



HAL
open science

“ Je considère un arbre ” un texte centenaire du philosophe allemand Martin Buber qui nous questionne sur notre relation à l’arbre et au vivant

Sophie Gerber

► **To cite this version:**

Sophie Gerber. “ Je considère un arbre ” un texte centenaire du philosophe allemand Martin Buber qui nous questionne sur notre relation à l’arbre et au vivant. *Revue forestière française*, inPress, 75 (3). hal-04688303

HAL Id: hal-04688303

<https://hal.inrae.fr/hal-04688303v1>

Submitted on 4 Sep 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Je considère un arbre » un texte centenaire du philosophe allemand Martin Buber qui nous questionne sur notre relation à l'arbre et au vivant.

Le texte : "un arbre".

Martin Buber. "Je et tu". (1923) – Aubier 2012, p 39-41

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 réciprocité.

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-même 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.

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

Ce texte occupe quelques pages du livre de Martin Buber, "*Ich und Du*" – titre de sa version originale en allemand, datée de 1923 – "Je et tu" dans sa version française, traduite par Geneviève Bianquis en 1938. L'ouvrage traite par ailleurs de la question des relations, généralement humaines, et de la façon dont la vie humaine trouve sens dans les relations. Ce court passage (435 mots en français, présent des pages 39 à 41 sur un total de 172 pages), s'intéresse spécifiquement à un arbre, et sa présence au cœur des 12 petits paragraphes en fait la cohérence.

Le texte, pourtant bref, présente néanmoins une certaine densité. Les lecteurs de Martin Buber reconnaissent qu'ils ne sont pas toujours sûrs de ce qu'il essaye de dire, 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). « Je considère un arbre » reste un texte compréhensible, à quelques passages près. Ainsi, dans le paragraphe sur les lois et celui sur l'expérience de la conscience, nous pourrions avoir des difficultés à nous représenter plus précisément les types de loi et d'expérience décrits.

"Un arbre" : texte abrégé

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
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 façon d'appréhender l'arbre, de cinq manières différentes, et comme un objet : le percevoir comme une image, sentir les mouvements qui l'habitent, le classer dans une espèce, le réduire à des lois de la physique, l'anéantir sous les nombres et les mesures.

La seconde partie du texte (7-12) évoque une approche contrastée et alternative de l'arbre, qui consiste à entrer en relation avec lui. Nous sommes invités à considérer cette relation singulière, à la faire exister. À y entrer délibérément : quittant alors sa place d'objet (de "*Cela*") l'unicité de

L'arbre nous surprend, nous le contemplons à travers toutes les facettes égrenées dans la première moitié du texte. L'arbre est une totalité englobant ses éléments constitutants, mais aussi ses échanges avec le monde. L'arbre n'est ni une impression, ni notre représentation, ni notre émotion, la réalité de son corps est face à nous et notre interaction est mutuelle, même si elle n'est pas symétrique : l'auteur nous assure, avec audace et conviction, que notre relation est réciproque. 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 (Bertrand 2020) résonnent avec cette invitation.

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 projetons sur lui (son âme ou les déesses qui l'accompagnent).

Sarah Scott, une spécialiste des écrits de Martin Buber suggère, comme un résumé de son texte, 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 concepts à disséquer, mais bien comme des êtres singuliers : un tout confronté à un autre tout (Scott 2010).

Valeur intrinsèque, dignité des "créatures"

Ce court texte consacré à un vivant ligneux s'achève sur l'idée forte d'une rencontre avec "l'arbre lui-même". 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). 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).

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

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

par les humains, ce concept leur attribue une valeur, généralement 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 2022).

La question des relations, au cœur de la réflexion de Martin Buber, est abordée par le philosophe étatsunien 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 (Descola 2011). La transaction exprime 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 1934).

Les éléments, entités, essences ou réalités d'une observation, telle que celle de l'arbre, ne sont pas isolées ou détachables les unes 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 (von Uexküll 1934 in 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, ceux qui comptent 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 passif d'un monde déjà constitué (Despret et Galetic 2007), des objets au sens de 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 (Mead 1934 in 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 (von Uexküll 1934). 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), à des distinctions, des amitiés (Calvino 1957), à de la politesse (Despret 2001, Stengers 1993), à de la diplomatie (Morizot 2016) ou à des règles de civilité (Larrère 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).

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 (Heisenberg 1958 in Riskin 2020).

Cependant, au sein de cette relation entre humains et nature, Buber met en garde 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, 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 mesurer (De 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 échancrure son visage. » (Bonney 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 1923).

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 2011).

Soulignant la limite de l'accumulation des données, qui s'apparente à la quantophrénie, l'autrice Ursula 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 les savoirs en retour, 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 indépendant 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, et "nous sommes à la fois spectateurs et acteurs du grand drame de l'existence" (Bohr 1931, 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, dans sa considération d'un arbre, d'abord vu comme objet puis éprouvé dans la relation, emprunte un cheminement semblable.

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, 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). La double approche, botanique et philosophique, développée par Agnes Arber, qui lui permettait d'envisager les plantes aussi comme des êtres imprégnés d'une "âme" (dans un sens philosophique) (Feola 2019), rencontre 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 1923, post-scriptum 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 », pour considérer la plante « dans son aspect vivant et dans ses relations avec d'autres formes ». (Arber 1950). 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.

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) 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. » (de Noailles 1901)

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 mesuraient 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)

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 vivants, aux autres humains, et aussi aux non-humains.

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 microorganismes, 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 microbiote 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, humains et non-humains, 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.

Bibliographie

- Arber, A. (1950). *The Natural Philosophy of Plant Form* (1^{re} éd.). Cambridge: Cambridge University Press. 247 p.
- Arber, A. (1967). *The Manifold and the one*. Wheaton: The Theosophical Publishing House, 166 p.
<http://archive.org/details/manifoldone0000agne>
- Bateson, G. (1972). Steps to an Ecology of Mind. *The Western Political Quarterly*, 26(2), 345. Vers une écologie de l'esprit. Drosso, F., Lot, L., Simion E., traduction. Paris : Seuil, ; t. I : 1977 ; t. II : 1980.
- Bergson, H. (1934). *La pensée et le mouvant*. Paris : Librairie Félix Alcan. 336 p.
- Bertrand, A. (2020). Sociabilités végétales ? D'un renversement métaphysique du sens des lieux. *Sens-Dessous*, N°26(2), 41-49. <https://doi.org/10.3917/sdes.026.0041>
- Bonnefoy, Y. (2008) *La longue chaîne de l'ancre*, Paris : Mercure de France, 176 p.
- Buber, M. (1923) *Je et tu*. Bianquis, G., traduction 1938. Avant-propos, Marcel, G., Préface, Bachelard, G. Paris : Aubier 2012, 175 p.
- 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>
- Calvino, I. (1957). *Le Baron perché (Il barone rampante)* Giulio Einaudi, Turin. Bertrand, J., traduction 1959, Paris : Seuil, 226 p.
- Descola, P. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Paris : Quæ, 112 p.
- 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). Paris : Vrin. <http://hdl.handle.net/2268/137208>
- Despret, V. (2001). *Quand le loup habitera avec l'agneau*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 330 p.
- Dewey, J., Bentley, A.F. (1949). *Knowing and the Known*. Boston: Beacon Press. 334 p.
- Feola, V. (2019). Agnes Arber, historian of botany and Darwinian sceptic. *The British Journal for the History of Science*, 52(3), 515-523.
- 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*. Paris : Gallimard, page 22, 373 p.
- Gerber, S., 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>
- Gerber, S. (2022) 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. *Revue Essais*, à paraître. <https://hal.inrae.fr/hal-03945282>
- Hache, É. (2011). Ce à quoi nous tenons - Propositions pour une écologie pragmatique. *Les Empêcheurs de penser en rond*. Paris : La Découverte. 230 p.
- Haraway, D. (1988). *Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 287 p.
- Lalande, A. (1988) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. "Intrinsèque", p 535, "Eccéité", p 257. <https://archive.org/details/vocabulaireretechn0000unse>
- 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. (2015). *Late in the Day: Poems 2010–2014*, Poetry collection 2015, Oakland, PM Press.
- Morizot, B. (2016). *Les Diplomates, Cohabiter avec les loups sur une nouvelle carte du vivant*. Paris : Wildproject Editions. 320 p.

- de Noailles, A. (1901). Recueil "Le cœur innombrable" Poème "La vie profonde", premier quatrain. Paris : Calmann Lévy. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1097843.pdf>
- O'Malley, M.A., Parke, E.C. (2020). Philosophy of Microbiology, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/microbiology/>
- Riskin, J. (2020). Just Use Your Thinking Pump! New York Review of Books. <https://www.nybooks.com/articles/2020/07/02/just-use-your-thinking-pump/>
- Renault, M. (2012). Dire ce à quoi nous tenons et en prendre soin. *Revue Française de Socio-Économie*, 9(1), 247-253.
- Scott, S. (2010). Martin Buber (1878–1965) | Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/martin-buber/>
- Sirami, C., Theau, J.P., 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*, Chicago: H. Regnery Co, 357 p.
- Stengers, I. (1993). *L'Invention des sciences modernes*. Paris : La Découverte, 210 p.
- von Uexküll, J. (1934). *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification 1940*. Philippe Muller, traduction 1965. Paris : Pocket, 195 p.
- Zask, J. (2015). *Introduction à John Dewey*. Paris : La Découverte, 128 p.