

« Je considère un arbre ». Manifeste de Martin Buber pour un dialogue avec l'arbre

Sophie Gerber^{1*}, Sarah Benharrech²

1. Université de Bordeaux, INRAE, UMR Biodiversité Gènes et Communautés (BIOGECO), F-33615 Pessac, France

2. University of Maryland, School of Languages, Literatures, and Cultures, College Park, 20742 Maryland, États-Unis

* Auteur correspondant : sophie.gerber@u-bordeaux.fr

Je considère un arbre.

Je peux le percevoir en tant qu'image : pilier rigide sous l'assaut de la lumière, ou verdure jaillissante inondée de douceur par l'azur argenté qui lui sert de fond.

Je peux le sentir comme un mouvement : réseau gonflé des vaisseaux reliés à un centre fixe et palpitant, succion des racines, respiration des feuilles, échange sans fin de la terre et du ciel — et cette obscure croissance elle-même.

Je peux le ranger dans une espèce, voir en lui un exemplaire sur lequel j'étudierai la structure et les modes de la vie.

Je peux annihiler si durement son existence temporelle et formelle que je ne voie plus en lui que l'expression d'une loi — d'une des lois en vertu desquelles un conflit permanent de forces finit toujours par se résoudre, ou des lois qui président au mélange et à la dissociation des substances vivantes.

Je peux le volatiliser et l'éterniser en le réduisant à un nombre, à un pur rapport numéral.

L'arbre n'a pas cessé d'être mon objet, il a gardé sa place dans l'espace et dans le temps, sa nature et sa façon d'être.

Mais il peut aussi se faire que, de propos délibéré et en même temps par l'inspiration d'une grâce, considérant cet arbre, je sois amené à entrer en relation avec lui. Il cesse alors d'être un *Cela*. La puissance de ce qu'il a d'unique m'a saisi.

Point n'est besoin que je renonce à un mode quelconque de ma contemplation, il n'est rien dont je doive faire abstraction pour le voir, rien que je doive oublier, au contraire ; l'image et le mouvement, l'espèce et l'exemplaire, la loi et le nombre, tout a place dans cette relation, tout y est indissolublement uni.

Tout ce qui tient à l'arbre y est impliqué : sa forme et son mécanisme, ses couleurs et ses substances chimiques, ses conversations avec les éléments du monde, et ses conversations avec les étoiles, le tout enclos dans une totalité.

Ce n'est pas une impression que cet arbre, ni un jeu de ma représentation ni une valeur émotive ; il dresse en face de moi sa réalité corporelle, il a affaire à moi comme j'ai affaire à lui, mais d'une autre manière.

Ne cherchez pas à affaiblir le sens de cette relation : toute relation est réciproque.

Aurait-il une conscience, cet arbre, et une conscience analogue à la nôtre ? Je n'en peux faire l'expérience. Mais parce que l'expérience semble avoir réussi sur vous-mêmes, voudriez-vous la recommencer et décomposer l'indécomposable ? Ce n'est pas l'âme de l'arbre qui se présente à moi, ni sa dryade¹, c'est l'arbre lui-même.

Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012, p. 39-41 (éd. originale all., 1923 ; 1^{re} éd. fr., 1938)

1 Divinité féminine protectrice des arbres et des forêts (CNRTL).



Ce texte n'occupe que quelques pages du livre de Martin Buber, *Ich und Du* — titre de sa version originale en allemand, publiée en 1923 —, *Je et tu* dans sa version française, traduite par Geneviève Bianquis en 1938. Buber y interroge les relations, généralement humaines, et explore la façon dont la vie humaine trouve sens dans les relations. Curieusement, ce court passage s'intéresse à un arbre, et sa présence au cœur des treize courts paragraphes situe la question humaine dans les entrelacements avec les *earth others* (Plumwood, 2002, p. 44), les « autres vivants » sur la Terre. Pour être bref, ce texte n'en est pas moins dense. Les lecteurs de Martin Buber avouent ne pas toujours être sûrs de ce qu'il essaie de dire car il « tend à brouiller les contours du crépuscule d'un langage suggestif mais extrêmement flou » (Walter Kaufmann, traducteur étasunien de « Je et tu » in Kirsch, 2019, p. 3). Le texte « Je considère un arbre » pratique la suggestion peut-être dans une stratégie de captation de l'attention du lecteur, afin de ralentir la lecture et forcer la lectrice et le lecteur à s'interroger sur le sens de ce texte ou sur des évocations que Buber ne prend pas la peine d'éclaircir. Il n'est pas dans notre intention de revenir sur la spiritualité de Buber. Ce que nous proposons ici, c'est de mettre en lumière les potentialités ontologiques et imaginaires des quelques pages que Buber consacre à la plante et en quoi il n'est ni absurde ni impossible d'entamer un dialogue avec l'arbre, du moment que cette ouverture au dialogue dicte une conduite dans le monde et une conduite morale qui ne se limite pas aux humains. Ce passage est porteur d'un code déontologique, d'un savoir-penser et parler à propos de la plante : bréviaire ou viatique qui aidera à suivre la ligne de crête, sans tomber dans l'écueil de l'anthropomorphisme, ni dans celui d'une approche mystique.

Il est déjà *parlant* que Martin Buber prenne l'arbre comme exemple d'interlocuteur, exemple d'un Tu, véritable agent d'un dialogue, authentique présence dans la rencontre. Rien ne prédispose la plante à ce statut, ce qui représente donc pour elle une notable mise en valeur, une ascension marquée dans l'échelle de la nature ; *parlant* parce que l'arbre ne parle pas, et n'a pas l'intention de parler ; mais quel que soit son langage, l'engagement dans le dialogue met le Je en mesure de l'écouter. Et comme la conversation se poursuit, chacun apporte son écot à l'échange. Il n'est donc pas question d'une fallacieuse projection dans l'inanimé, comme les romantiques enchantant la nature de leur sentiments intimes et déchantant dès que le scientifique découpe froidement la nature en molécules. Là encore, Buber ne prône ni animisme ni rationalisme productiviste. Ce passage prend une toute nouvelle ampleur dans le cadre des réflexions récentes menées dans la constellation des humanités environnementales qui appellent à l'attention, à la qualité des relations, au vivre avec, à l'ontologie relationnelle (Naess, 1974, p. 59), à la « diplomatie interespèce » (Morizot, 2020, p. 145), ou encore les entrelacements et entremêlements des transactions entre vivants (Gerber, 2024).

« UN ARBRE » : TEXTE CHARPENTÉ

Ce passage est, à l'instar de l'ouvrage de Martin Buber, un texte éminemment travaillé, qui sollicite les ressources de la poésie pour instaurer une relation hors du temps et de l'espace, à la fois très abstraite et animée d'une myriade d'expériences sensorielles. Il met en scène deux conversants dans un dialogue ou deux images qui se reflètent l'une l'autre, sur un mode spéculaire. Toutefois, que veut et que peut dire l'arbre quand il est agent dans la relation entre le Je et le Tu ? C'est ce que propose Martin Buber dans la scénographie suivante où les acteurs sont en posture de dialogue.

Nous proposons de ce texte le plan-résumé — réduction radicale — suivant :

— Je considère un arbre.

1. Percevoir : image, pilier, lumière, verdure.
2. Sentir : mouvement, vaisseaux, racines, feuilles, croissance.
3. Ranger : espèce, exemplaire.
4. Annihiler : loi.
5. Volatiliser, éterniser : nombre.
6. Mon objet : espace, temps, nature, être.

— L'arbre, mon répondant.

7. Entrer en relation.
8. Contemplation : image, mouvement, espèce, exemplaire, loi, nombre.
9. Forme, mécanisme, couleurs, substances, conversations : totalité.
10. Réalité corporelle, relation mutuelle.
11. Relation, réciprocité.
12. Conscience, expérience. L'arbre lui-même.

Cette réduction met en évidence l'architecture du texte. La première moitié (1-6) détaille notre appréhension de l'arbre, de cinq manières différentes, mais toujours comme objet : la perception sensorielle et poétique qui établit des analogies à partir des images de l'arbre, ou la biologie vitaliste qui sent les mouvements qui le traversent ; la classification, la réduction à des lois de la physique, la quantification mathématique, ou la destruction chimique. Tous ces modes de connaissance et de perception n'épuisent pas la présence de l'arbre. Après cette longue suite d'opérations potentielles dans lesquelles nous distinguons le tableau, la poésie, la physiologie, l'analogie, la systématique, l'anatomie, la sociologie végétale, l'écologie, la chimie, la physique, Buber (7-12) développe une approche différente avec l'arbre, qui consiste à entrer en relation avec lui et à le reconnaître comme autre dans la relation. Nous sommes invités à considérer cette

relation singulière, à la faire exister, sans réduire l'arbre à l'objet ou à la divinité.

À y entrer délibérément : l'arbre quitte alors sa place d'objet — de « Cela » — ; l'unicité de l'arbre nous surprend, car nous le contemplons à travers toutes les représentations égrenées dans la première moitié du texte. D'objet, il devient sujet. L'arbre est une totalité englobant ses éléments constitutifs, mais aussi ses échanges avec le monde. L'arbre ne se limite ni à une impression, ni à notre représentation, ni aux émotions qu'il suscite en nous, la réalité de son corps est face à nous et notre interaction est mutuelle, sans toutefois être symétrique : l'auteur nous assure, non sans audace et conviction, que notre relation est réciproque. Comment s'est produit le changement de statut ontologique de l'arbre, depuis ce *Cela* jusqu'à un autre sujet ? L'unicité a une puissance qui produit un effet sur le sujet qui « m'a saisi ». Ce n'est plus un arbre, mais un individu dont le caractère unique est irréductible. Mieux, ce caractère est une force qui agit sur le sujet. Enfin, nous sommes invités à nous interroger sur l'existence d'une conscience chez cet être végétal, tout en restant dans l'incapacité d'expérimenter cette hypothèse. Cent ans plus tard, les nombreux travaux actuels autour de l'« intelligence » des plantes et de leur sentience (Bertrand, 2018 ; Ryan *et al.*, 2021 ; Mancuso et Viola, 2020 ; Calvo *et al.*, 2017) résonnent de cette invitation, mais sans pouvoir toutefois prétendre avoir compris l'arbre, car reconnaître dans l'arbre un autre que soi demeure un pari éthique. Dans l'ignorance, mieux vaut accorder à tout être vivant une dignité égale à celle du sujet. La posture du dialogue est donc une ouverture de la pensée, de soi, un engagement moral que nous prenons. L'auteur conclut en soulignant que c'est bien l'arbre lui-même qui se présente à nous et non pas les idées que nous lui associons (son âme ou les mythes animistes qui l'habitent), opposant la présence de l'arbre aux représentations que nous projetons sur lui. Sarah Scott, dans son commentaire des écrits de Martin Buber, suggère que si nous nous concentrons sur la relation « Je-Tu » comme rencontre de singularités, en entrant véritablement en relation avec un arbre ou un chat — par exemple —, nous faisons l'expérience que nous ne les appréhendons plus comme des objets avec certaines caractéristiques, que nous ne les considérons plus comme des objets à disséquer, mais bien comme des êtres singuliers : un tout confronté à un autre tout (Scott, 2010).

PARLER AVEC L'ARBRE : LE DIALOGUE COMME ATTENTION

Le verbe « considérer », que Buber emploie dans la première ligne du texte, nous invite à faire une pause, à nous arrêter, à faire attention, actions qui sont contraires à l'économie productiviste des gestes et des pensées dans

le monde actuel. L'attention est étendue aux non-humains et notamment aux plantes, car quand les plantes n'ont ni floraison exceptionnelle, ni organe hors-norme ou caractère remarquable, elles plongent dans le néant de notre indifférence. L'attention pour un être mutique et immobile est donc une gageure. Le mode de relation dialogique, qui engage à une éthique de l'ouverture, instaure par conséquent une ontologie de l'« autre vivant ». « Dire Tu, c'est s'offrir présent, attentif, recueilli et devenu un (ou en voie de le devenir) à la rencontre du monde. C'est une manière qu'à l'homme — peut-être même est-ce là ce qui le caractérise ! — de communiquer avec la réalité à la deuxième personne et d'entrer, avec elle, dans une mutualité qui, seule, fonde le dialogue. » (Lang, 1967, p. 44). Or, s'ouvrir au dialogue avec l'arbre n'est pas s'attendre à ce que la plante parle notre langage, comme ricaneront certains trop attachés au sens littéral. S'ouvrir au dialogue invite à attendre une réponse. Émilie Hache propose d'étendre le concept de responsabilité emprunté à Lévinas et de l'appliquer au non-humain. Devenir responsable au sens de répondre à un appel, non de la raison universelle de la morale, mais à quelqu'un d'extérieur à soi. S'adresser à l'« autre vivant » comme à une personne relève d'une éthique qui abolit la hiérarchie entre sujet et objet et appelle des règles dans la relation au tiers (Hache, 2011, p. 28).

Buber désignera dans un autre texte cette possibilité du dialogue : un « contact cérébral », lointain écho peut-être du frottement contre la cervelle d'autrui de Montaigne ? Il n'est désormais plus surprenant qu'il ait fait cette découverte grâce à la rencontre fortuite avec un arbre, contre lequel il pose son bâton :

« Après une promenade que j'avais effectuée pour profiter des dernières lueurs du jour, j'arrive au bord d'une prairie. Sûr de mon chemin, je me laissai prendre par le crépuscule. N'ayant plus besoin d'un appui, et désireux cependant de garder pendant ma halte une liaison, j'appuyai ma canne contre le tronc d'un frêne. Je perçus alors un double contact. Ici où je tenais la canne, et là où ce bâton touchait l'écorce. En apparence renfermé en moi, je me retrouvais où je trouvais l'arbre.

C'est ainsi que m'apparut l'essence du dialogue. Car le discours de l'homme lorsqu'il est authentique, c'est-à-dire un appel véritable à l'autre, est semblable à ce bâton. Ici, où je suis, où des neurones et des instruments du langage m'aident à formuler un mot et à l'adresser à mon interlocuteur, ici je me « représente » celui auquel je m'adresse, j'ai un contact cérébral avec lui, cet être unique. Mais aussi là où il se tient, un peu de moi-même lui a été délégué qui n'a rien de matériel comme cette présence à moi, qui n'est que vibration, chose insaisissable. Cela flotte là-bas autour de lui, et participe à la réception de mes paroles. J'enveloppe celui vers qui je me tourne. » (Buber, 2015, fragment 13, p. 261)

Comment dialoguer avec l'arbre ? Sans doute convient-il de poser autrement la question. L'arbre parle mais nous ne comprenons pas son langage. Cette sémiotique des « autres vivants », quand elle n'est pas niée, demeure

énigmatique pour les humains. Il nous faudrait traduire les mots des plantes, des animaux, des vivants non-humains, pour leur reconnaître des mœurs, des valeurs, des corps, et constater qu'ils « activent d'autres manières d'être vivants » (Morizot, 2016, p. 146). Or dans une interaction dégradée et commune avec le vivant, l'homme se promène dans la forêt comme en pays conquis, contemplant du haut de sa supériorité technique et technologique les arbres auxquels il ne concède ni valeur intrinsèque, ni dignité.

CONSIDÉRER, CONTEMPLER

Si « je considère un arbre », il est probable que je le regarde. La vision est l'expérience la plus directe, la plus primordiale (Debaise cité par Despret et Galetic, 2007). Elle constitue une des perspectives — du latin *perspicere* (voir au travers de) — qui permet de pénétrer ou de percer le monde. Cette perspective est le lieu à partir duquel ce monde devient nôtre, et c'est d'abord une perspective du corps. La vision n'implique cependant pas une posture de spectateur, passive, mais est une question sociale, une attitude qui s'interroge : « de quoi suis-je le point de départ ? » (Despret et Galetic, 2007). Ce que nous observons n'est pas la nature en soi, mais la nature exposée à nos méthodes de questionnement ; la science fait ainsi partie de la relation entre la nature et les humains (Werner Heisenberg d'après Riskin, 2020).

« L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formées, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer. » (Weil, 1950, p. 119)

Cependant, au sein de cette relation entre humains et nature, Buber met en garde sur le fait que réduire le sujet, l'arbre, « à un nombre, à un pur rapport numéral » peut avoir pour effet de « le volatiliser et l'éterniser ». Ce que nous pourrions décliner de façon contemporaine, en constatant que la science, dans ses approches quantificatoires intenses, dans sa production de plus en plus importantes de « données », de « data » (mégadonnées, big data, mesures en grand nombre de tous ordres, séquençage de génomes, etc.) concernant les organismes vivants qu'elle étudie, peut avoir tendance à les annihiler sous les chiffres. Un terme a été créé (Sorokin, 1956) pour qualifier cette disposition : la quantophrénie, c'est-à-dire une propension à ne prendre en considération que ce qui est quantifiable, l'illusion que la réalité ne peut être comprise et maîtrisée qu'à condition de pouvoir la mesu-

rer (Gaulejac, 2005). Une conviction si fortement ancrée dans les sciences actuelles qu'elle devient une maladie de la mesure et qu'elle conduit logiquement à une forme de dé-mesure.

Les mots d'un poète évoquent et évitent la quantophrénie :

« Que faire, toutefois, quand on est assis au pied d'un grand arbre ? Quand on entend dans ses branches une agitation légère, d'oiseaux peut-être, de feuilles que remue une faible brise ? « Compte-nous, compte-nous », semble lui dire un brin d'herbe. Il compte un peu, mais il a plutôt envie de faire à deux mains un trou dans le sol, d'en dégager la terre brune, qui semble fraîche, puis de s'allonger dans cette herbe, de placer dans son échancre son visage. » (Bonnefoy, 2008)

Nous pourrions voir dans le passage suivant de Buber une expression de ce que cette quantophrénie, ou ici « perception », fait sur la relation entre l'humain et le vivant :

« Mais chaque fois que la phrase “Je vois l'arbre” est prononcée de telle sorte qu'elle n'exprime plus une relation entre l'homme — je — et l'arbre — tu —, mais qu'elle établit la perception de l'arbre, objet de la conscience humaine, une barrière entre le sujet et l'objet est établie ; le mot premier je-cela, le mot de la séparation, a été prononcé. » (Buber, 2012)

L'humain se sépare du vivant et le place dans une position de « Cela », d'objet, ce qui est aussi une façon d'éviter d'aborder les questions éthiques liées aux diverses exploitations qui touchent le vivant. « L'arbre n'est plus d'ornement mais d'usage. Ce n'est plus un vivant, mais une fibre qu'il importe de durcir, de modifier, voire d'allonger le plus possible. » (Dagognet, 1973, cité par Delaporte, 1979, p. 21).

Soulignant la limite de l'accumulation des données, qui s'apparente à la quantophrénie, l'autrice Ursula K. Le Guin analyse la situation :

« La science décrit avec précision de l'extérieur, la poésie décrit avec précision de l'intérieur. La science explique, la poésie implique. Toutes deux célèbrent ce qu'elles décrivent. Nous avons besoin des langues de la science autant que de la poésie pour nous sauver de la pure accumulation sans limite des “informations” qui échouent à nous renseigner sur notre ignorance ou sur notre irresponsabilité. » (Le Guin, 2015)

Pour retrouver le sens face à sa volatilisation sous les données amassées, des approches issues de disciplines différentes et complémentaires sont indispensables. Buber, philosophe, envisage précisément dans son texte la diversité nécessaire de ces approches par rapport à l'appréhension de l'arbre.

L'observateur n'est en effet pas un réceptacle passif, un miroir qui refléterait simplement la réalité en face de lui, notamment à l'aide de grandes quantités de mesures, prétendues objectives. Les moyens de vision du vivant, nos yeux inclus, sont des systèmes de perception actifs, qui construisent, à l'aide de traductions et de modes

de vue spécifiques, des modes de vie (Haraway, 1991). Les savoirs ne viennent pas « de nulle part », ils sont au contraire « situés », ils proviennent de « quelque part », et les particularités de ce « quelque part » influent en retour sur les savoirs, en dépit des affirmations d'« objectivité », et cela également dans les sciences (Haraway, 1988). En opposition à des philosophies à la recherche de l'immuable, de l'ultime, d'éléments indépendants du temps et de l'espace, et inspiré au contraire par l'évolutionnisme biologique, Dewey affirme que tout est animé par des dynamiques, que l'observateur est dans l'action, créateur et inventeur. La vision fixiste est ici rejetée pour une conception en mouvement, animée par les processus (Dewey et Bentley, 1949). Nos actes et nos méthodes d'observation font partie du monde que nous voyons, car « nous sommes à la fois spectateurs et acteurs du grand drame de l'existence » (Niels Bohr cité par Riskin, 2020). Bateson (1972) nous rappelle que l'observateur est inclus dans le champ d'observation, et que ce qui peut être étudié est toujours une relation ou une régression infinie de relations, mais jamais un « objet ». Buber, quand il considère un arbre, emprunte un cheminement semblable.

VALEUR INTRINSÈQUE, DIGNITÉ DES « CRÉATURES » (LA RENCONTRE)

D'où la force de ce court texte de Buber consacré à un vivant ligneux qui s'achève sur l'idée forte d'une rencontre avec « l'arbre lui-même », rencontre au sens plein du terme sur lequel nous aimerons revenir. Il faut parfois un accident, un événement imprévisible pour que l'être humain enfermé dans la logique et dans ses certitudes, se rende compte de la présence du monde. Ainsi Aldo Leopold (2019) découvre dans les reflets verts de l'œil d'une louve à l'agonie que la montagne pense ; Val Plumwood (1995) et Nastassja Martin (2019) apprennent qu'elles peuvent être des proies, en rencontrant un crocodile et un ours, respectivement, dans des territoires partagés avec d'autres vivants. La violence de la rencontre/confrontation résulte de cette indifférence ou cécité envers les « autres vivants ».

Pour y remédier, Buber invite son lecteur à s'arrêter pour apprécier pleinement la présence de l'arbre : « Je considère un arbre ». Nous pouvons associer à cette image la notion de valeur intrinsèque, qui qualifie la valeur du sujet, de notre arbre, pour lui-même, par sa propre nature, sans qu'elle soit le signe ou le moyen d'autre chose (Lalande, 1988, p. 257 et 535). Le comité d'éthique suisse (CENH, 2008) convoque la notion proche de « dignité », qui invite à la considération morale et au respect de la « créature » (animale ou végétale), considérée pour elle-

même. Cette idée de valeur intrinsèque ou de dignité se retrouve exprimée dans les lignes de la botaniste et philosophe britannique Agnes Arber, contemporaine de Martin Buber : « le chêne, par exemple, a une "chêneté" ("oak-tree-ness") individualisée qui est l'aboutissement de son expression personnelle. Son "ipséité"² ("thisness") existe en elle-même ; elle est bien loin d'être une simple étape dans une avancée pas à pas, continue, de la vie organique supposée culminer dans l'humain. » (Arber, 1967, p. 8).

La valeur intrinsèque ou dignité d'un sujet s'oppose en particulier à la valeur instrumentale, qui trouve son sens dans l'utilité que le sujet présente pour l'humain. Le concept des « services écosystémiques », très utilisé en agronomie et en écologie contemporaines, met en œuvre cette valeur instrumentale d'un sujet. En s'intéressant aux « biens et services » obtenus des écosystèmes par les humains, ce concept leur attribue une valeur, le plus souvent marchande (Sirami *et al.*, 2016). Dans ce cadre, l'arbre décrit par Buber comme un tout enclos dans une totalité, composé de ses éléments, de son fonctionnement mais aussi de ses relations avec le reste du monde aura probablement bien du mal à échapper à la valeur instrumentale réductrice dans laquelle les « services écosystémiques » tendent à l'immobiliser (Gerber, 2024). Or comme l'avait déjà pressenti Aldo Leopold au mitan du XX^e siècle, ce projet de quantification et d'appréciation des services rendus par les arbres est au mieux une illusion, au pire une offuscation (Leopold, 2019).

La question des relations, au cœur de la réflexion de Martin Buber, est abordée par le philosophe étasunien John Dewey, qui qualifie de transaction une version évolutive intégrée de l'interaction (Gerber et Noûs, 2023). Considérant l'échange social comme un aspect fondamental de l'existence humaine, il conçoit toute interactivité humaine comme un ensemble de transactions dans le cadre d'un échange réciproque et co-constitutif. La conception interactionniste des relations — entre vivants, entre organismes et environnements mais aussi entre individus et sociétés — n'est jamais absolue, jamais fixée, et se place au cœur des dynamiques évolutives qui caractérisent les vivants et leurs milieux (Dewey et Bentley, 1949 ; Zask, 2015).

Une démarche qui met au cœur du raisonnement les « services » appelle, de fait, une domination sur le végétal, un assujettissement des plantes, une hiérarchie, une négation des transactions à l'œuvre. Les organismes vivants non-humains et les milieux pourraient être considérés autrement que comme de simples entourages, n'être pas réduits à des ressources, et pourraient retrouver, dans des situations multiples, la place d'agents en interaction, en transaction, avec les humains dans une « écologie des relations » (Descola, 2011, p. 13). La transaction exprime

2 Termes synonymes, ipséité, eccéité ou individuation : ce qui fait qu'un individu est lui-même et se distingue de tout autre (Lalande, 1988).

ici une observation de la continuité, une approche « non fracturée » du monde. Von Uexküll donne par exemple une image cohérente de l'arbre comme réalité :

« Si l'on voulait rassembler tous les caractères contradictoires que présente le chêne en tant qu'objet, on n'aboutirait qu'à un chaos. Et pourtant ces caractéristiques ne font partie que d'un seul sujet, en lui-même solidement structuré, qui porte et renferme tous les milieux — sans être reconnu ni jamais pouvoir l'être par tous les sujets de ces milieux ». (Von Uexküll, 1965)

Les éléments, entités, essences ou réalités d'une observation, telle que celle de l'arbre, ne sont pas isolés ou détachables les uns des autres, pas plus que les relations qui les lient (Dewey et Bentley, 1949). Cette proposition, menée à son terme, suggère qu'aucun être ne devrait pouvoir être intégré dans une hiérarchie quelconque (Zask, 2015). C'est l'arbre lui-même qui se « présente à moi ». Quand Bateson (1972) parle de la « beauté » des bois où il se promène, il y reconnaît les arbres individuels mais aussi l'écologie globale de la forêt en tant que système. Il ajoute qu'une telle reconnaissance esthétique est encore plus frappante lorsqu'elle est partagée avec une autre personne. Il donne ici à l'approche relationnelle toute sa place dans la contemplation, dans la « considération » — au sens de Buber — de la forêt, avec et au-delà de l'arbre.

UN ÊTRE VIVANT, SON MONDE ET SES RELATIONS

La façon dont nous percevons l'entourage d'un être vivant ne correspond pas avec la réalité du milieu qu'il a élaboré lui-même, construit avec les éléments perceptifs qui lui sont propres (Uexküll, 1965 d'après Despret et Galetic, 2007). En effet, l'animal, la plante, ou tout organisme vivant ne distingue parmi les objets autour de lui que ceux qui ont une signification pour lui. L'humain est concerné de la même manière. Il y a ainsi des chances pour qu'un sujet ne puisse pas appréhender la signification perçue par un autre sujet et *vice versa*. La tentation est grande alors de faire de l'animal, de la plante, des jouets passifs d'un monde déjà constitué (Despret et Galetic, 2007), des objets au sens que leur donne Buber. Pour tenter de comprendre la manière dont les significations se construisent, selon les espèces, selon les sujets, pour entrer dans un monde qui nous est étranger, végétal ou animal, pour passer d'un monde à l'autre, un travail de traduction est nécessaire. Ce travail peut se réaliser en se plaçant dans la perspective de l'autre (Margaret Mead d'après Renault, 2012), en faisant des compromis au sens de se compromettre auprès de quelqu'un ou de quelque chose, c'est-à-dire de s'engager à ses côtés, et suppose de se placer aux antipodes d'une position d'extériorité.

Les aspirations de pureté et d'innocence doivent concomitamment être écartées (Hache, 2011), cette démarche

peut alors aboutir à un dialogue et à une coopération (Renault, 2012).

Les humains se sont donné le droit de définir la réalité en abandonnant quantité de vivants qui pourtant ont leur mot à en dire (Uexküll, 1965). Leur redonner leur place suppose d'apprendre à les entendre, grâce à des pratiques que l'on peut assimiler à de la sympathie (Bergson, 1934) des distinctions, des amitiés (Calvino, 1959), à de la politesse (Restif de la Bretonne, 2005, Despret, 2001), à de la diplomatie (Morizot, 2016) ou à des règles de civilité (Larrière, 2020) vis à vis de la nature et des organismes vivants qui la composent. Les vivants autres qu'humains, les animaux, les végétaux, entre autres, constituent en effet une réelle perspective sur le monde et sont de ce fait intéressants et indispensables (Von Uexküll, 1934).

RELATIONS DE RÉCIPROCITÉ ENTRE VIVANTS

Buber nous incite à entrer en relation avec l'arbre et nous assure que cette relation est mutuelle, réciproque. Nous retrouvons une expression proche de cette relation au végétal chez des scientifiques telles que la botaniste et philosophe Agnes Arber et la généticienne Barbara McClintock (Flannery, 2003) dont les caractéristiques communes étaient, notamment, d'être entièrement immergées dans les « mystères du monde naturel », dans leur « désir de creuser profondément dans l'essence de la vie végétale », mais en cohérence avec de la bonne science et un génie créateur. Manifestant ainsi un intérêt fort, non pas pour le surnaturel, mais bien pour le naturel (Flannery, 2003), Agnes Arber, en développant une double approche, botanique et philosophique, pouvait envisager les plantes aussi comme des êtres imprégnés d'une « âme » — dans un sens philosophique (Feola, 2019). Elle rencontre ainsi les propositions de Buber.

Martin Buber fait le constat que « l'absence de réaction face à notre action à leur égard fait partie de notre conception de la plante : elle ne peut pas "répondre". Pourtant, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de réciprocité. Le geste ou l'attitude d'un être individuel n'existe certainement pas ici, mais il y a une réciprocité de l'être lui-même, une réciprocité qui n'est rien d'autre que l'être tel qu'il est. » (Buber, 2012, post-scriptum de 1957). Il lie donc cette réciprocité avec la valeur intrinsèque ou la dignité évoquées plus haut. Parallèlement, Agnes Arber suggère que pour « parvenir à la compréhension la plus complète d'une forme végétale individuelle », nous devons nous appuyer sur la perception sensorielle, approcher la plante par l'image mentale, qui repose sur les données du toucher et la connaissance de la structure anatomique, et « aller au-delà de cette représentation, de manière à saisir le contexte de signification sous-jacent et environnant ». Ainsi, elle

peut considérer la plante « dans son aspect vivant et dans ses relations avec d'autres formes ». (Arber, 1950, p. 4). Elle dépasse elle aussi ici, comme Buber, l'approche initiale de la plante comme « objet » pour la resituer dans ses caractéristiques vivantes et dans les relations qui la constituent, fondamentalement. Nous pourrions nous interroger sur les pratiques contemporaines, notamment en biologie, et sur leurs capacités à s'ouvrir, à reconnaître, la puissance, l'agentivité des « autres vivants ».

Agnes Arber attribue à l'humain un pouvoir de développement fort, lié à la relation possible avec les éléments divers qui constituent le monde :

« Le chêne, par exemple, semble être et sans doute (dans un sens) se connaître lui-même. L'homme, d'autre part, a le privilège, non seulement d'être et de se connaître lui-même, mais aussi, à des degrés divers selon sa capacité individuelle d'entendement bienveillant, de connaître, et même (dans un sens) d'incarner le chêne qu'il contemple. Son esprit jouit ainsi d'un enrichissement potentiellement illimité à travers sa relation de pensée avec les innombrables autres parties d'un tout qui composent l'univers. » (Arber, 1967, p. 35)

Ce point de vue peut se retrouver exprimé par Anna de Noailles au début de l'un de ses poèmes :

« Être dans la nature ainsi qu'un arbre humain,
Étendre ses désirs comme un profond feuillage,
Et sentir, par la nuit paisible et par l'orage,
La sève universelle affluer dans ses mains. »
(Noailles, 1901, « La vie profonde », 1^{er} quatrain)

Une sensibilité toute humaine des relations avec les végétaux que Romain Gary exprime également :

« Je savais [...] que chaque plante avait une famille, des enfants et des tendresses maternelles ; que chaque duvet de chardon emporté par le vent vivait un drame de rupture et de séparation, dont la grandeur et le déchirement ne se mesureraient point à sa légèreté impalpable, et que les lois de la souffrance ne s'arrêtaient à aucune porte de la nature.

Fleurs et cailloux, brins d'herbe et champignons [...], mousses, bruyères et fougères, tous étaient de petites personnes dont il était impossible de mesurer les souffrances, les joies et les amours à leur seule dimension. [...] j'évitais de penser aux pauvres drames que je laissais derrière moi en marchant, aux marguerites que je froissais, aux muguet[s] [...] [I]l est des gens [...] capables de regarder les fraises sauvages que leurs pieds viennent d'écraser sans se sentir émus. » (Gary, 1973, p. 22)

CONCLUSION

Dans un texte court, dense, poétique et technique à la fois, Martin Buber nous invite à considérer autrement nos compagnes végétales. Cette forme de considération nouvelle peut s'étendre aux autres humains, aux autres vivants. Les êtres humains constituent une espèce vivante

qui entretient des relations, de toutes natures, avec quantité d'espèces vivantes, très diverses, plus ou moins visibles ou perceptibles, selon des modalités conscientes ou pas. Les humains se sont entourés d'espèces domestiquées, végétales et animales, avec lesquelles les relations sont anciennes, conscientes et proches. Mais pour explorer un exemple à l'extrême inverse, les humains sont aussi associés à nombre d'espèces de microorganismes qui, selon leur définition, ne s'examinent qu'à l'aide d'un microscope et qui comprennent les bactéries, les champignons, les protozoaires, les algues microscopiques et les virus. Ces micro-organismes, quand ils sont présents dans un milieu donné, constituent les microbiotes dont l'importance pour la bonne réalisation de nombre des fonctionnements vitaux des organismes pluricellulaires est à présent connue. Le mot de microbiotes apparaît dans les années 1980 dans les articles scientifiques (base bibliographique Web of Science). La présence dans l'ensemble du corps humain de très nombreuses bactéries (environ une bactérie pour chaque cellule humaine) suggère que les conceptions traditionnelles de la santé, du corps — et peut-être même de l'esprit — doivent être envisagées aussi avec des perspectives microbiologiques (O'Malley et Parke, 2020).

Partis d'un arbre et de sa contemplation, nous sommes invités à une prise de conscience de son existence d'être vivant face à la nôtre, de notre puissance, éventuellement destructive, jusqu'à notre capacité à lui reconnaître sa dignité et à la possibilité d'entrer en relation réciproque avec lui. Dans la continuité de cette démarche, nous nous tournons vers les autres vivants, jusqu'à atteindre une forme d'invisibilité qui n'est ni la réciprocité de la relation ni la conscience de l'arbre mais l'existence des microorganismes, qui ne nous sont pas accessibles directement, mais qui se révèlent être, également, dans des relations fortes avec les autres vivants. ■

RÉFÉRENCES

- Arber, A. R. (1950). *The Natural Philosophy of Plant Form* (1^{re} éd.). Cambridge University Press.
- Arber, A. R. (1967). *The Manifold and the One*. The Theosophical Publishing House.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* [Vers une écologie de l'esprit]. Chandler Publishing Company.
- Bergson, H. (1934). *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Librairie Félix Alcan.
- Bertrand, A. (2018). Penser comme une plante : perspectives sur l'écologie comportementale et la nature cognitive des plantes. *Cahiers philosophiques*, 153(2), 39-41.
- Bonnefoy, Y. (2008). *La longue chaîne de l'ancre*. Mercure de France.
- Buber, M. (2012). *Je et tu* (G. Bianquis, trad. ; 1^{re} éd. fr. 1938). Aubier (éd. originale all. 1923).
- Buber, M. (2015). *Le Chemin de l'homme, suivi de Le problème de l'homme et Fragments autobiographiques*. (R. Dumont, W. Heumann et J. Loewenson-Lavi trad.). Les Belles Lettres (éd. originale all. 1961).
- Calvino, I. (1959). *Le Baron perché* (J. Bertrand, trad.). Le Seuil (éd. originale ital. 1957).
- Calvo, P., Sahi, V. P. et Trewavas, A. (2017). Are Plants Sensitive? *Plant Cell & Environment*, 40(11), 2858-2869.
- CENH (2008). Commission fédérale suisse d'éthique pour la biotechnologie dans le domaine non humain. La dignité de la créature dans le règne végétal. La question du respect des plantes au nom de leur valeur morale. <https://www.ekah.admin.ch/fr/themes/dignite-de-la-creature>
- Delaporte, F. (1979). *Le second règne de la nature. Essai sur les questions de la végétalité au XVIII^e siècle*. Flammarion.
- Descola, P. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Éditions Quæ.
- Despret, V. (2001). *Quand le loup habitera avec l'agneau*. Les Empêcheurs de penser en rond.
- Despret, V. et Galetic, S. (2007). Faire de James un « lecteur anachronique » de von Uexküll : Esquisse d'un perspectivisme radical. Dans D. Debaise (éd.), *Vie et expérimentations. Peirce, James, Dewey*. (p. 45-76). Vrin. <http://hdl.handle.net/2268/137208>
- Dewey, J. et Bentley, A. F. (1949). *Knowing and the Known*. Beacon Press.
- Feola, V. (2019). Agnes Arber, historian of botany and Darwinian sceptic. *The British Journal for the History of Science*, 52(3), 515-523. <https://doi.org/10.1017/s0007087419000633>
- Flannery, M. (2003). Agnes Arber: Form in the mind and the eye. *International Studies in The Philosophy of Science*, 17, 281-300.
- Gary, R. (1973). *Les enchanteurs*. Gallimard.
- Gaulejac, V. de (2005). *La société malade de sa gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*. Le Seuil.
- Gerber, S. (2024). Les plantes sont-elles « à notre service » ? Comment des images et des mots, associés dans les sphères de la biologie, illustrent une certaine relation au végétal, *Essais. Revue interdisciplinaire d'humanités*, (21). <https://doi.org/10.4000/essais.13421>
- Gerber, S. et Noûs, C. (2023). Pensée végétale et simiesque, liens entre vivants. *Arts et sciences*, 7(2). <https://www.openscience.fr/Pensee-vegetale-et-simiesque-liens-entre-vivants>
- Hache, É. (2011). *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*. Les Empêcheurs de penser en rond-La Découverte.
- Haraway, D. J. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/3178066>
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Kirsch, A. (2019). Modernity, Faith, and Martin Buber, *The New Yorker*, 29 April. <https://www.newyorker.com/magazine/2019/05/06/modernity-faith-and-martin-buber>
- Lalande, A. (1988). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses universitaires de France.
- Lang, J.-B. (1967). Approche de Martin Buber. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 17, 31-47.
- Larrère, R. (2020). Les éthiques environnementales : que respecter dans la nature ? Intervention à l'Académie d'Agriculture, texte reçu de l'auteur.
- Le Guin, U. K. (2015). *Late in the Day. Poems 2010-2014*. PM Press.
- Leopold, A. (2019). *L'éthique de la terre suivi de Penser comme une montagne* (A. Weill trad.). Payot et Rivages (éd. originale angl. 1949).
- Mancuso, P. et Viola, A. (2020). *L'intelligence des plantes*. Le Livre de Poche.
- Martin, N. (2019). *Croire aux fauves*. Gallimard.
- Morizot, B. (2016). *Les Diplomates, Cohabiter avec les loups sur une nouvelle carte du vivant*. Wildproject Editions.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant*. Actes Sud.
- Næss, A. (2008). Écologie, communauté et style de vie (C. Ruelle trad.). Éditions M F (éd. originale norvégienne 1974).
- Noailles, A. de. (1901). *Le cœur innombrable*. Calmann-Lévy. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1097843.pdf>
- O'Malley, M. A. et Parke, E. C. (2020). Philosophy of Microbiology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/microbiology/>
- Plumwood, V. (1995). Human vulnerability and the experience of being prey. *Quadrant*, 29(3), 2934.
- Plumwood, V. (2002). *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. Routledge.

- Renault, M. (2012). Dire ce à quoi nous tenons et en prendre soin. John DEWEY, La formation des valeurs, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2011, 238 p. *Revue française de socio-économie*, 9(1), 247253.
- Restif de la Bretonne, N. E. (2005). *Lettre d'un singe aux êtres de son espèce* (1^{re} éd. 1781). Arbre d'Or. <https://www.arbre-dor.com/ebooks/LettreSinge.pdf>
- Riskin, J. (2020, July 2). Just Use Your Thinking Pump! *The New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/2020/07/02/just-use-your-thinking-pump/>
- Ryan, J. C., Viera, P. et Gagliano, M. (2021). *The Minds of Plants: Narratives of Vegetal Intelligence*. Synergetic Press.
- Scott, S. (2010). Martin Buber (1878—1965) | Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/martin-buber/>
- Sirami, C., Theau, J. P. et Ryschawy, J. (2016). Services écosystémiques dans les agroécosystèmes. Dictionnaire d'agroécologie. <https://dicoagroecologie.fr/encyclopedie/services-ecosystemiques-dans-les-agroecosystemes/>
- Sorokin, P. A. (1956). *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*. Henry Regnery Company.
- Uexküll, J. von. (1965). *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification* (P. Muller, trad.). Denoël (éd. originale all. 1934 et 1940).
- Weil, S. (1950). Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu. Dans : Id., *Attente de Dieu* (p. 113-123) [Textes écrits en 1942]. La Colombe.
- Zask, J. (2015). Introduction à John Dewey. La Découverte.