant que l'expérience esthétique désintéressée, laquelle renvoie à l'expérience du sublime dans la nature, reçoit sa formulation classique et paradigmatique (Carlson, 2007). Allen Carlson la résumera ainsi : « In the experience of the sublime, the more threatening and terrifying of nature's manifestations, such as mountains and wilderness, when viewed with disinterestedness, can be aesthetically appreciated, rather than simply feared or despised » (Carlson, 2007).

Le 18^e siècle voit aussi naître une seconde conception d'esthétique désintéressée. Cette esthétique se range essentiellement sous le concept du « pittoresque » et apparaît à travers les travaux des anglais Uvedale Price et William Gilpin (Brady, 2007 ; Larrère, 2018 ; Carlson, 2007). L'esthétique du pittoresque préconise alors une appréciation esthétique selon laquelle la nature et l'environnement sont comparés à des scènes artistiques et pour la philosophe Emily Brady : « La théorie esthétique pittoresque, le paysagisme et les pratiques de loisir soulignaient une approche anthropocentrique qui attribuait aux paysages une valeur en fonction de leur capacité à correspondre aux critères établis par l'art. Les paysages étaient appréciés comme s'ils étaient des tableaux » (Brady, 2007, p. 66-67).

Le 19^e siècle et les esthétiques de la *wilderness*

Au siècle suivant, les idées innovantes sur l'esthétique de la nature se sont transportées sur le nouveau continent. En effet, c'est en Amérique du Nord que sont apparues les nouvelles façons de comprendre l'appréciation esthétique du monde naturel, car en réponse aux tristes scènes de surexploitation et de destruction des territoires sauvages qu'imposaient les pionniers américains au territoire, des auteurs et des artistes se sont mis à célébrer la beauté de la nature dans son état brut et inaltéré. Toujours selon Allen Carlson, on trouve les traces des premières esthétiques de la nature sauvage dans les essais d'Henry David Thoreau, mais aussi dans les œuvres des peintres américains Thomas Cole et Frederic Church (Carlson, 2007).

Or, c'est sans contredit le naturaliste américain John Muir qui aura propulsé cette nouvelle esthétique de la *wilderness* dans les débats intellectuels de l'époque. Si celle-ci s'apparente parfois à une esthétique du sublime comparable à certains égards aux théories kantienne, l'esthétique de la *wilderness* de John Muir trouve au moins l'avantage de tendre vers la préservation de la nature. La beauté est ainsi associée avec la conservation et pour Allen Carlson, cela fonde une première esthétique environnementale positive :

The range of things that he regarded as aesthetically appreciable seemed to encompass the entire natural world, from creatures considered hideous in his day, such as snakes and alligators, to natural disasters thought to ruin the environment, such as floods and earthquakes. The kind of nature appreciation practiced by Muir has become associated with the contemporary point of view called "positive aesthetics" (Carlson, 2007).

Le 20^e siècle et le débat sur le cognitivisme

Enfin, lors de la première moitié du 20^e siècle, les théories d'esthétique environnementale sont, aux dires d'Allen Carlson, mais aussi de Ronald Hepburn, au plus bas (Carlson, 2007 ;

Hepburn, 1966). Que ce soit en Amérique du Nord ou en Europe, les théoriciens occidentaux n'en ont que pour l'esthétique analytique et, conséquemment, que pour les objets d'art et les artefacts. Dans leur introduction à l'esthétique environnementale, Allen Carlson et Arnold Berleant vont jusqu'à parler d'un changement de paradigme qui s'est opéré au début du 20^e siècle :

Le nouveau paradigme en esthétique se concentre sur l'engagement émotionnel et cognitif avec des artefacts culturels, créés intentionnellement par des intellects concepteurs, informés par les traditions de l'histoire de l'art et les pratiques critiques de l'art, et profondément ancrés dans un monde de l'art complexe et aux multiples facettes. Ce changement de paradigme entraîne un problème qui a un impact direct sur le développement de l'esthétique de la nature. Le problème est que le nouveau paradigme est un paradigme pour l'appréciation esthétique de l'art (Carlson & Berlant, 2004, p. 13).

Il faudra donc attendre la deuxième moitié du 20^e siècle avant que l'esthétique environnementale ne soit relancée comme discipline contemporaine. La plupart des encyclopédies et des textes d'introduction à cette discipline philosophique attribuent à Ronald Hepburn et la publication en 1966 de son article intitulé *Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty* la paternité des débats contemporains sur l'esthétique de l'environnement. Dans cet article, Hepburn soutient que la beauté naturelle a été un thème important de la philosophie tout au long de l'histoire, des Grecs anciens aux romantiques, et qu'elle est toujours d'actualité (Hepburn, 1966, p. 43). Il ajoute que si elle a été négligée dans les discussions philosophiques récentes, elle mérite un approfondissement philosophique sérieux, distinct des réflexions sur l'art, car la nature peut elle aussi générer des expériences esthétiques significatives. Ainsi, comme le souligne Carlson : « [Hepburn] thereby not only generated renewed interest in the aesthetics of nature, he also laid foundations for environmental aesthetics in general » (Carlson, 2007).

En effet, au cours des dernières décennies du 20^e siècle, alors qu'Aldo Leopold était décédé depuis plusieurs années déjà, nous avons assisté, dans les milieux académiques occidentaux du

moins, à un regain d'intérêt envers l'esthétique environnementale. Dans le sillage de l'article fondateur de Ronald Hepburn, se sont développées deux familles de théories : les théories cognitivistes et les théories non-cognitivistes (Carlson & Berleant, 2004, p. 16-17).

Ainsi, d'un côté, les cognitivistes comme Allen Carlson, Mark Sagoff et Holmes Rolston III ont offert une place centrale aux connaissances scientifiques dans l'appréciation de la nature (Sagoff, 1974 ; Rolston III, 1995). Selon les tenants du cognitivisme en esthétique environnementale, la clé d'une appréciation esthétique appropriée de la nature réside dans le fait de l'apprécier pour ce qu'elle est en réalité. Par conséquent, de la même manière que l'appréciation esthétique appropriée de l'art est cognitivement informée par l'histoire de l'art et la critique d'art, l'appréciation esthétique appropriée de la nature doit être cognitivement informée par l'histoire naturelle et la compréhension scientifique (Carlson & Berleant, 2004, p. 16).

Au contraire, les théories non-cognitivistes, portées aux États-Unis essentiellement par Arnold Berleant, Noël Carroll et Emily Brady, vont soutenir que c'est ultimement quelque chose d'autre qu'un composant cognitif comme une connaissance scientifique qui tient le rôle central dans l'appréciation esthétique de l'environnement (Carlson, 2007). Pour Arnold Berleant, par exemple, ce sera en développant une esthétique de l'engagement et en procédant à une immersion dans la nature que l'on pourra procéder à l'appréciation esthétique appropriée (Carlson & Berleant, 2004, p. 17). Pour Noël Carroll, autre exemple, ce sera, en plus d'une connaissance appropriée des sciences naturelles, grâce à une relation émotive que l'on pourra, à plus forte raison, apprécier esthétiquement la nature (Carlson & Berleant, 2004, p. 18).

L'esthétique de la terre, une théorie contemporaine ?

Bien qu'au moment où Aldo Leopold consignait ses idées, il n'était pas en mesure de prendre position sur ce débat contemporain entre cognitivisme et non-cognitivisme, il semble qu'un écho y résonne et que le forestier et philosophe prenne bel et bien, avant l'heure, position dans ce débat. En effet, pour Leopold, et nous le verrons de façon plus approfondie dans les sections subséquentes, il ne s'agit pas plus de considérer la nature à l'aune de critères artistiques artificiels que selon des éléments issus seulement des sciences de l'environnement. Certains diront en ce sens que l'esthétique environnementale léopoldienne est une esthétique non-cognitiviste, car l'appréciation esthétique qu'il préconise ne se limite pas qu'à la connaissance de la nature, mais valorise également les expériences que l'on y fait (Larrère, 2018, p. 103).

C'est que Leopold refuse d'adopter le regard du peintre ou de l'artiste sur la nature. Il opte, avec son esthétique de la terre, pour une conception de la beauté naturelle qui s'intéresse à la nature pour la nature en tant que telle. Or, l'expérience esthétique que l'on fait de la nature nécessite, comme le soutient J. Baird Callicott, une esthétique qui est donc pleinement autonome (Callicott, 1983, p. 353), c'est-à-dire une esthétique qui en plus de faire appel aux connaissances, fait également appel à tous nos sens :

An autonomous natural aesthetic should involve so much more than the visual appeal of natural environments. One is in the natural environment as the mobile center of a three-dimensional, multi sensuous experiential continuum. The appreciation of an environment's natural beauty should involve the ears (the sounds of wind, insects, birds, or silence itself), the surface of the skin (the warmth of the sun, the chill of the wind, the texture of grass, rock, sand, etc.), the nose and tongue (the fragrance of flowers, the odor of decay, the taste of saps and waters) as well as the eyes (Callicott, 1983, p. 346-347).

2.3 Un regard informé

Comme mentionné précédemment, l'esthétique de la terre proposée par Aldo Leopold est incompatible avec toute esthétique du sublime. Bien que cette dernière ait servi de base à l'édification du réseau américain des Parcs Nationaux, Leopold a remarqué que cette esthétique de la nature pittoresque et sublime présente des difficultés importantes. Parmi ses effets, il note la marchandisation de la nature à une vitesse qui dépasse celle de la surconsommation :

Tels des ions propulsés depuis le soleil, les citadins jaillissent chaque weekend sur les routes, générant chaleur et friction sur leur passage. L'industrie touristique fournit le vivre et le couvert pour attirer toujours plus d'ions, toujours plus vite, toujours plus loin. Des panneaux publicitaires installés à même le rocher, à même le lit des rivières, annoncent à la cantonade l'emplacement de nouvelles retraites, de nouvelles chasses, de nouvelles pêches, juste au-delà de celles qui viennent d'être envahies. L'administration construit de nouvelles routes pour conquérir de nouveaux arrière-pays, puis rachète d'autres arrière-pays afin d'absorber l'exode accéléré par la construction des routes. L'industrie des gadgets se charge de matelasser le consommateur pour le protéger des aspérités de la vie sauvage; l'art de se débrouiller en forêt devient ainsi l'art d'utiliser ces gadgets (Leopold, 1949, p. 212).

Devons-nous y voir là la simple plainte du puriste amateur de nature sauvage ? Pas tout à fait. Si la critique émise par Aldo Leopold semble certes économique, elle est en fait beaucoup plus profonde et porte sur des considérations éthiques et esthétiques. Ce qu'il reproche à ces touristes de masses avides de paysages naturels spectaculaires, c'est avant tout leur regard naïf, c'est-à-dire leur incapacité à percevoir ce qui est réellement *beau* dans la nature. Aux yeux du forestier et philosophe, en cherchant uniquement les sensations fortes que procurent les pics vertigineux des montagnes Rocheuses, les cascades spectaculaires ou l'immensité des falaises abruptes, les touristes omettent un élément fondamental : l'apport de l'écologie dans notre compréhension et notre perception de la nature. En effet, à cette conception naïve de la beauté de la nature, Leopold oppose « un goût raffiné des choses naturelles (Leopold, 1970, p. 194 ; Larrère, 2018, p. 101) ». Chose que Catherine Larrère va nommer : « le regard informé » (Larrère, 2018, p. 101). En effet,

Leopold compare le regard de celui qui ignore encore aujourd'hui le savoir écologique à celui du pionnier américain Daniel Boone :

L'écologie a changé le regard que nous portons sur la nature. Elle a révélé des origines et des fonctions là où Boone ne voyait que des faits. Elle a révélé des mécanismes là où Boone ne voyait que des attributs. Nous n'avons aucun repère objectif pour mesurer ce changement, mais nous pouvons dire sans risque d'erreur que, comparé à un écologiste compétent d'aujourd'hui, Boone ne voyait que la surface des choses. L'incroyable complexité de la communauté formée par la faune et la flore - la beauté intrinsèque de l'organisme « Amérique », à l'époque dans le plein éclat de sa virginité - était aussi invisible, aussi incompréhensible pour Boone qu'elle peut l'être pour les Babbitt d'aujourd'hui (Leopold, 1949, p. 222).

Ainsi, nous l'aurons compris, celui qui ne regarde pas la nature avec un regard informé ne parvient pas à en voir sa réelle beauté. Allant dans le même sens que Leopold, le philosophe Holmes Rolston III résume l'argument ainsi : « *we cannot appropriately appreciate what we do not understand* » (Rolston III, 1995, p. 377). En effet, les connaissances scientifiques issues de l'écologie, de la biologie de la conservation et des diverses sciences de l'environnement auraient modifié, voire amélioré, notre compréhension de la nature, comme l'indique Callicott : « *each forms of knowledge or cognition, penetrate the surface provided by direct sensory experience and supply substance to scenery* (Callicott, 1983, p. 349) ». Cela aurait donc imposé un regard différent lequel ne valoriserait plus les mêmes choses pour les mêmes raisons.

Il semble donc y avoir, pour Leopold, une forte interaction entre le niveau de connaissance de l'objet perçu et la qualité de cette perception. Comme si non seulement le regard informé savait valoriser la bonne chose dans ce qu'il regarde, mais qu'il avait lui-même, en soi, une certaine valeur (Callicott, 2003, p. 41). Sur cette question, nous y reviendrons plus tard soit au moment de discuter des capacités normatives et transformatrices de l'esthétique de la terre à travers le développement de meilleures capacités de réceptivité (Norlock, 2011 ; Ott, 2013), car là-dessus Leopold est catégorique : nul ne sert d'avoir complété un PhD pour comprendre la nature

(Leopold, 1949, p. 222 ; Rolston III, 1995, p. 377). Nous verrons que le développement de la réceptivité par l'expérience esthétique joue aussi un grand rôle en la matière. Mais, avant cela, nous proposons d'observer plus en profondeur ce que les sciences de l'environnement qui informent le regard peuvent bien nous apprendre de la beauté du monde naturel.

2.4 Le temps long de l'évolution

Ainsi, maintenant que nous avons présenté la thèse d'Aldo Leopold quant à l'importance du savoir écologique pour l'individu qui perçoit la nature, il importe de préciser quels éléments du savoir écologique sont à même de permettre un sentiment d'émerveillement lorsque l'on regarde la nature. Comme pour son éthique de la terre, c'est la théorie de l'évolution de Darwin qui semble influencer considérablement Leopold pour sa conception esthétique de la nature (Callicott, 1983, p. 348 ; Larrère, 2018, p. 101).

À ce propos, dans la littérature concernant l'esthétique de la terre d'Aldo Leopold, un certain essai contenu dans l'*Almanach d'un comté des sables*, soit l'« Élégie des marais », se démarque. Cet essai est souvent cité comme exemple illustrant la façon dont l'auteur invoque la théorie de l'évolution pour expliquer notre sentiment d'émerveillement lorsque nous observons la nature. Ainsi, dans son « Élégie des marais », Leopold y raconte, à un certain moment, son expérience d'observation des grues :

Notre appréciation de la grue augmente à mesure du lent déroulement de l'histoire terrestre. Sa tribu, nous le savons maintenant, remonte au lointain éocène. Les autres membres de la faune dont elle est issue sont depuis longtemps enterrés dans les collines. Lorsque nous entendons son appel, ce n'est pas un simple oiseau que nous entendons, mais la trompette de l'orchestre de l'évolution. La grue est le symbole de notre passé sauvage, de cette incroyable marche des millénaires qui sous-tend et conditionne les affaires quotidiennes des oiseaux et des hommes (Leopold, 1949, p. 129).

S'il est incontestable que quelqu'un pourrait dire de cet animal qu'il est beau étant donné sa grande taille, le vif rouge de son plumage frontal ou encore son vol gracieux, ce que Leopold remarque, c'est que la grue revêt une tout autre signification lorsqu'on connaît son histoire évolutive. Et le « regard informé » dont parlait Catherine Larrère se distingue ce sens : l'observateur naïf pourra invoquer les éléments ci-nommés pour témoigner de son admiration pour l'animal, mais celui qui regarde la nature en connaissance des théories de Darwin saura tout le chemin évolutif que l'espèce qu'il a sous les yeux a parcouru.

Nous pouvons à nouveau reprendre l'analogie avec le domaine des arts formulée par Leopold et Callicott, laquelle nous avons citée plus avant. Ainsi, comme devant une toile de Picasso, prenons pour exemple *Les Demoiselles d'Avignon*, l'un, moins informé, pourrait apprécier les couleurs charnelles et la grande taille de l'œuvre, tandis que l'autre, plus connaisseur, remarquera sans doute la touche particulière de Picasso, reconnaîtra les caractéristiques propres au mouvement cubiste et appréciera l'apport significatif de la pièce au domaine artistique. Il en va de même pour l'observation de la grue. La théorie de l'évolution, dans la théorie esthétique d'Aldo Leopold, semble venir élever notre appréciation de l'animal et réveiller notre sentiment d'émerveillement. En ce sens, pour la philosophe Corine Pelluchon :

En prenant conscience de ce qu'est la grue, du temps qu'il a fallu pour qu'apparaisse cet être vivant, on se place aussi soi-même dans l'évolution et l'on ressent une émotion particulière où l'esthétique ne renvoie ni au pittoresque ni à l'agrément, mais où la contemplation d'une créature va de pair avec le sentiment de n'être qu'un voyageur dans l'odyssée de l'évolution. À cette contemplation qui associe l'esthétique et l'éthique s'ajoute un sentiment de gratitude à l'égard de la nature, mais aussi de la vie, puisque l'on ressent avec plénitude la joie d'être ici et maintenant, pleinement vivant, à proximité de ce marais (Pelluchon, 2018, p. 5).

Cette considération de Pelluchon nous apparaît des plus pertinente et significative, car elle rappelle un autre élément cher au philosophe et forestier, Aldo Leopold. C'est-à-dire que, certes, le savoir écologique, telle la théorie de l'évolution darwinienne, informe le regard de l'observateur de la

nature, mais il ne suffit pas pour l'émouvoir. Connaître la théorie de l'évolution en regardant la grue a sans contredit un « effet formateur [...] sur l'appréciation esthétique » (Larrère, 2018, p. 101), mais ce n'est pas, à elle seule, la théorie de l'évolution qui provoque une expérience esthétique profonde. Pelluchon note bien que l'évocation de la théorie de l'évolution nous ramène d'abord à nous et au fait que nous sommes partie intégrante de l'odyssée de l'évolution. Cela nous rappelle le temps long de l'évolution. Cette idée est secondée par Holmes Rolston III pour qui : « *A richer aesthetic experience is constituted with both natural science and participatory experience in natural history* (Rolston III, 1995, p. 378) ». En outre, notons bien que cette expérience esthétique, dont nous traiterons plus sérieusement dans la section suivante, semble produire un sentiment de confrérie entre nous et le reste de la communauté biotique. Et cela, nous l'avons vu à plusieurs occasions au cours du chapitre 1, est fondamental pour l'éthique de la terre que propose Aldo Leopold.

Une autre interprétation du sens esthétique que revêt la théorie de l'évolution de Darwin est donnée par Holmes Rolston III dans son article intitulé « De la beauté au devoir : esthétique de la nature et éthique environnementale ». En réfléchissant aux thèses d'Aldo Leopold sur les apports de l'écologie et de la biologie évolutive sur l'esthétique de l'environnement, Rolston n'hésite pas à « combiner l'esthétique avec la génétique et l'écologie évolutionniste (Rolston III, 2002, p. 297) ». Ses réflexions sur la beauté naturelle et le sentiment d'émerveillement dont pourrait résulter notre envie de protéger la nature sont, en un sens, dans la même lignée que celle de Leopold. C'est-à-dire qu'elles s'éloignent des théories esthétiques reposant sur une conception du sublime et qu'elles reposent plutôt sur l'adéquation de la connaissance scientifique et de l'expérience esthétique. La théorie de l'évolution formulée par Darwin, par exemple, viendrait sous-tendre une forme de respect pour la vie, laquelle aurait à avoir avec la beauté :

On pourrait parler d'une sorte de « vitalité esthétique » – par où il apparaît que le respect de la vie est plus étroitement lié à l'appréciation de la beauté qu'on n'aurait pu le croire. La nature darwinienne 'rouge de crocs et de griffes', la lutte pour la survie du plus adapté, d'où résultent l'évolution et l'adaptation, mais aussi bien l'harmonie et l'interdépendance écologiques, a donné lieu à un monde prolifique doué d'une somptueuse biodiversité. La vie se maintient en beauté en traversant les décombres de la mort, et cette lutte est partie intégrante de sa beauté (Rolston III, 2002, p. 298).

Rolston, dans ce passage, évoque donc la beauté que contient en elle-même la biodiversité. Pour les raisons que révèle la théorie de l'évolution, il y aurait de la beauté dans la nature en elle-même. L'observateur de la nature peut donc apprécier cette beauté dès lors qu'il a les clés de compréhension de toute cette beauté et cette clé est majoritairement contenue dans l'écologie évolutionniste. Ainsi, pour Rolston, comme pour Leopold, il y a une interaction entre la beauté de la nature elle-même et celui qui la regarde. Et Pelluchon reprend une analogie bien connue de Rolston pour résumer ainsi : « Les êtres vivants et les écosystèmes ont une valeur indépendamment de nous, même si nous ne les voyons pas. Toutefois, ils sont comme des aliments dans un réfrigérateur : ils restent dans l'obscurité et c'est en ouvrant la porte qu'ils sont éclairés » (Rolston, 2015 : 289 ; Pelluchon, 2018, p. 6).

2.5 Faire éclore la réceptivité

D'aucuns pourraient penser que la théorie d'esthétique environnementale d'Aldo Leopold est plutôt élitiste au sens où elle marque sciemment une différence entre un « observateur naïf » et un « observateur informé » et qu'elle valorise clairement le second, voire qu'elle méprise le premier. Or tel n'est pas le cas. L'esthétique de la terre n'est pas une esthétique réservée aux universitaires ou une quelconque élite. Nul ne sert de soutenir un doctorat en écologie pour apprécier l'environnement. Là-dessus, Aldo Leopold est catégorique :

Les mauvaises herbes d'un lotissement urbain sont porteuses du même enseignement que les séquoias ; un fermier peut découvrir dans son pré ce qu'il ne sera pas accordé de voir au scientifique parti en expédition dans les mers du Sud. En bref, la perception

ne s'acquiert ni par les diplômes ni par les dollars ; elle pousse chez soi aussi bien qu'à l'étranger, et celui qui en a peu peut en faire aussi bon usage que celui qui en a beaucoup (Leopold, 1949, p. 222-223).

Le « regard informé » dont nous évoquons depuis maintenant quelques pages les différentes dimensions n'est donc pas réservé à une élite savante. Quiconque, s'il prend un moment pour le faire, peut développer une connaissance de son environnement. Car, comme l'indique Callicott : « *The land aesthetic enables us to mine the hidden riches of the ordinary; it ennobles the commonplace ; it brings natural beauty literally home from the hill* (Callicott, 1983, p. 353) ». Ainsi, en se détournant des impératifs du pittoresque et du sublime, Leopold réalise en soi une petite révolution : il démocratise l'appréciation de la nature. Il n'est plus nécessaire de se rendre dans les montagnes de l'Ouest ou sur le littoral pour y apprécier la « belle » nature. On peut le faire chez soi tous les jours. Il n'est pas nécessaire non plus d'étudier de long en large les différentes sciences de l'environnement pour être sensible à la beauté naturelle comme le soutient Rolston : « *Although one can only know the evolutionary processes in deep time with the benefit of evolutionary theory, those who reside on landscapes know, or can know, the ecological processes well enough to appreciate life coping day by day, season by season, struggling and supported on the landscape* (Rolston III, 1995, p. 377) ». En bref, l'esthétique de la terre que développe Aldo Leopold n'a qu'une seule exigence : que l'on développe notre sensibilité et notre réceptivité à l'égard de la nature.

La philosophe canadienne Katherine J. Norlock croit d'ailleurs qu'il s'agit là d'un des plus grands legs d'Aldo Leopold à la philosophie environnementale (Norlock, 2011, p. 508). Dans son article intitulé « *Building Receptivity : Leopold's Land Ethic and Critical Feminist Interpretation* » Norlock discute des points de convergences observables entre les thèses d'Aldo Leopold et les thèses écoféministes contemporaines. Si, comme elle l'indique, certaines

théoriciennes féministes de l'éthique de l'environnement peuvent ignorer, voire dédaigner, la philosophie d'Aldo Leopold pour différentes raisons (Norlock, 2011, p. 492), il semble néanmoins que cette dernière offre une réponse intéressante à la question de la motivation morale, laquelle ne peut pas être négligée. En effet, le fait de développer notre réceptivité, autant sur le plan moral qu'esthétique, serait un levier majeur pour nous inspirer à agir bien à l'égard de la nature. Pour Norlock : « *the pleasures to be had in nature, in recreational fun and aesthetic appreciation are good partly because they incline one to be receptive, to cultivate attentiveness and practices of caring* (Norlock, 2011, p. 498) ». En développant nos facultés d'attention et de réceptivité à travers différentes expériences esthétiques, nous devenons plus sensibles aux beautés et aux plaisirs que nous offre la nature et sommes plus enclins à vouloir la protéger et à en prendre soin. Plutôt que d'y aller d'un mode coercitif, l'esthétique de la terre que propose Leopold mise sur des sentiments de joie et d'appréciation de la beauté pour nous motiver à agir bien envers l'environnement. Cette esthétique de la terre « *may motivate conservative behavior more positively* » (Callicott, 1983, p. 354) conclut Callicott.

Pour Catherine Larrère : « l'appréciation esthétique a ainsi un rôle propédeutique, elle nous fait passer de la réceptivité passive à la connaissance active » (Larrère, 2018, p. 103). Elle marque ainsi le trait d'union entre la nécessité du regard informé et du développement de la réceptivité. L'un ne va pas sans l'autre et Larrère est catégorique : lorsqu'il [Leopold] insiste sur le besoin, dans la protection de la nature, d'« un goût raffiné des choses naturelles », c'est pour faire ressortir « l'insuffisance d'un savoir scientifique, livresque, non situé, en quelque sorte désincarné » (Larrère, 2018, p. 103). L'esthétique de la terre n'est donc pas, comme nous l'avons dit, réservée à une quelconque élite. Elle se révèle à quiconque prend le temps d'entrer en relation avec le

territoire et le reste de la communauté biotique, « d'où l'importance de l'engagement personnel, émotif et pas seulement cognitif » (Larrère, 2018, p. 103) soutient Larrère.

Le développement de la réceptivité à travers des expériences significatives avec la nature repose sur une détermination fondamentale, laquelle nous avons jusqu'ici nommée, mais très peu expliquée : l'appréciation ou plutôt l'expérience esthétique. En effet, les interactions avec l'environnement que préconise l'approche morale d'Aldo Leopold se font avant tout sous le mode de l'expérience esthétique. Nous n'avons qu'à remarquer, comme le souligne Katherine J. Norlock, le style littéraire des textes du forestier et philosophe (Norlock, 2011, p. 508). En y voyant une forme de poésie, nous comprendrons que l'esthétique environnementale est bel et bien une esthétique. Et celle que propose Leopold repose sur une certaine forme d'expérience esthétique, laquelle se détourne de la perspective visuelle :

Abandonner la perspective exclusivement visuelle, ce n'est pas renoncer à la sensibilité, c'est au contraire engager tous les sens. Alors que la vision est le sens de la mise à distance, du « point de vue », une approche comme celle de Leopold fait appel au sens de la proximité, du contact, comme le toucher ou l'odorat, ou de l'immersion, comme l'audition (Larrère, 2018, p. 103).

On retrouve cette présentation de l'expérience esthétique multisensorielle dans les textes et témoignages de J. Baird Callicott également (Callicott, 1983 ; 2003). Lorsqu'il présente l'esthétique de la terre d'Aldo Leopold, Callicott illustre ses propos en évoquant ses sorties annuelles dans une tourbière du Wisconsin. Il convient ici de citer le passage dans sa quasi-totalité de sorte à en montrer toute la complexité et la variété des sens qu'une telle sortie met à profit :

To reach the bog I must wade across its mucky moat, penetrate a dense thicket of alders and in summer fight off mosquitoes, black and deer flies. My shoes and trousers get wet; my skin gets scratched and bitten. The experience is not particularly pleasant or, for that matter, spectacular; but it is always somehow satisfying aesthetically. The moss bed on which the pitcher plants grow is actually floating and undulates sensually as I

walk through. I smell the sweet decay aroma of the peat, hear the shining insects (in season), and run my finger down and then up the vulva-shaped interior of a pitcher plant's leaf, turned insect trap, to feel the grain of the fibres which keep the insects from crawling out again. It is silky smooth on the way in, bristled on the way out. I look through the trees, beyond, to the adjoining pond. I dig my hand into the moss and bring up a brown rotting mass. I sometimes see a blue heron lift itself off the shore into the air with a single silent stroke of its great wings or see the glint and splash of a northern pike out on the pond.

[...]

The flora and fauna of the stories between are characteristic of, and some like the pitcher plants are unique to, this sort of community. There is a sensible fittingness, an unity there, not unlike that of a good symphony or tragedy. But these connections and relations are not directly sensed in the aesthetic moment, they are known and projected, so to speak, onto the components through the mind of-the observer, in this case by me. It is this conceptual act that completes the sensory experience and causes it to be distinctly aesthetic, instead of merely uncomfortable (Callicott, 1983, p. 350)..

Ce passage nous montre bien de quelle façon, dans l'expérience esthétique que nous pouvons faire de la nature, ce sont tous nos sens qui doivent être mis à profit. C'est une expérience immersive qui nous connecte au reste de la communauté biotique par le truchement de notre odorat, de notre touché, notre ouïe, etc. Sans être sublime, spectaculaire ni même pittoresque, la tourbière offre à Callicott une expérience esthétique riche et profonde. La seconde partie de la citation renvoie quant à elle à la qualité de ses observations. Elle concerne plutôt l'adéquation du regard informé à la réceptivité et à la sensibilité. En effet, certaines connaissances en écologie et en biologie végétale peuvent venir agrémenter son expérience de la tourbière. Par exemple, en sachant que la Sarracénie est unique aux tourbières, il est certain que son appréciation esthétique revêt un sens plus important ne serait-ce que dû à sa rareté. Ces connaissances peuvent donc venir bonifier l'expérience esthétique sur le plan conceptuel comme le notait Callicott. Or, selon Catherine Larrère :

C'est bien cette participation sensuelle et émotive [dénotée dans la première partie du témoignage de Callicott] qui peut être qualifiée d'esthétique. Ce n'est pas seulement une façon de revenir au sens premier d'esthétique pour parler, en général, de la sensibilité. Il s'agit bien de beauté. Mais celle-ci ne répond ni à l'appréhension de qualités formelles

ni à une détermination propre à l'objet, elle s'éprouve. Il faut parler d'expérience, plutôt que de jugement, esthétique (Larrère, 2018, p. 103-104).

Il apparaît donc important de ne pas rendre dépendante l'esthétique environnementale à la connaissance scientifique. Et pour Catherine Larrère, en misant d'abord sur le développement de la réceptivité et sur les expériences esthétiques multisensorielles, l'esthétique environnementale que propose Aldo Leopold n'adopte justement pas cette position (Larrère, 2018, p. 103).

Nous sommes maintenant plus à même de mieux saisir le sens qu'accorde Leopold au mot « progrès » lorsqu'il écrit ceci : « Le progrès, ce n'est pas de faire éclore des routes dans des paysages déjà merveilleux, mais de faire éclore la réceptivité dans des cerveaux humains qui ne le sont pas encore (Leopold, 1949, p. 225) ». Il s'agit d'un progrès moral, celui qui fait office de trait d'union entre l'esthétique et l'éthique.

2.6 La réceptivité au cœur de l'expérience esthétique

Une autre perspective sur le rôle que joue la réceptivité dans l'appréciation esthétique de la nature selon l'esthétique de la terre est contenue dans l'interprétation deweyenne que propose Paul Ott de l'« expérience esthétique » dont parlent Leopold et Callicott.

Dans un article de 2013, Ott s'appuie sur les travaux de l'éminent philosophe américain John Dewey pour comprendre l'expérience esthétique comme une expérience singulière et holistique au sens où l'expérience esthétique complète réunit la pratique, les émotions et l'intelligence (Ott, 2013, p. 26). C'est que, pour John Dewey, chaque expérience est susceptible de devenir une expérience esthétique au sens d'une expérience esthétique complète. Il écrit : « *Full aesthetic experience is enriched with meaning and significance in the form of the unity and continuity of means and ends* (Dewey, 1934, p. 201–203 cité dans Ott, 2013, p. 27) ». Ce sentiment

d'unité et de continuité donnant du sens aux expériences esthétiques se produit donc lorsque, concrètement, une expérience pratiquée par un individu fait autant appel aux émotions qu'elle stimule l'intellect. Cette définition de l'expérience esthétique donnée par Ott, s'appuyant fortement des théories de John Dewey, semble ainsi trouver un écho certain, lorsque comparé avec les thèses d'Aldo Leopold sur la réflexion esthétique sur la nature. Pour en arriver à une expérience esthétique significative comme la conçoit Dewey, il faut d'abord être réceptif aux phénomènes. En d'autres mots, il faut avoir cultivé sa réceptivité.

Dans son article, Paul Ott explore la relation entre l'esthétique, l'expérience et la conservation dans les œuvres d'Aldo Leopold et soutient que les idées de Leopold sur la valeur de la nature sauvage et la nécessité d'une éthique de la conservation sont profondément enracinées dans sa compréhension de l'expérience esthétique et de l'unité expérientielle que l'on peut y ressentir (Ott, 2013, p. 36). La conception léopoldienne de l'expérience esthétique serait ainsi comparable à celle que proposait John Dewey et reprendrait les mêmes composants selon une structure qui serait également similaire :

Leopold's account of these three components looks like this: Practically, or experientially, conservation involves experience with nature, both direct and indirect; emotionally, experience develops through stages of bias and love directed toward the natural world; and intellectually, emotionalized experience acquires added meaning and direction through evolutionary and ecological perception and skill (Ott, 2013, p. 37).

En reconstituant ainsi l'expérience esthétique que l'on peut faire de la nature à partir de la structure de l'expérience esthétique telle que formulée par John Dewey, Paul Ott met bien en évidence les différentes dimensions de la théorie esthétique d'Aldo Leopold. Il faut d'abord être engagé dans une relation avec la nature et avoir développé sa sensibilité et sa réceptivité. Ensuite, ces relations induisent une gamme d'émotions variées qui, couplées aux bonnes connaissances scientifiques,

permettent de ressentir une réelle expérience transcendante. Nous ainsi pouvons en conclure que c'est à cette expérience transcendante que fait référence Leopold lorsqu'il évoque la beauté comme critère pour la conservation de la nature (Leopold, 1949, p. 283).

2.7 Les liens entre éthique et esthétique de la terre

Nous pouvons voir des liens clairs entre les deux pans de la philosophie d'Aldo Leopold, soit son éthique de la terre et son esthétique de la terre. À vrai dire, d'aucuns pourraient même prétendre qu'il s'agit-là d'une seule et même théorie tellement ces dernières sont interreliées et interdépendantes. C'est pour cette raison que nous prendrons à présent le temps de bien exposer les liens entre l'éthique et l'esthétique de la terre. Il s'agit en réalité de voir qu'il est possible de concevoir la philosophie d'Aldo Leopold comme une philosophie unifiée.

Leopold a donc développé toute sa théorie éthique autour de l'idée selon laquelle, nous l'avons bien exposé déjà, les individus devraient considérer la terre comme une communauté morale à laquelle ils appartiennent, et non plus comme une ressource à exploiter (Leopold, 1949, p. 258). Or, cette perspective éthique découle directement de sa manière de percevoir la beauté et l'esthétique de la nature. En effet, comme nous l'avons dit, pour Leopold, la beauté de la nature ne se limitant pas à son apparence, elle concerne plutôt sa complexité et les interactions particulières qui subsistent entre les organismes et leur environnement (Larrère, 2018, p. 101). Cette connaissance génère non seulement une appréciation esthétique de la nature, mais conduit inévitablement à une meilleure compréhension morale de notre relation avec le monde naturel.

Par la suite, il est indéniable que le développement de nos facultés de perception des éléments de la nature, ou ce qu'Aldo Leopold a nommé la réceptivité est un développement à la fois de notre sens esthétique et de notre sens moral. Ce que Baird Callicott, suivi de Catherine Larrère ont souhaité démontrer, c'est que l'expérience esthétique que peut nous faire vivre la

nature lorsqu'on sait la regarder attentivement est susceptible de transformer les relations que nous avons avec le reste de vivant et les écosystèmes.

Le sentiment de communion auquel fait référence Corine Pelluchon en invoquant la profonde dimension de l'histoire de l'évolution n'est pas anodin non plus. Il fait échos à la perspective holiste qui caractérise l'éthique de la terre d'Aldo Leopold. C'est-à-dire qu'en connaissant non seulement les fondements de la théorie de l'évolution, mais en y ajoutant une dimension personnelle, par exemple le fait de vivre une expérience esthétique symbolique en observant un animal tel qu'une grue, nous en venons à une compréhension qui transcende le simple fait de savoir, mais qui nous fait entrer, nous, comme individu, dans ce grand tout qu'est la communauté biotique.

Le pari d'Aldo Leopold est donc le suivant : l'appréciation esthétique de la nature aurait le pouvoir d'augmenter notre empathie envers les autres formes de vie, car elle nous ferait réaliser notre propre interdépendance et notre propre appartenance soit à la communauté biotique actuelle ou encore, dans une perspective plus large, à l'odyssée de l'évolution. Cette sensibilité accrue pourrait ensuite influencer notre comportement, du moins motiver certains choix, en nous incitant à adopter une attitude plus responsable envers la nature et à tenir compte des besoins des autres espèces.

CHAPITRE III – LEGS ET PERTINENCE CONTEMPORAINE DE LA PHILOSOPHIE D’ALDO LEOPOLD

Dans ce troisième et dernier chapitre du mémoire, nous aborderons les produits des théories formulées par Aldo Leopold. Notre objectif premier sera de replacer son éthique et son esthétique de la terre au sein du mouvement connu sous le nom d'écocentrisme en éthique environnementale afin de démontrer leur rôle fondateur. La première portion de ce troisième chapitre offrira donc une opportunité significative d'explorer l'héritage théorique considérable que représente l'ouvrage *Almanach d'un comté des sables*. La seconde portion du chapitre, quant à elle, se penchera sur des débats majeurs en philosophie féministe et éthique environnementale. Ces débats sont liés aux thèses énoncées par Aldo Leopold, soit en tant que sujets qui les concernent directement, soit en tant que conséquences de celles-ci. Comme nous l'avons mentionné déjà, cette exposition, bien qu'elle ne prétende pas à l'exhaustivité, offrira une opportunité supplémentaire de mettre en évidence l'ampleur de l'influence du philosophe et forestier américain au cœur des débats philosophiques les plus contemporains.

3.1 Le legs idéologique d'Aldo Leopold

Si certains affirment que les origines historiques de l'écocentrisme peuvent remonter jusqu'à l'Antiquité, au moment où les cultures autochtones du monde adhéraient à une perspective qui valorisait l'interconnexion de toutes les formes de vie (Washington et al., 2017), il ne fait néanmoins aucun doute qu'un moment important dans le développement de l'écocentrisme ait été la publication de l'ouvrage *l'Almanach d'un comté des sables* d'Aldo Leopold. Pour l'une des premières fois, on pouvait lire, dans les milieux intellectuels américains du 20^e siècle, une invitation à élargir le concept de "communauté" pour y inclure non seulement les humains, mais aussi les animaux, les plantes et la terre elle-même (Desjardins, 1993, p. 179). Pour la première fois, on faisait appel à la science pour relativiser l'anthropocentrisme.

Pour beaucoup, les théories d'Aldo Leopold ont donc été le point de départ d'une nouvelle réflexion sur la place de l'être humain dans la nature. Et pour Joseph R. Desjardins, cela va encore plus loin. Les écologues du siècle dernier, dont Leopold, ont littéralement façonné le cadre conceptuel et normatif dans lequel nous réfléchissons à présent ces questions :

A major contribution of such notable environmental writers as Aldo Leopold and Rachel Carson was precisely this ability to get us to notice ethical and philosophical issues where previously we were limited by our customary beliefs, attitudes, and values (Desjardins, 1993, p. 24-25).

Le mouvement écocentrisme tiendrait donc de l'inclusion des connaissances scientifiques et écologiques dans les réflexions philosophiques et morales sur la nature. Cette reconnaissance de l'interdépendance des espèces et des écosystèmes permettrait de situer autrement le bien et d'ouvrir des horizons nouveaux.

Les théories de Leopold ont ainsi pavé la voie à une nouvelle conception théorique de l'environnement et de la nature, mais elles ont aussi trouvé un écho dans les politiques

environnementales internationales. En effet, alors que les premières déclarations universelles, telles que la Déclaration de Stockholm de 1972 et la Stratégie mondiale de la conservation de 1980, étaient résolument anthropocentriques, la Charte Mondiale de la Nature de 1982, quant à elle, adoptait des principes écocentristes en recadrant la place de l'humanité parmi le monde naturel (Washington et al., 2017).

Ainsi, en plus de progresser tranquillement parmi les politiques environnementales internationales, les idées écocentristes découlant des théories d'Aldo Leopold continuent de faire des adeptes et de fervents défenseurs. Par exemple, l'écologiste canadien John Stanley Rowe a soutenu que l'écocentrisme représente le seul système de croyances universel viable, car il est enraciné dans l'idée de passer d'une pensée centrée sur l'être humain à une perspective centrée sur le bien-être de la planète :

It seems to me that the only promising universal belief-system is ecocentrism, defined as a value-shift from Homo sapiens to planet earth. A scientific rationale backs the value-shift. All organisms are evolved from Earth, sustained by Earth. Thus Earth, not organism, is the metaphor for Life. Earth not humanity is the Life-center, the creativity-center. Earth is the whole of which we are subservient parts. Such a fundamental philosophy gives ecological awareness and sensitivity an enfolding, material focus (Rowe, 1994, p. 106).

Pour Rowe, comme pour J. Baird Callicott ou Holmes Rolston III, ce changement philosophique, fondé sur un raisonnement scientifique, est essentiel à la réflexion sur la crise environnementale et le rapport de l'humain au reste du vivant. L'écocentrisme est donc toujours bien défendu parmi les discussions philosophiques, politiques et scientifiques sur la crise environnementale actuelle.

Justement, afin de mieux voir en quel sens les thèses écocentristes d'Aldo Leopold peuvent paraître dans ces débats contemporains, nous proposons, pour la suite de ce chapitre, d'exposer trois débats où celles-ci sont soit critiquées ou alors mise à profit. Nous exposerons d'abord le

débat le problème de l'écofascisme, ensuite celui sur l'interprétation écoféministe de l'éthique de la terre, puis nous exposerons les discussions sur la question de l'équilibre écologique en regard à l'éthique de la terre.

3.2 Le débat sur l'écofascisme

Ce premier débat que nous présentons ici est la première opposition ou, disons, la première critique sérieuse qu'a rencontrée Baird Callicott lorsqu'il a voulu populariser les théories environnementales léopoldiennes. En insistant sur la perspective holiste qui se dégage de l'éthique de la terre, c'est-à-dire en insistant sur l'idée selon laquelle la planète Terre est une communauté biotique à laquelle les êtres humains appartiennent et que c'est le bien de cette communauté qui, avant tout, devrait primer, Leopold et Callicott ont prêté le flanc à des critiques. Des mots mêmes de Callicott : « L'holisme est la principale force de l'éthique de la terre, mais aussi son principal handicap (Callicott, 1999, p. 160) ».

L'enjeu principal vient donc du fait que les humains, s'ils sont « membres et citoyens à part entière de la communauté biotique » (Callicott, 1999, p. 160), sont aussi soumis à la maxime morale que propose Aldo Leopold. Et donc, si la population humaine, du fait de son poids démographique ou de ses activités, menace l'intégrité, la stabilité ou la beauté d'un ou de plusieurs écosystèmes, elle agit injustement envers la nature. Au même titre que pour une population de cerfs de Virginie qui serait en surnombre, il pourrait être aisé d'en conclure qu'il faille réduire le nombre de la population humaine ou comme le mentionne William Aiken : « [qu'un] dépérissement humain massif serait une bonne chose » (Aiken cité dans Callicott, 1999, p. 160). En d'autres termes, il semble que si nous justifions la priorisation du bien de l'ensemble des écosystèmes, soit de la planète Terre, et que la population humaine nuit au bien-être de cette dernière, il apparaît justifié d'éliminer ou de vouloir éliminer cette nuisance.

C'est ce raisonnement qui aura poussé le philosophe américain Tom Regan à associer l'éthique de la terre léopoldienne à une forme de « fascisme écologiste » (Regan, 1983, p. 262). On peut comprendre cette critique lorsque, comme Regan et les tenants des éthiques animales individualistes, nous pensons le bien et la considération morale non pas du point de vue de l'ensemble, mais bien à partir de chaque individu. On comprend alors comment il est possible de voir l'éthique de la terre comme une théorie appelant aux sacrifices d'un certain nombre d'individus au profit de l'ensemble. Regan écrivait d'ailleurs : « *implications of this view include the clear prospect that the individual may be sacrificed for the greater biotic good* (Regan 1983, 361) ». Enfin, si le terme « fascisme » qu'emploie Regan est fort, il fait surtout référence au fait qu'on puisse justifier l'injustifiable par l'invocation d'un bien collectif suprême.

Pour la spécialiste américaine d'éthique environnementale Marti Kheel, ce qui ne va pas avec l'holisme d'Aldo Leopold et de J. Baird Callicott, c'est d'abord et avant tout que les théories qui en découlent ne permettent pas de réduire, voire éliminer complètement, les injustices et les inégalités que cause la hiérarchisation des individus d'une même communauté. L'éthique de la terre ne serait pas plus égalitaire et ne ferait que transformer les critères justifiant la domination :

Holists such as Aldo Leopold and J. Baird Callicott clearly indicate that the interconnected web does, indeed, contain its own system of ranking. Such writers have dispensed with the system of classification that assigns value to a being on the basis of its possession of certain innate characteristics, only to erect a new form of hierarchy in which individuals are valued on the basis of their relative contribution to the good of the whole (i.e., the biotic community) (Kheel, 1985, p. 137).

Ce ne serait donc plus, pour les holistes et les écocentristes, le fait d'avoir certaines caractéristiques, comme la sentience ou la raison, qui permettrait de se voir conférer une certaine valeur, mais bien le fait de contribuer ou non au bien de la communauté biotique. Pour Marti Kheel, cette attribution de la valeur selon une hiérarchie est problématique et peut effectivement prendre une tendance écofasciste, car elle ne semble pas respecter les individus dans leur entièreté.

Pour faire valoir son point, Kheel use du vocabulaire kantien et écrit : « *Callicott's "holism" may be seen to have much in common with utilitarianism. In both systems, the individual is treated, in Kantian terms, as a "means" for the attainment of a greater "end"* (Kheel, 1985, p. 139) » c'est-à-dire qu'elle considère que l'individu, pour Callicott comme pour les utilitaristes, est perçu comme un moyen et pas une fin en soi.

Il est donc clair que pour les tenants des éthiques animales individualistes, notamment Regan et Kheel, l'éthique de la terre et la maxime morale d'Aldo Leopold est injuste, car non seulement elle ne respecte pas l'individualité, mais elle peut même mener à une interprétation fasciste justifiant l'élimination d'une population nuisible, les humains ne faisant pas exception.

Or, pour Callicott, il n'est rien de tel. Dans son article de 1999 intitulé « Le problème de l'écofascisme », le philosophe et disciple de Leopold a tôt fait de relativiser les choses et de récuser l'appellation fasciste de l'éthique de la terre. Il écrit :

Le fascisme, en plus de subordonner le bien-être de l'individu à celui de la communauté, comporte d'autres traits caractéristiques, dont les plus saillants sont le nationalisme et le militarisme. L'éthique de la terre, quant à elle, ne comporte pas le moindre soupçon de nationalisme ou de militarisme. Quoi qu'il en soit, si l'éthique de la terre impliquait bien ce que prétendent [Regan, et Kheel], il faudrait la rejeter comme une monstruosité (Callicott, 1999, p. 161).

Nous pourrions donc aisément concéder à Callicott et Leopold que les termes « écofascisme » ou « fascisme écologiste » accolés à l'éthique de la terre sont injustes et certes un peu exagérés. Néanmoins, cela ne répond pas à la question des potentiels risques de dérive à faire prévaloir le bien d'un tout ou de la communauté biotique devant celui des individus.

Or, il n'est pas clair si c'est bel et bien ce que commande l'éthique de la terre. En effet, si l'on en revient aux éléments fondamentaux de l'éthique de la terre, on se souviendra qu'il s'agit, comme nous l'avons défini au premier chapitre de ce mémoire, d'une extension de l'éthique.

C'est-à-dire que, comme l'éthique évolue à mesure que l'on procède à l'extension de ce qu'on considère comme ayant une valeur morale, nous en sommes venus à pouvoir inclure l'environnement et la communauté biotique dans nos réflexions morales. Jamais il n'est dit que cette inclusion de la communauté biotique dans la sphère de la considération morale doit se faire au détriment des individus et particulièrement de la population humaine.

Pour John Baird Callicott, il s'agit-là d'une évidence. Il rappelle les racines darwiniennes et évolutionnistes de l'éthique de la terre et souligne qu'Aldo Leopold parlait, lorsqu'il évoquait les différents stades d'évolution de l'éthique, d'accrétion (Callicott, 1999, p. 161). La définition du terme accrétion est éclairante pour Callicott, car le terme signifie une « augmentation par addition ou accumulation ». C'est donc dire que l'éthique de la terre est une addition complétant les éthiques sociales et humaines dont l'humanité a hérité et non quelque chose qui viendrait les remplacer. Déjà au premier chapitre de ce mémoire nous avons cité Holmes Rolston qui offrait pareille conclusion :

When humans gain a description of how ecosystems work, Leopold believes that a prescription arises to respect the beauty, integrity, and stability of such systems. That is not all of ethics, only an extension of it. Duties to other humans remain all they have ever been, but "the land" now counts too (Rolston III, 1988, p. 182).

C'est dire donc que la considérabilité morale d'un tout écologique comme le propose Leopold n'élimine pas nos devoirs envers les autres humains. Pour Rolston et Callicott, l'éthique de la terre n'est certainement pas un cas d'écofascisme. Il s'avère plutôt clair, considérant les fondements évolutionnistes de la théorie, que les « devoirs inhérents au statut de citoyen de la communauté biotique (préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de celle-ci) n'invalident pas ou ne remplacent pas les devoirs inhérents au statut de membre du village planétaire humain (respecter les droits humains) » (Callicott, 1999, p. 162).

Reste tout de même l'épineuse question de savoir ce que devra choisir l'agent moral dans les cas où, et ils sont nombreux, s'opposent de front les intérêts fondamentaux d'une population humaine et le bien-être d'un écosystème. Là-dessus, encore une fois, Callicott offre une réponse claire. Faisant remonter l'idée à Kristin Shrader-Frechette dans « *Individualism, Holism and Environmental Ethics* », Callicott mentionne qu'il suffit de concevoir des principes de second ordre découlant de la théorie morale afin de pouvoir hiérarchiser les priorités dans un cas de dilemme. Selon Callicott, on ne trouve pas chez Aldo Leopold la formulation de ces principes, mais il demeure convaincu que nous pouvons aisément les déduire à partir des fondements évolutionnistes et communautaires de la théorie. Il détermine donc que les principes de second ordre (PSO) sont les suivants :

PSO 1 : Les obligations générées par le fait d'appartenir à des communautés plus vulnérables et plus soudées l'emportent sur celles qui sont produites par l'appartenance à des communautés plus récentes et plus impersonnelles. (Callicott, 1999, p. 163)

PSO 2 : Les enjeux les plus forts génèrent des devoirs qui l'emportent sur les devoirs générés par des enjeux plus faibles. (Callicott, 1999, p. 164)

Ainsi, on comprendra que, lors d'un dilemme opposant le bien-être d'une population humaine et celui d'un écosystème, le PSO 1 nous commandera d'emblée de trancher envers notre communauté d'appartenance ou notre sous-groupe le plus soudé, soit les êtres humains. Néanmoins, le PSO 2 nous forcera à évaluer les enjeux qui sous-tendent notre choix. Ainsi, si les enjeux de l'écosystème sont plus forts que ceux de l'espèce humaine, nous devons nécessairement revoir ce choix. Par exemple, si l'enjeu est purement économique pour l'espèce humaine, mais qu'elle menace la vie d'une espèce en particulier au sein de l'écosystème, ce sera l'enjeu de la vie qui devra être dit le plus fort et donc générer des devoirs.

Pour Callicott, finalement, l'éthique de la terre n'est pas une théorie du « fascisme écologiste » comme le disait Tom Regan. Elle offre plutôt un complément à nos éthiques sociales humaines et offre même un processus délibératif clair dévoilant à quel moment nous devrions prioriser le bien de l'environnement et quand nous devrions prioriser le bien de l'humanité.

3.3 Le débat sur l'interprétation écoféministe

Depuis plusieurs années, à la lumière de la crise environnementale actuelle, il a souvent été dit que les relations entre les êtres humains et les êtres non humains devraient être refondées afin de transformer nos rapports, les rendre plus respectueux et sortir de la crise. Cette idée, comme nous l'avons bien vu jusqu'ici, est également l'une des conclusions à laquelle parvient Aldo Leopold dans son *Almanach d'un comté des sables* (Leopold, 1949, p. 271 ; Larrère & Larrère, 1997, p. 272). Ce rapprochement entre la thèse d'Aldo Leopold et cette idée générale largement partagée dans les milieux écoféministes (Raïd, 2012 ; Larrère 2012) ouvre la porte à un débat.

Nous l'avons vu, l'éthique de la terre rejette l'idée selon laquelle l'humain serait un être particulier, extérieur à la nature et seul considérable sur le plan moral. Il s'agit-là d'un des fondements des théories écocentristes telle l'éthique de la terre d'Aldo Leopold (Larrère & Larrère, 1997, p. 258). Alors que les biocentristes ont isolé un bien et accordé une valeur intrinsèque à tous les individus *vivants*, les écocentristes ont préféré une vision holiste et ont attribué une valeur non-instrumentale aux entités plus larges et générales que sont les communautés biotiques ou les écosystèmes. L'écocentrisme et l'éthique de la terre d'Aldo Leopold se distinguent ainsi à certains égards des autres éthiques environnementales. Certes, d'abord parce qu'elles intègrent des notions d'écologie, mais surtout, dans le cas de l'éthique de la terre d'Aldo Leopold parce qu'elle présente certaines caractéristiques qui rompent avec une

certaine tradition en philosophie morale. L'éthique de la terre reposant en partie sur les sentiments, les relations et sur la valorisation des approches narratives et contextuelles, elle se détache des éthiques rationalistes que critiquent certaines théories féministes.

Parmi les courants d'éthique féministe, celui dit « écoféministe » est assurément celui qui porte le lien le plus évident entre les théories féministes et la protection de l'environnement ; la prémisse générale étant la mise en évidence des similitudes entre la domination et l'exploitation des femmes et celles de la nature (Raïd, 2012, p. 7).

Une autre voie possible, plus récente encore, pour repenser les relations de l'humain à son environnement est celle des éthiques féministes du *care*. Ainsi, de plus en plus de philosophes et penseuses tentent d'élargir les perspectives du *care* telles que développées initialement par Carol Gilligan pour y inclure les animaux non-humains et l'environnement (Laugier, 2012). La question de formuler un « *care* environnemental » gagne ainsi en influence dans les cercles écoféministes.

De ce fait, certaines théoriciennes ont relevé que les attitudes requises et les caractéristiques que comportent les différentes éthiques du *care* pour un « *care* environnemental » s'apparentent aux caractéristiques présentes dans l'éthique de la terre d'Aldo Leopold (Raïd, 2012 ; Norlock, 2011). Ce rapprochement plutôt intuitif des deux théories rencontre en revanche certains questionnements et soulève même un débat. Est-il donc possible d'interpréter les théories d'Aldo Leopold à l'aune des philosophies écoféministes ? Telle est la question.

Notons d'abord que la littérature récente sur le sujet fait bel et bien état d'un débat à savoir s'il est légitime et pertinent d'opérer un rapprochement entre les éthiques du *care*, l'écoféminisme et l'éthique de la terre d'Aldo Leopold. D'un côté, certaines philosophes s'entendent pour reconnaître une familiarité entre les écrits de Leopold, l'écocentrisme et les éthiques du *care* telles

que celles de Nel Noddings ou Joan Tronto (Laugier, 2012 ; Raïd, 2012). De l'autre, d'autres théoriciennes et philosophes s'opposent à reconnaître un tel lien de familiarité entre l'éthique de la terre d'Aldo Leopold et les théories du *care* issues des mouvements écoféministes (Kheel, 2008 ; Mallory, 2001 ; Warren, 2000 ; Larrère, 2012a, 2012b). Les raisons de ce refus sont vastes et variées, mais nous retiendrons trois arguments centraux pour les biens de l'exposition de ce débat.

D'abord, il semble que l'éthique de la terre, si elle fait la promotion du concept de *wilderness*, c'est-à-dire d'un espace sauvage dont l'humain n'aurait jamais altéré les écosystèmes, se place dans une impasse logique lorsqu'elle prétend au *care*. C'est que la protection de la *wilderness* apparaît comme logiquement incompatible avec les perspectives du *care* puisqu'elle prône la non-intervention tandis que le *care*, lui, repose sur le soin, la relation et donc sur l'intervention. *Care* et *wilderness* seraient donc de concepts mutuellement exclusifs (Larrère, 2012a, 2012b).

Ensuite, Aldo Leopold semble, dans ses écrits, entretenir différents biais masculinistes qui rendent difficile, voire impossible, l'éventualité d'une quelconque parenté entre son éthique et un *care* (Kheel, 2008). La philosophe américaine et militante végane Marti Kheel relève notamment que la défense de la chasse récréative qu'offre Leopold illustre un certain paradoxe. Si Kheel reconnaît que le forestier et philosophe a su montrer que la nature revêt une valeur intrinsèque, elle considère néanmoins que ses positions sur la chasse relèguent les animaux non-humains à une position inférieure et reflète une vision instrumentale des différentes espèces (Kheel, 2008, p. 129). Dans la conclusion de son chapitre intitulé « *Thinking Like a Mountain or Thinking Like a "Man" ?* » est par ailleurs assez catégorique :

Leopold's emphasis on the central importance of sport hunting reflects a masculinist orientation that "sacrifices" individual beings to a larger "objective" perspective, symbolized by the "land." Not only was the "beauty, integrity, and stability" of the land

not marred by hunting, it was enhanced by it. Leopold's views on sport hunting reduced other-than-human animals to psychological props in a drama that reinforced the manly virtues. In short, he perpetuated a masculinist orientation that subordinates affective ties to individual beings to larger, more enduring constructs. (Kheel, 2008, p. 129)

Finalement, le rapport étroit qu'il entretient, tout comme la défense qu'il fait de la chasse récréative semblent plutôt analogue à l'idéologie de domination persistante et à une forme d'anthropocentrisme latent qui ne sont pas du tout en phase avec l'idée d'un *care* environnemental (Mallory, 2001).

Et pourtant, d'autres théoriciennes prennent le parti d'insister plutôt sur les similitudes entre l'éthique de la terre d'A. Leopold et les éthiques du *care* environnemental et vont même jusqu'à offrir une certaine défense de l'écocentrisme. Celles-ci font remarquer que des similarités s'observent au niveau des caractéristiques normatives et des attitudes que requièrent les deux familles de théories. Principalement, toutes deux font appel au contexte, ont des fondements sentimentalistes, valorisent les relations et adoptent des attitudes narratives (Raïd, 2012 ; Larrère, 2012a, 2012b). Plus largement, elles s'appuient sur le développement de la réceptivité de l'agent moral (Norlock, 2011) et s'étendent même dans une dimension esthétique. L'éthique de la terre pourrait donc être vue comme une théorie alliée au développement d'un *care* environnemental, car, en somme, il s'agirait d'une bonne voie à emprunter pour fonder une praxis (Norlock, 2011), c'est-à-dire un ensemble de valeur se transposant dans des actions concrètes.

Notre but ici n'est donc pas de trancher ce débat, mais plutôt de démontrer qu'il existe bel et bien et qu'il continue d'évoluer. En portant un regard attentif aux dates de publications des articles sur le sujet, nous pouvons constater qu'il s'agit-là d'un débat résolument contemporain, lequel se fonde sur des écrits d'Aldo Leopold datant du siècle dernier. Qu'elles soient critiques ou sympathiques aux thèses du forestier et philosophe américain, les théoriciennes du *care*

environnemental et de l'écoféminisme, en invoquant des extraits de *l'Almanach d'un conté des sables*, maintiennent l'éthique et l'esthétique de la terre dans les discussions philosophiques les plus contemporaines. En cela nous pouvons juger du legs conceptuel et idéologique d'Aldo Leopold.

3.4 Le débat sur la notion d'équilibre des écosystèmes

Comme annoncé précédemment, le second débat que nous souhaitons ici présenter, dans le cadre de ce troisième chapitre du mémoire, est celui sur la notion d'équilibre des écosystèmes en écologie. L'objectif est de montrer que des discussions quant aux conséquences qu'aurait la présence ou non d'équilibre naturel des écosystèmes sur les thèses d'Aldo Leopold ont cours et que ses thèses continuent d'alimenter les débats encore à ce jour.

Ainsi, nous l'avons bien exposé au cours du premier chapitre, cette notion d'équilibre naturel des écosystèmes ou des « communautés biotiques » est centrale à la maxime morale de l'éthique de l'environnement. En effet, nous l'avons dit, lorsque le forestier et philosophe américain écrit : « 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. (Leopold, 1949, p. 283) », c'est, entre autres, à cet équilibre qu'il fait référence. Leopold l'invoque pour dicter à l'humain une maxime générale pouvant guider ses actions. Il faudrait donc toujours viser à préserver l'intégrité et la stabilité des écosystèmes.

Or, au tournant des années 1980, la notion d'équilibre des écosystèmes a connu de fortes critiques. Par exemple, le biologiste américain Daniel Botkin, dans « *Discordant Harmonies* », est catégorique sur le sujet : « *Wherever we look for a certain constancy, we only find change* » (Botkin, 1990, p. 62). Dans la nature, il n'y aurait donc aucune trace d'équilibre selon Botkin, car

la nature est plutôt dans un flux constant (Botkin, 1990, p. 6) et suit une évolution. Des changements de végétation significatifs ont lieu environ tous les mille ans et sont le reflet des changements biotiques et abiotiques (les changements climatiques, migrations de certaines espèces, etc.). Considérant ces changements, Botkin demande quel état d'un écosystème serait le réel état « naturel » ou son état 0 dont l'intégrité devrait être préservée ? Nous comprenons ainsi que cette question rhétorique s'adresse à celles et ceux qui entendent faire de la conservation. Nous pouvons en comprendre que la conservation d'un écosystème ou d'une communauté biotique, s'il s'agit de maintenir de sa stabilité, équivaldrait à figer la nature dans un point donné de son flux constant. Chose qui, à première vue, semble quelque peu futile.

Les choses se compliquent à nouveau lorsque l'écologue Michael Soulé critique, un peu plus tard, la notion même de « communauté biotique ». Il soutient que ce qu'on appelle « associations » ou « communautés » n'est rien de plus qu'un assemblage transitoire. Il est clair pour Soulé que l'idée selon laquelle « les espèces vivent dans des communautés intégrées est un mythe » (Soulé, 1995, trad. Larrère, 1997, p. 144) puisque les membres de ces prétendues communautés sont toujours en changement.

Nous comprenons donc que peu à peu, là où les écologues du 20^e siècle voyaient de la stabilité, le nouveau paradigme écologique n'y voit qu'un perpétuel changement. Les théories informant l'éthique de la terre d'Aldo Leopold sont, une à une, remises en doute. Par exemple, la théorie du climax de Clements (Clements, 1916) et celle de l'état climacique des écosystèmes (Odum, 1953) sont vivement critiquées. D'abord parce que la nature serait toujours en changement (Botkin, 1990), mais aussi parce que les assemblages et les communautés seraient transitoires (Soulé, 1995). D'autant plus que les nouveaux courants d'écologie considèrent que les

perturbations font plutôt partie des cycles naturels et des processus écologiques et qu'un état de « climax » n'est que transitoire (Blandin, 2019, p. 28).

Il n'est d'autant pas plus clair si les modélisations de Lotka et Volterra s'appliquent réellement à la réalité. Plusieurs facteurs influencent les populations et la réalité est beaucoup plus complexe que ce que les modélisations expriment. De nouvelles réflexions sur le concept de « niche écologique », tout comme de nouvelles observations sur le terrain, indiquent que les espèces ont tendance à se spécialiser et que les niches peuvent s'entrecroiser, etc. Les prévisions du modèle Lotka-Volterra semblent en somme trop simplistes :

Cette démarche a vite trouvé ses limites. Tel qu'on l'observe dans la nature, le comportement des populations est bien plus complexe que les scénarios imaginés en laboratoire. Un grand nombre d'espèces sont en compétition pour un type de ressource, ou pour un autre. Les prédateurs ont plusieurs proies et sont à leur tour la proie de plusieurs prédateurs. Les relations de prédation, de parasitisme, mais aussi de mutualisme modifient les conditions de la compétition interspécifique. Enfin, la variabilité et l'hétérogénéité du milieu naturel ont un impact important sur la dynamique de toute population. Les résultats expérimentaux se sont ainsi révélés difficilement transposables à l'analyse de situations concrètes (Larrère et Larrère, 1997, p. 133).

Et finalement, parmi les théories informant l'éthique de la terre léopoldienne, un débat secoue encore à ce jour l'hypothèse « diversité = stabilité ». En 1975, Daniel Goodman a émis des doutes au sujet de la théorie de MacArthur. Il affirma que : « l'hypothèse diversité-stabilité n'est soutenue ni par l'expérimentation, ni par l'observation, ni par la modélisation. » (Goodman, 1975, trad. Blandin, 2019, p. 34). Ainsi, si Goodman a voulu carrément se défaire de cette hypothèse, d'autres ont proposé de réinterpréter la notion de « stabilité » comme une « résilience » plutôt que comme une « persistance » (May, 1984 ; Silver et al., 1996 ; Hooper et al. 2005). Or, cette réinterprétation de la notion de stabilité est pour plusieurs l'aveu d'un changement de paradigme en écologie (Blandin, 2019 ; Drouin, 1993).

Nous pouvons nous demander maintenant comment ce changement de paradigme qui s'opère dans les débats en écologie peut avoir une incidence sur l'éthique environnementale d'Aldo Leopold. Pour Baird Callicott, la chose est évidente, il écrit :

L'éthique de la terre de Leopold est [...] extrêmement vulnérable à l'actuel tournant déconstructiviste de l'écologie. Pour tous les systèmes d'éthique environnementale qui s'en sont inspirés, l'éthique de la terre de Leopold est celle qui est le plus évidemment fondée sur la théorie de l'évolution et sur l'écologie. Des années 1970 aux années 1990, ses fondations scientifiques ont subi une série de secousses sismiques. [...] Devrions-nous admettre, à l'issue d'un nouvel examen, que l'éthique de la terre n'est plus qu'un tas de ruines (Callicott, [1996] 2010, p. 172-173) ?

Il est donc clair, pour Callicott comme pour Botkin, que la protection d'un écosystème selon le maintien de sa stabilité (ou de son équilibre) équivaut à figer la nature dans un point donné de son flux constant. Pourquoi alors un état particulier (disons stable) mériterait-il d'être conservé plutôt qu'un autre ? La maxime morale de Leopold semble en cela perdre son aplomb. Les critères normatifs de stabilité et d'intégrité que propose Aldo Leopold s'appuyant de l'écologie écosystémique ne semblent soudainement plus justifiés.

Évidemment, les choses ne s'arrêtent pas là pour l'éthique de la terre et l'écocentrisme. Malgré ces nouvelles connaissances scientifiques qui, à première vue, semblent l'invalider, il y a encore des « défenseurs de l'éthique de la terre »⁷. C'est notamment le cas de J. Baird Callicott qui, dans un essai intitulé « La nature est-elle en équilibre ? », propose une solution pour dynamiser la maxime morale de l'éthique de la terre (Callicott, [1996] 2010, p. 191). Pour Callicott, l'évolution fournit une échelle spatio-temporelle de changements qui permet aux espèces de s'adapter. A contrario, les changements que les humains font subir aux écosystèmes sont plus

⁷ Nous utilisons ici intentionnellement l'expression « défenseurs de l'éthique de la terre » en reconnaissant qu'il s'agit presque là d'une appellation militante ou partisane, mais elle fait en réalité référence à l'ouvrage « In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy » qu'a publié J. Baird Callicott en 1989. L'idée est de démontrer que certains philosophes tiennent à revendiquer un héritage léopoldien.

rapides, étendus et violents. Et ils semblent l'être de plus en plus. Ils ne permettent donc pas aux espèces de s'adapter et mènent vers des extinctions massives. Callicott propose de partir de ces deux échelles spatio-temporelles distinctes pour élaborer de nouveaux critères normatifs à partir desquels déterminer si une action est juste ou injuste à l'endroit de la nature. Il faudrait donc suivre l'échelle de « changement normal », soit celle de l'évolution, plutôt que l'échelle accélérée des changements anthropiques. En conséquence, il propose cette nouvelle maxime : « Une chose est juste quand 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) 2010, p. 197) ».

En réponse à cette tentative de Callicott de défendre l'éthique de la terre, la philosophe américaine Kristin Shrader-Frechette, dans « *Individualism, Holism and Environmental Ethics* », offre un argument qui montre que le critère d'échelle établi par Callicott n'est pas, à lui seul, suffisant. Elle écrit :

Nor can the criterion be merely that it is wrong for humans to do quickly what nature does more slowly. One also would need both second-order ethical arguments (given by neither Callicott nor Leopold) that accelerating ecosystemic changes is bad, even if the changes themselves are natural, and second-order arguments that a particular account of what is "natural" is defensible (Shrader-Frechette, 1996, p. 60).

Ce qu'elle met en lumière, c'est qu'il faut plus qu'un simple critère d'échelle spatio-temporelle pour développer une éthique environnementale qui soit convaincante, car en lui-même, ce critère ne défend pas de valeur. Pour le justifier, il nous faudrait nécessairement invoquer d'autres critères ou d'autres valeurs.

Or, l'une de ces autres valeurs que nous pouvons invoquer est la biodiversité. C'est-à-dire que la biodiversité aurait une valeur intrinsèque, soit en elle-même. C'est ce que, dans « De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité », propose Patrick Blandin avec son éthique dite « évolutionniste ». En prenant acte du changement de paradigme dans l'écologie, Patrick

Blandin propose une refonte des réflexions sur la conservation (Blandin, 2019, p. 52). Il appelle son éthique « évolutionniste » et la pense selon deux axes :

1) Il nous faut considérer les espèces et les organisations écologiques qui existent aujourd'hui comme le résultat des évolutions passées. La biodiversité actuelle est la seule mémoire disponible pour cette histoire. Elle est donc un héritage qui impose le respect et mérite la protection (Blandin, 2019, p. 54).

2) Ensuite, il nous faut nous interroger sur ce que signifie « conserver ». L'objectif de la conservation ne peut pas être fixiste, car figer la nature dans un certain état est une illusion. Il faut « passer de l'idée statique de conservation à une idée plus dynamique se focalisant sur les capacités de changement » (Blandin, 2019, p. 54).

La protection de la biodiversité apparaît ici comme une voie primordiale pour agir moralement à l'égard de la nature, car la biodiversité joue un double rôle. L'éthique évolutionniste de Blandin s'appuie sur deux valeurs à lui accorder : d'une part il y a la valeur de mémoire et d'autre part la valeur du potentiel évolutif. La première justifie que l'on cherche à conserver tout habitat et toute espèce en voie de disparition, même si elle n'est plus significative en termes de potentiel d'évolution, alors que la seconde, la valeur de potentiel d'évolution, est liée à son adaptabilité. Il faudrait donc penser la conservation selon une échelle de contribution à l'adaptabilité des systèmes.

Ainsi, l'échelle présentée par Blandin est dotée d'une valeur instrumentale assumée et c'est la biodiversité qui se voit conférer une valeur intrinsèque. Penser la conservation en fonction de la contribution d'une espèce à un ensemble ou un système ne nous apparaît finalement possible que dans une perspective écocentrée et holiste, car cela induit une priorité du bien de l'écosystème.

En ce sens, Blandin semble vers la bonne voie pour actualiser l'écocentrisme. Sans revendiquer une filiation léopoldienne, Patrick Blandin en vient néanmoins à réinterpréter l'éthique de la terre et, à partir d'un problème posé par les thèses de Leopold, livrer une théorie morale originale.

3.5 L'écocentrisme et l'éthique de la terre au-delà des débats

Il nous semble finalement que l'écocentrisme et l'éthique de la terre d'Aldo Leopold puissent trouver un certain écho dans la pratique scientifique la plus actuelle. Les principes normatifs de l'éthique de la terre d'Aldo Leopold ne sont peut-être pas si désuets que ce que certaines critiques ont laissé entendre. Il apparaît possible pour un bon nombre de philosophes d'offrir une défense rigoureuse de l'éthique de la terre en dynamisant et actualisant ses fondements écologiques, mais aussi, en rappelant le caractère avant-gardiste des travaux de Leopold.

Celui-ci offrait, déjà au siècle dernier, une réflexion holiste sur notre rapport à l'environnement, sur l'interdépendance des espèces et des habitats et il intégrait déjà pleinement l'humain aux écosystèmes, tout en le faisant sous le mode de la pensée contextualiste et relationnelle.

Assurément, il restera une panoplie de points à discuter et des débats à y avoir quant aux idées avancées par le forestier et philosophe américain ainsi que par ses disciplines, mais il n'en demeure pas moins que toutes ces discussions découlent des observations et des thèses d'Aldo Leopold. Nous pouvons donc voir en cela une certaine pertinence contemporaine de *l'Almanach d'un comté des sables*, car il s'inscrit dans ces débats et qu'il y est abondamment cité comme référence.

CONCLUSION

Nous en arrivons maintenant déjà à la fin de notre incursion dans les thèses et la philosophie du forestier et philosophe américain Aldo Leopold. Nous aurons jusqu'ici conduit nos interrogations sur les tenants de sa philosophie morale, esthétique et sur la pertinence contemporaine du legs idéologique du penseur et auteur de l'*Almanach d'un conté des sables*.

À défaut de pouvoir traiter l'entièreté de la pensée d'Aldo Leopold (qui le mériterait amplement), nous avons ici plutôt proposé une synthèse de ce qu'on a nommé « l'éthique de la terre » ainsi que « l'esthétique de la terre » en vue de montrer que ces deux théories, même si elles appartiennent à deux sous-disciplines différentes, soit l'éthique environnementale pour la première et l'esthétique environnementale pour la seconde, sont, dans les faits, interreliées. Si bien que nous avons même pu en conclure qu'il s'agit de deux pans d'une même théorie, laquelle gagne à être unifiée. Nous devons cette conclusion à J. Baird Callicott qui a su, le premier, montrer toute l'importance de l'esthétique de la terre d'Aldo Leopold.

On peut aussi voir en ce mémoire une tentative d'honorer le legs et la mémoire du professeur de l'Université du Wisconsin. En effet, le troisième chapitre du présent mémoire, à travers l'exposition de trois principaux débats résolument ancrés dans la philosophie contemporaine, a souhaité démontrer toute l'influence d'Aldo Leopold dans les domaines de la philosophie de l'environnement.

Plus qu'un pionnier dans l'histoire nord-américaine ou occidentale de cette branche de la philosophie, Aldo Leopold est encore, au moment d'écrire ces lignes, au cœur des débats philosophiques. Il y a fort à parier que le caractère novateur et avant-gardiste de ses théories morale et esthétique puisse expliquer cette pertinence contemporaine maintenant confirmée.

Or, au-delà l'intérêt académique de ce mémoire, il nous appert important d'inscrire sa démarche dans une perspective plus personnelle et globale. En effet, en plus de consigner certaines connaissances sur les théories et les débats entourant le travail philosophique d'un auteur, le présent mémoire initie une réflexion sérieuse, rigoureuse et philosophique sur la nature et l'environnement. Cette réflexion philosophique sur la nature revêt pour nous une importance cruciale dans l'ère contemporaine, marquée par des défis environnementaux sans précédent.

L'humanité semble plus que jamais se diriger vers une impasse et il est du ressort de tous de changer cette trajectoire, une responsabilité qui requiert une compréhension profonde et une redéfinition de notre relation avec l'environnement naturel. Pour ce faire, nous pensons que la philosophie a un rôle à y jouer.

La philosophie environnementale nous invite à reconnaître la valeur intrinsèque des divers éléments de la nature, indépendamment de son utilité pour l'humanité. Elle nous encourage à voir la terre non plus comme source de matières premières, mais comme un réseau vivant d'êtres et de processus qui méritent considération et protection. La philosophie environnementale d'Aldo Leopold, en particulier, nous rappelle que notre survie et notre avenir sont inextricablement liés à la préservation de la biodiversité et d'un certain équilibre écologique.

Nous l'espérons, la réflexion philosophique sur l'environnement ici proposée, saura être un point de départ incitant à remettre en question nos modes de vie, nos choix de consommation

et nos politiques environnementales. Elle nous engage dans la recherche de solutions durables et éthiques pour préserver la nature pour les générations futures. Elle nous enseigne, en outre, que la véritable force de l'humanité ne tient pas dans notre capacité à dominer la nature, mais bien dans notre capacité à la comprendre et à la préserver.

Nous dirons donc que la philosophie de l'environnement est un appel à la sagesse et à la responsabilité. Après tout, l'éthique de la terre léopoldienne ne nous invite-t-elle pas à transcender nos intérêts immédiats pour embrasser une vision plus vaste et plus profonde de notre place dans la communauté biotique ? En adoptant, comme nous y invite Leopold, une approche éthique et mieux informée envers la nature, nous pouvons espérer forger un avenir où l'harmonie entre l'humanité et le reste de la biodiversité prévaudra, préservant ainsi la richesse de notre planète pour les générations futures.

BIBLIOGRAPHIE

- AFEISSA, Hicham-Stéphane. 2007. *Éthique de l'environnement : Nature, valeur, respect*. Paris : Vrin.
- BOTKIN, Daniel B. 1990. *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*. New York : Oxford University Press.
- BLANDIN, Patrick. 2019. *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*. Paris : Éditions Quac.
- BRADY, Emily. 2007. « Vers une véritable esthétique de l'environnement : l'élimination des frontières et des oppositions dans l'expérience esthétique du paysage », *Cosmopolitiques, Esthétique et espace public*, 15, 65-76.
- CALLICOTT, John Baird. 1982. « Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic », *Environmental Ethics*, 4(2), 163-174.
- _____. 1983. « The Land Aesthetic », *Environmental Review*, 7(4), 345-358.
- _____. 1987. *Companion to A Sand County Almanac: interpretive and critical essays*. Madison : University of Wisconsin Press.
- _____. 1989. *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*. Albany : State University of New York Press.
- _____. [1985] 2010. « Fondations de l'éthique de la terre », *Éthique de la terre : Philosophie de l'écologie*. Marseille : Éditions Wildprojet, 49-84.
- _____. [1992] 2010. « La nature est morte, vive la nature ! », *Éthique de la terre : Philosophie de l'écologie*. Marseille : Éditions Wildprojet, 233-255.
- _____. [1996] 2010. « La nature est-elle en équilibre ? », *Éthique de la terre : Philosophie de l'écologie*. Marseille : Éditions Wildprojet, 169-97.
- _____. [1999] 2010. « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la terre : Philosophie de l'écologie*. Marseille : Éditions Wildprojet, 145-168.
- CARLSON, Allen. [2007] 2020. Environmental Aesthetics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- CARLSON, Allen. & BERLEANT, Arnold. 2004. *The Aesthetics of Natural Environments*. Peterborough : Broadview Press.
- CLEMENTS, Frederic E. 1916. « Plant Succession », *Carnegie Institution*, 242, 21-81.
- COOPER, Gregory J. 2001. « Must There Be a Balance of Nature? », *Biology and Philosophy*, 16(4), 481–506.
- DARWIN, Charles R. [1871] 1876. *La Filiation de l'homme et la sélection sexuelle*. Paris : Schleicher Frères éditeurs.
- DESJARDINS, Joseph R. 1993. *Environmental Ethics : An Introduction to Environmental Philosophy*. Boston : Wadsworth.
- DROUIN, Jean-Marc. 1993. *L'écologie et son histoire*. Paris : Flammarion.
- EGERTON, Frank N. 1973. « Changing Concepts of the Balance of Nature », *The Quarterly Review of Biology*, 48(2), 322-50.
- ELTON, Charles S. 1927. *Animal Ecology*. New York : Macmillan.
- _____. 1958. *The Ecology of Invasions by Animals and Plants*. Londres : Methuen.
- FENG, Lin Qi. 2020. « Aldo Leopold's life-work and the scholarship it inspired », *Socio-Ecological Practice Research*, 2, 3-30.
- GOODMAN, Daniel. 1975. « The theory of diversity-stability relationships in ecology », *The Quarterly Review of Biology*, 50, 237-266.
- GOODPASTER, Kenneth. 1978. « On Being Morally Considerable », *Journal of Philosophy*, 75(6), 308-325.
- HEPBURN, Ronald. [1966] 2004. « Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty » in CARLSON, Allen. and BERLEANT, Arnold. eds., *The Aesthetics of Natural Environments*. Peterborough : Broadview Press.
- HOBBS, Thomas. 1651. *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Londres : Andrew Crooke.
- HOOPER, David et al. 2005. « Effects of biodiversity on ecosystem functioning : a consensus of current knowledge », *Ecological Monographs*, 75, 3-35.
- HUME, David. [1739] 2007. *Traité de la nature humaine. Livre III : De la morale*. UQAC : Les classiques des sciences sociales.
- KANT, Emmanuel. [1790] 2015. *Critique de la faculté de juger*. Paris : Flammarion.
- KHEEL, Marti. 1985. The Liberation of Nature: A circular affair. *Environmental Ethics* 7(2), 135-149.

- _____. 2008. *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers
- LANDEN, Laura. 2003. « Biotic community—real or unreal: a philosophical dilemma », *Worldviews*, 7(1-2), 58–79.
- LARRÈRE, Catherine, et Raphaël LARRÈRE. 1997. *Du bon usage de la nature*. Paris : Flammarion.
- LARRÈRE, Catherine. 2010. « Les éthiques environnementales », *Natures Sciences Sociétés*, 18, 405-413.
- _____. 2012. « Care et environnement : la montagne ou le jardin ? » dans LAUGIER, Sandra. *Tous vulnérables, L'éthique du care, les animaux et l'environnement*, Payot, 233-261.
- _____. 2018. « Y a-t-il une esthétique de la protection de la nature ? », *Nouvelle Revue d'Esthétique*, 22(2), 97–106.
- LEOPOLD, Aldo. [1949] 2000. *Almanach d'un comté des sables*. Paris : Flammarion.
- _____. 1970. *A Sand County Almanac: with essays on conservation from Round River*. New York : Ballantine Books.
- _____. 1991. « Conservation in Whole or in Part ? », *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. ed. S.L. FLADER and J.B. CALLICOTT. Madison : University of Madison Press, 310-319.
- LIST, Charles. 1997. « Is Hunting a Right Thing ? », *Environmental Ethics*, 19 (4), 405-416.
- LOCKE, John. [1690] 1990. *Traité du gouvernement civil*. Paris : Garnier-Flammarion.
- MACARTHUR, Robert. 1955. « Fluctuations of Animal Populations and a Measure of Community Stability », *Ecology* 36(3), 533-536.
- MAY, Robert M. 1984. « An overview : real and apparent patterns in community structure », *Ecological Communities. Conceptual Issues and the Evidence*. Princeton : Princeton University Press, 4-16.
- MEINE, Curt. [1986] 2010. *Aldo Leopold : His life and his work*. Madison : University of Wisconsin Press.
- MILLSTEIN, Roberta L., 2015. « Re-Examining the Darwinian Basis for Aldo Leopold's Land Ethic », *Ethics, Policy & Environment*, 18(3), 301-317.
- _____. 2018. « Debunking myths about Aldo Leopold's land ethic », *Biological Conservation*, 217, 391-396.
- NELSON, Michael and VUCETICH, John. 2014. « Wolf Hunting and the Ethics of Predator Control » in KALOF, Linda, *The Oxford Handbook of Animal Studies*. Oxford : Oxford handbooks.
- NORLOCK, Kathryn J. 2011. « Building Receptivity: Leopold's Land Ethic and Critical Feminist Interpretation », *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 5(4), 493-512.

- NORTON, Bryan G. 1988. « The Constancy of Leopold's Land Ethic », *Conservation Biology*, 2(1), 93-102.
- ODUM, Eugene. 1953. *Fundamentals of Ecology*. Philadelphie : W.B. Saunders Company.
- OTT, P. 2013. « Aesthetic experience and experiential unity » in Leopold's conservation philosophy: a deweyan interpretation. *Environmental Philosophy*, 10(2), 23-52.
- SILVER, Whendee L. 1996. « Effects of changes in biodiversity on ecosystem function in tropical forests », *Conservation Biology*, 10, 17-24.
- PARTRIDGE, Ernest. 2000. « Reconstructing Ecology », *Ecological Integrity: Integrating Environment, Conservation, and Health*. Washington : Island Press, 79-97.
- PELLUCHON, Corine. 2018. « Esthétique, phénoménologie de l'habitation de la Terre et considération », *La Pensée écologique*, 2.
- PICKETT, Steward T. 2013. « The Flux of Nature: Changing Worldviews and Inclusive Concepts », *Linking ecology and ethics for a changing world: values, philosophy, and action*. Dordrecht : Springer, 265-279.
- PICKETT, Steward T., et Peter S. WHITE. 1985. *The Ecology of Natural Disturbance and Patch Dynamics*. Orlando : Academic Press
- PICCOLO, John J. 2020. « Celebrating Aldo Leopold's land ethic at 70 », *Conservation Biology*, 34(6), 1586-1588.
- RAÏD, Layla. 2012. « De la *Land Ethic* aux éthiques du *care* » dans LAUGIER, Sandra. *Tous vulnérables. L'éthique du care, les animaux et l'environnement*, Payot, 57-87.
- REGAN, Tom. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley : University of California Press.
- ROLSTON III, Holmes. 1988. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia : Temple University Press.
- _____. 1995. « Does aesthetic appreciation of landscapes need to be science-based? », *British Journal of Aesthetics* 35(4), 374-386.
- _____. 2002. « Naturalizing Callicott » in OUDERKIRK, W. and HILL, J. *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*. Albany : State University of New York Press, 107-122.
- _____. [2002] 2015. « De la beauté au devoir : esthétique de la nature et éthique environnementale » dans AFEISSA, Hicham-Stéphane et LAFOLIE, Y. eds., *Esthétique de l'environnement : Appréciation, connaissance et devoir*. Paris : Librairie Philosophie J. Vrin, 277-310.
- ROGEL, Jean-Pierre. 2021. *La planète du héron bleu : 30 ans pour sauver la biodiversité*. Montréal : Les Éditions La Presse.
- ROWE, Stanley J. 1994. « Ecocentrism: the Chord that Harmonizes Humans and Earth », *The Trumpeter*, 11(2), 106-107.

- SAGOFF, Mark. 1974. « On Preserving the Natural Environment », *Yale Law Journal* 84, 205-267.
- _____. 1997. « Muddle or Muddle Through? Taking Jurisprudence Meets the Endangered Species Act », *William & Mary Law Review*, 38(3), 825-993.
- SINGER, Peter. [1975] 2012. *La libération animale*. Paris : Payot.
- SOULÉ, Michael. 1995. « The Social Siege of Nature », *Reinventing Nature*. Washington: Island Press, 137-170.
- SHRADER-FRECHETTE, Kristin. 1996. « Individualism, Holism, and Environmental Ethics », *Ethics and the Environment*, 1(1), 55-69.
- STOLNITZ, J. 1961. « On the Origins of Aesthetic Disinterestedness », *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 20(2), 131-143.
- TANSLEY, Arthur G. 1935. « The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms », *Ecology*, 16(3), 284-307.
- WASHINGTON, Hayden, TAYLOR, Bron, KOPNINA, Helen, CRYER, Paul et PICCOLO John J. 2017. « Why ecocentrism is the key pathway to sustainability », *The Ecological Citizen*, 1, 35–41.
- WARREN, Julianne Lutz. 2006. *Aldo Leopold's Odyssey*. Washington : Island Press.