

Devenir-avec le jardin



Mémoire de recherche réalisé par Coline LAGONDET - - BONSANG sous
la direction de Laëtitia OGORZELEC – GUINCHARD dans le cadre du
Master 1 Enquêtes en socio-anthropologie

Année universitaire 2021/2022

Table des matières

Introduction	3
Préambule théorique	5
1. D'où je parle	5
2. Etat de l'art	6
Vivre avec le trouble et les espèces compagnes – Donna Haraway	8
Devenir chez Deleuze.....	12
Apprendre à voir avec Estelle Zhong-Mengual.....	15
La résonance et l'indisponibilité du monde chez Hartmut Rosa	19
Comment la Terre s'est tue : une réponse de David Abram	23
Temps et présence chez Merleau-Ponty	26
Le taskscape chez Tim Ingold : vers un temps écosystémique	32
Le temps du vivant : quelques éléments de biologie.....	35
Le jardin.....	41
Temps et attention	39
3. Posture théorique.....	44
Problématisation.....	45
Perspectives Méthodologiques	46
1. Terrain.....	46
2. Echantillon	48
3. Modalités d'observation.....	49
4. Modalités de restitution	50
Réflexion	50
Terrain : ce qui a émergé comme pistes dans les observations préliminaires.....	52

Introduction

Dans notre contemporanéité de nombreuses questions, notamment écologiques, se font pressantes, puisque tous les marqueurs environnementaux indiquent la même nécessité d'apprendre à vivre avec les conséquences environnementales dramatiques de nos pratiques productivistes et extractivistes. Cette nécessité d'apprendre à vivre *avec* l'anthropocène révèle que nos paradigmes, nos mises en récit du monde, ont failli, et qu'il s'agit alors de les reconfigurer dans un monde où nous ne sommes plus seuls, mais bien des membres d'un vaste ensemble, celui de l'environnement terrestre, dépendants alors des multiples processus biotiques et abiotiques qui participent de la vie sur cette planète. Ceci pointe dans une direction, une piste pour fonder d'autres représentations et pratiques soutenant nos êtres au monde, celle d'apprendre à vivre avec les autres-qu'humains.

Un des enjeux fondamentaux de l'anthropocène, et de notre société contemporaine, de nos existences et de nos expériences du monde, c'est la question du temps, accéléré, il est vécu sur le mode de l'urgence. C'est d'abord un mode de régulation existentiel, et, bien qu'il soit considérablement naturalisé dans nos représentations collectives, de nombreux travaux en sciences sociales et en philosophie nous amènent à percevoir sa dimension sociale, les enjeux de pouvoir et de domination qu'il recouvre, et surtout, sa malléabilité en fonction des récits qui en ordonnent les représentations pratiques et usages. Suivant en cela Hartmut Rosa, je pense que le temps est le point de jonction entre l'acteur et le système, et que forts, de ces analyses, il nous est possible de dégager des marges de jeu afin de nous réapproprier notre temps, soit, en définitive, nos existences.

Après avoir conduit dans le cadre de mes travaux en philosophie une généalogie critique du temps dans la perspective d'une critique sociale du temps, je poursuivrai ici cette démarche, dans la perspective d'en explorer des voies de praxis libératrice et résiliente, cohérentes avec l'anthropocène, m'intéressant et étudiant alors le temps du vivant.

Ce temps du vivant, je l'aborderai sous trois facettes complémentaires : le temps phénoménologique – soit comment le temps est perçu par une conscience subjective incarnée –, le temps biologique – soit l'ensemble des rythmes du vivant et leur entremêlements – et le temps écosystémique – soit l'ensemble des rythmes et tempo humains et autres-qu'humains propres à

un contexte pratique et le temporalisant –. Et il m’a semblé que le terrain le plus propice à son exploration était le jardin.

Le jardin est en effet un lieu singulier en tant qu’il est un espace de rencontres entre humains et autres-qu’humains. Et c’est cette rencontre, ses modalités et les relations qu’elle permet d’augurer qui sont mise en question dans l’anthropocène, puisqu’apprendre à vivre avec les autres-qu’humains, c’est d’abord les rencontrer et apprendre à les aborder, et le jardin, c’est le lieu où l’on rencontre, où l’on aborde et où l’on tente de faire monde commun avec les autres-qu’humains.

C’est ainsi un lieu privilégié pour explorer l’interagentivité – le réseau des relations des puissances d’agir humaines et autres qu’humaines, biotiques et abiotiques – puisque faire un jardin c’est participer à la vie d’un espace que l’on habite et infléchir les comportements des vivants cohabitants, en tentant de construire des agencements. Nous nous trouvons alors pris dans une interagentivité dont les termes nous échappent dans leur multiplicité, et que nous explorons au fil de l’expérience, nous trouvant alors nous-même transformés en retour, dans un devenir-avec foisonnant.

Dans le cadre de ce travail préparatoire et exploratoire, je m’attacherai à présenter un ensemble de concepts et notions utiles pour mon travail de terrain, constituant ainsi une boîte à outils conceptuels. Pour ce faire je m’appuie sur un ensemble d’auteurs, qui, si ils ne sont pas les seuls à marquer ma pensée, font partie des ressources intellectuelles essentielles de mes travaux. C’est ainsi qu’après un bref rappel d’où je parle lorsque je commence ce travail, je proposerai un état de l’art critique et réflexif autour des questions du devenir, de l’attention aux autres-qu’humains et des relations que nous avons ou pas avec eux, avant d’aborder plus en profondeur les différentes facettes du temps du vivant que j’évoquais précédemment, puis enfin je reviendrai brièvement sur le jardin.

Ce parcours ne permet alors de proposer une problématique pour mon futur travail de recherche, centrée donc sur les modalités temporelles, et ainsi attentionnelles, des relations entre humains et autres-qu’humains dans un jardin, le tout avec comme toile de fond la question des manières de vivre avec l’anthropocène.

Un second temps plus pratique que théorique s'ouvre alors, celui des perspectives méthodologiques, dans lequel je présente d'une part mon terrain, au propre comme au figuré, et d'autre part les méthodologies déployées dans l'expérience de ce terrain, et dans la restitution de cette expérience. Ces perspectives, programmatiques, sont toutefois des pistes que je m'en vais explorer durant les mois à venir, elles ne sauraient être prises pour autre chose que ce qu'elles sont : des propositions sujettes à changement, au fil des ajustements suscités par l'épreuve du terrain.

Préambule théorique

1. D'où je parle

Ayant mené des études de philosophie, un certain bagage théorique accompagne mon approche socio-anthropologique. Je suis particulièrement marquée par les approches phénoménologiques, qui visent à décrire et analyser l'expérience, la structuration du sens des contenus de conscience.

J'ai effectué un premier mémoire, portant sur le temps social et l'anthropocène. Dans ce travail j'examine l'anthropocène – un qualificatif émergent pour notre époque visant à la caractériser par l'ensemble des mutations environnementales d'origine anthropique – comme étant une notion soulevant une problématique temporelle, et dont la cause serait une disjonction entre les temporalités humaines et le rythmes du vivant. J'initie alors une critique sociale du temps en amorçant une généalogie du temps social, afin de mettre en lumière différents points de rupture entre les rythmes du vivant et le temps humainement et socialement raconté, puis son abstraction et sa naturalisation progressive soutenue et soutenant un ensemble d'évolutions techniques et technologiques.

Ce travail m'a alors amené à m'interroger sur le temps du vivant et sur nos liens avec le monde autre-qu'humain, notamment dans leurs dimensions attentionnelles, puisque l'on peut observer une équivalence entre temps et attention, la perception du temps étant fonction de l'implication attentionnelle, et qu'en définitive donner du temps, c'est donner de l'attention. De

même, la structuration sociale du temps implique des orientations attentionnelles : les usages du temps sont informés socialement, tout comme ce qui mérite ou non de l'attention.

Après avoir réfléchi à nos manières de faire et de vivre le temps, je voudrais ouvrir la réflexion, dans la tradition critique, sur des pratiques alternatives libératrices. Je me concentre donc sur d'autres récits du temps que celui dominant, dans trois de ses facettes : écosystémique, biologique et phénoménologique. Il me semble pertinent de compléter mon approche théorique de ces questions par une approche pratique, à même d'ancrer dans l'expérience la réflexion, si je veux en effet pouvoir concevoir des pratiques alternatives. J'ai donc décidé de me lancer dans une approche de terrain centrée sur le temps et le vivant autre-qu'humain, tout en restant évidemment marquée par la question de l'anthropocène en fond.

La question qui me semble ouverte par l'anthropocène est celle qui ressort des travaux de Donna Haraway, ou Anna Tsing : comment vivre-avec les conséquences destructrices de nos pratiques et recomposer des liens qui font un monde vivable ? Mon angle d'approche est donc temporel, il me semble qu'il est nécessaire de raconter d'autres temps pour reconfigurer nos relations au monde. Je cherche alors comment repeupler le temps, et comment lui donner un fondement vivant et cohérent avec notre expérience, et l'existence des autres-qu'humains.

J'ai alors décidé de prendre comme terrain le jardin puisque c'est un lieu de rencontre particulier par sa dimension marquée de l'habiter, et ce, entre humains et autres-qu'humains.

2. Etat de l'art

Si le nombre d'ouvrages détaillant les méthodes de jardinages a explosé sur les rayons des librairies ces dernières années, l'engouement suscité par l'objet du jardin ne se limite pas à la littérature grand public et concerne aussi les sciences sociales qui ont vu apparaître les humanités végétales, portant alors un regard neuf sur les plantes, mais surtout il semble qu'un ensemble de réflexions théoriques se nouent autour de l'objet du vivant, et des relations entre humains et autres-qu'humains ¹. Je suis particulièrement stimulée par les travaux de Tim Ingold ², David

¹ P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, s. l., 2018 ; T. INGOLD et P. MADELIN, *Marcher avec les dragons*, s. l., 2018 ; E. KOHN, « How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist*, vol. 34, n° 1, février 2007, p. 3-24 ; E. KOHN, G. DELAPLACE et P. DESCOLA, *Comment pensent les forêts: vers une anthropologie au-delà de l'humain*, [Bruxelles] Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles

Abram ³, Donna Haraway ⁴, qui donnent à penser les modalités et les nécessités de la rencontre interspécifique.

De façon plus particulière des ouvrages m'ont guidé dans ma réflexion sur le jardin ⁵, ainsi que des travaux universitaires, dont une thèse en sociologie réalisée sur les jardiniers ⁶, et plus récemment, une thèse en cours dans le département de socio-anthropologie de l'université de Besançon sur cet objet et les évolutions de schèmes relationnels que suscite la pratique du jardinage.

Je propose donc maintenant un parcours des ouvrages et auteurs les plus féconds et structurant pour la réflexion que j'ai tenté de conduire en accompagnement de la rencontre avec un jardin, ses habitants, ses rythmes.

diffusion les Belles lettres, 2017 ; B. LATOUR, « Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied », in M. Brightman et J. Lewis (dir.), *The Anthropology of Sustainability*, New York, Palgrave Macmillan US, 2017, p. 35-49 ; B. LATOUR, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, France, La Découverte, 2015.

² T. INGOLD, *Machiavel chez les babouins: pour une anthropologie au-delà de l'humain*, s. l., Asinamali, 2021 ; T. INGOLD, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Reissued with new pref, London, Routledge, 2011 ; T. INGOLD, « The Temporality of the Landscape », *World Archaeology*, vol. 25, n° 2, 1993, p. 152-174 ; T. INGOLD et P. MADELIN, *Marcher avec les dragons*, op. cit.

³ D. ABRAM, I. STENGERS et D. DEMORCY, *Comment la terre s'est tue: pour une écologie des sens*, Paris, Découverte, 2013.

⁴ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, s. l., 2020 ; D. J. HARAWAY, J. HANSEN et V. DESPRET, *Manifeste des espèces compagnes: chiens, humains et autres partenaires*, s. l., 2019.

⁵ E. COCCIA, *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2016 ; E. Z. MENGUAL, « Faire entrer le vivant dans notre monde commun », *L'Observatoire*, N° 57, n° 1, 26 janvier 2021, p. 27-30 ; A. SALMON, *Eloge des jardins: éthique de la nature et intervention de l'homme*, s. l., 2019 ; E. ZHONG MENGUAL, *Apprendre à voir: le point de vue du vivant*, Arles, Actes sud, 2021.

⁶ V. LARBÉY, *Jardins et jardiniers: les pieds dans la terre, la tête dans les nuages. Une anthropologie du potager*, These de doctorat, Montpellier 3, 2013.

Vivre avec le trouble et les espèces compagnes – Donna Haraway

Je me suis intéressée à deux ouvrages récents de Donna Haraway : *Vivre avec le trouble* et *Manifeste des espèces compagnes*⁷. Dans ces ouvrages Donna Haraway – anthropologue, zoologue et philosophe – s’attache à explorer, à penser, et surtout à donner à penser avec les pratiques relationnelles interspécifiques, qui sont au cœur de mon objet de recherche. Elle s’appuie pour ce faire notamment sur l’agility⁸ et la colombophilie⁹.

Ces deux pratiques relationnelles avec des non-humains illustrent chacune un aspect de sa pensée, le *devenir-avec* et les *espèces compagnes*, qui sont deux points d’entrée dans des perspectives inventives sur un monde troublé par la prise en considération des interdépendances multispécifiques.

Dans le *Manifeste des espèces compagnes* Donna Haraway s’entend penser les attachements multiples qui tissent notre expérience. Elle s’intéresse à la question des rapports mutuels que nous entretenons avec les chiens pour « apprendre une éthique et une politique qui soient dévolues à la prolifération de relations avec des *êtres autres qui comptent – significant others*»¹⁰. La catégorie des espèces compagnes est beaucoup plus vaste que celle des animaux de compagnies, elle englobe « tout être organique auquel l’existence humaine doit d’être ce qu’elle est, et réciproquement », elle inclut par exemple le riz, les abeilles, les tulipes ou encore la flore intestinale¹¹, soulignant ainsi leurs dimension de co-constitution et de coévolution. L’objectif est tant de permettre l’épanouissement de ces relations par leur valorisation, que la prise en considération de leur historicité afin d’abolir la distinction nature-culture, qu’Haraway s’attache à écrire en seul mot, pour en révéler les liens fondamentaux de co-constitution dans une co-évolution.

⁷ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, 2020, *op. cit.* ; D. J. HARAWAY, J. HANSEN et V. DESPRET, *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.*

⁸ D. J. HARAWAY, J. HANSEN et V. DESPRET, *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.*

⁹ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, France, Les éditions des mondes à faire, 2020.

¹⁰ D. J. HARAWAY, J. HANSEN et V. DESPRET, *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.* p.14 – la traduction “ autre-significatif ” me semblerait plus adéquate, et fluide, dans la mesure où ce qui est important ici c’est le sens, la signification dont ils sont porteurs et qui les dotent de valeur, « qui comptent » renvoyant d’ailleurs rapidement à des logiques marchandes, dont il s’agit de sortir.

¹¹ *Ibid.*p.21

Le *Manifeste* est une « déclaration parenté », elle invite ainsi à faire lien avec les vivants qui nous entourent, à ouvrir des récits de cohabitation et de socialité interspécifique, qui engagent d'autres modes d'attention. Il s'agit de considérer les relations avec les *significant others*, de penser les modalités relationnelles co-constitutives dans l'ouverture d'une pluralité de perspectives interspécifiques, qui, s'ouvrant dans la relation permet de révéler des connexions partielles. L'espace attentionnel est alors consacré à des vivants autres-qu'humains, avec lesquels il devient possible de communiquer dans une attention disciplinée, qui n'est pas alors une projection anthropomorphique, mais bien une écoute sensible des signaux émis par l'autre qu'humain. Et ce dans l'objectif d'« imaginer des manières positives de vivre conjointement avec toutes les espèces avec lesquelles les êtres humains sont apparus sur cette planète »¹². Ce qui implique une « recherche création de modes d'attention ». Stimulée par cette perspective de recherche, elle guide mes relations à mon terrain, et la notion d'espèces compagnes, et les analyses qu'elle ouvre et permet renvoie directement à celle d'interagentivité dans l'exploration des relations de socialité interspécifique.

Elle prend alors comme support à cette recherche l'agility – sport équipe chien-humain consistant dans l'effectuation des parcours d'obstacles. L'agility est alors une voie pour penser « un moyen de se rendre plus présent au monde, plus à l'écoute des demandes de nos partenaires à tous les niveaux où se joue la création de mondes plus habitables »¹³. Cette pratique sportive repose en effet sur une relation interspécifique forte, soutenue par un lien de communication, de syntonisation des présences qui permet un accordement et une coordination, une coopération entre deux êtres vivants d'espèces distinctes.

Donna Haraway s'attache à isoler quelques traits spécifiques de cette relation, pointant ainsi des modalités pratiques d'entrée en relation de compagnonnage avec des vivants non-humains. Le fondement de ces pratiques relationnelles est la présence, la disponibilité attentionnelle, en accordant de l'attention à l'autre, et en étant disponible à ce qu'il exprime, activement réceptif, un espace de compréhension mutuelle peut s'ouvrir. Un lien de confiance émerge dans la consistance de cette présence et par la cohérence, l'intégrité, l'honnêteté des motifs de communication.

¹² *Ibid.* p.7

¹³ *Ibid.* p.51

L'expression corporelle, par posture, gestes, mimiques et regards permet de communiquer au travers des différences irréductibles. Il s'agit de faire droit à la réciprocité, et d'écouter ce que dit le chien, dans un mode attentionnel particulier, ouvert à l'altérité radicale de l'animal : « L'important est ici d'accepter que l'on ne puisse jamais connaître ni l'autre, ni soi-même, sans jamais cesser de s'interroger sur le statut de ce qui advient à tout moment de la relation. [...] toute forme de relation éthique – que celle-ci opère à l'intérieur ou entre les espèces – est tissée du même fil robuste de vigilance constante à l'égard de l'altérité-en-relation. Nous ne sommes pas autonomes, et notre existence dépend de notre capacité à vivre ensemble. L'obligation consiste à toujours se demander qui est présent et ce qui émerge de la relation. »¹⁴.

S'entendre mutuellement n'est possible, tant avec les humains qu'avec les autres-qu'humains, qu'au prix d'une disposition attentionnelle ouverte à l'altérité, prête à se décentrer de sa propre perspective pour aller vers celle de l'autre, dans la déprise de ses propres vues, avec une flexibilité imaginative ouverte à l'inconnu, prête à être surprise, qui fait place à l'autre. Cette disposition attentionnelle repose sur le respect d'une altérité irréductible et riche de ses propres perspectives, et elle se joue dans le corps, et tout particulièrement dans le regard, un regard ouvert disponible pour l'autre.

Cette question de la qualité du regard porté s'illustre particulièrement bien avec la figure du pigeon dont se saisit Haraway pour explorer le *devenir-avec*, ces derniers sont effet fort présent dans nos environnement citadins, et quelque part entre indifférence et mépris, nos regards les frôlent au quotidien, sans réelle prise en compte de leur présence. Toutefois, ils peuvent être aussi des partenaires et des compagnons de première importance, utilisés pour porter des messages, pour de l'espionnage, ou pour des opérations de sauvetages, ils sont « des agents compétents [...] qui se rendent mutuellement capables et qui rendent capables les êtres humains de pratiques sociales, écologiques, comportementales et cognitives situées »¹⁵. Leurs capacités d'orientation et d'observation sont remarquables et mises à profit tant par les colombophiles au sein de compétitions, qu'utilisées par l'armée. Leurs capacités cognitives leur permet de réussir des tests de reconnaissance de soi – et ce mieux que les enfants de trois ans¹⁶-, d'identifier des personnes

¹⁴ *Ibid.* p.44

¹⁵ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, 2020, *op. cit.*p.31

¹⁶ Keio University, "Pigeons Show Superior Self-Recognition Abilities to Three Years Old Humans", *ScienceDaily*, 2008

sur des photos, de faire la distinction entre un Monet et un Picasso et même de classer des œuvres selon des styles et des époques.

Les chercheurs, pour arriver à ces conclusions, sont amenés à faire équipe avec des pigeons pour élaborer des dispositifs expérimentaux, ils se rendent « mutuellement capables de quelque chose de nouveau dans le monde des relations interspécifiques »¹⁷. Ils sont ainsi amenés, tout comme les colombophiles, à se mettre à la place des pigeons pour comprendre leurs modes de connaissance, et chercher des voies de communication interspécifique. Ces dynamiques de collaboration interspécifique impliquent que l'on considère l'autre qu'humain comme digne d'attention, et que l'on s'engage dans une relation de réciprocité active, où l'humain est prêt à apprendre avec le pigeon.

Des liens de compréhension mutuelle peuvent alors se tisser dans un nous interspécifique à l'écoute d'une altérité irréductible, engagé dans une appréciation des connexions partielles. Ces liens interspécifiques se tissent dans un devenir-avec où chacun des agents apprend avec l'autre, et se transforme mutuellement. Les susciter, les construire et les entretenir permet de « façonner des futurs multispécifiques propices à la vie : sans innocence, mais en s'efforçant de devenir, l'un avec l'autre, plus responsables, c'est-à-dire plus capables de répondre. »¹⁸.

Le devenir-avec est donc une rencontre entre des agents compétents, humains et autre-qu'humains, qui se rendent mutuellement capables de nouvelles pratiques, notamment de réponses mutuelles. C'est, me semble-t-il, ce qui se joue dans un jardin. L'humain intervient dans un monde végétal-animal, y participe, le transforme et en est transformé. Les agents en présence se rendent mutuellement capables : la jardinière apprend de nouveaux gestes, son corps évolue, son schéma corporel aussi, sa gamme de savoirs s'élargit, tout comme sa compréhension des rythmes et processus de croissance aussi, et plus particulièrement son regard évolue, il est informé par sa fréquentation du lieu et lui permet de discriminer des éléments jusqu'alors indifférenciés ou invisibles ; et la terre est nourrie, les arbres accompagnés dans leurs fructifications, les graines dans leurs développements, les divers végétaux en présence sont rendus capables de pleinement s'épanouir. Le soin des vivants, inhérent à la pratique du jardinage est un rendre-capable mutuel acquis progressivement par la jardinière dans un devenir-avec multispécifique et ancré dans un lieu dont les connexions partielles sont appréciées au fil de leurs

¹⁷ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, 2020, *op. cit.* p.36

¹⁸ D. J. HARAWAY, J. HANSEN et V. DESPRET, *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.* p.8

découvertes. Et les autres-qu'humains sont tissé de ce devenir-avec, les plantes s'accompagnent dans leurs croissances, les lombrics enrichissent la terre, les taupes la retournent...

Cette notion m'a parue si centrale dans le jardin que j'ai décidé de la mettre au cœur de ma réflexion, puisqu'elle croise les deux thématiques que j'explore, celle du temps dans le *devenir*, et des relations aux humains et autres qu'humains dans le *-avec*.

Devenir dans Milles plateaux

Me concentrer sur la dimension du devenir-avec telle que thématisée et mobilisée par Donna Haraway, m'amène nécessairement à m'intéresser aux travaux deleuziens sur le devenir. Ceux-ci se concentrent essentiellement dans le dixième plateau du second tome de l'ouvrage écrit en collaboration avec Guattari, *Milles plateaux, Capitalisme et Schizophrénie* : « 1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... ».

Le devenir y est alors thématisé comme une modalité d'être particulière, qui implique une déterritorialisation sans re-territorialisation possible¹⁹, puisqu'il ne produit pas autre chose que lui-même²⁰. Le devenir est d'abord défini par la négative, il n'est ni ressemblance, ni imitation, ni encore régresser ou progresser, ce n'est pas non plus une correspondance de rapports (analogie). Il n'est pas fantasmatique, il est réel, et ce qui est réel, c'est le processus, et non pas le terme supposé, l'aboutissement d'un devenir en devenu. Et c'est là quelque chose d'intéressant, la prise en considération non pas des termes, mais des dynamiques, cette perspective est en effet essentielle dans l'observation du vivant.

Le devenir n'a donc « pas de sujet distinct de lui-même »²¹ ni de terme, il a une réalité propre. Cette réalité propre est de l'ordre de l'alliance, de la symbiose²². Cette réalité propre est également qualifiée « d'involution », entendue alors comme une forme d'évolution, où la forme se dissout pour libérer des intensités, qui se fait entre hétérogènes, caractérisée par sa créativité²³, et sa multiplicité. La multiplicité ne se comprend pas par les éléments qui la composent en extension,

¹⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI et G. DELEUZE, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de minuit, 1980. p.285.

²⁰ *Ibid.* p.291.

²¹ *Ibid.* p.291.

²² *Ibid.* p.291.

²³ *Ibid.* p.292.

« mais par les lignes et les dimensions qu'elle comporte en « intension ». »²⁴. Et c'est ces répartitions d'intensité qui nous intéressent particulièrement pour déterminer et réfléchir les devenirs. Elles engagent donc des compositions hétérogènes processuelles, et donc, des mouvements différenciés en termes de vitesse/lenteur, mouvement/repos²⁵, ces rapports sont les éléments matériels qui permettent d'en déterminer la *longitude* sur le plan de consistance, tandis que les affects intensifs dont il est capable – pouvoir ou degré de puissance – en déterminent la *latitude*²⁶.

Deleuze nous invite en effet à un changement de perspective dans une cartographie ontologique du « plan de consistance » : l'intersection de toutes les formes concrètes²⁷, où il n'y a plus de formes, seulement des éléments non formés en rapport de flux, des vitesses et des affects et non des formes et des sujets²⁸.

Si les aspects temporels engagés par la longitude m'intéressent, la question des affects intensifs de la latitude me semblent importants pour penser l'interagentivité. Elle peut en effet alors se comprendre comme l'entrelac des affects intensifs. Ces affects intensifs sont donc fonction de degré de puissance, et peuvent s'exprimer sous la forme de l'agir ou du pâtir, ils relèvent des capacités d'un corps, de pouvoir d'affecter ou d'être affecté.

Le plan de consistance engage un temps pour lequel les auteurs mobilisent les distinctions grecques antiques. Le temps du plan de consistance relève Aïôn, là où celui du plan d'organisation relève de Chronos. C'est donc un temps indéfini, « une ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse de diviser ce qui arrive en un déjà-là et un pas-encore-là, un trop-tard et un trop-tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va se passer et qui vient de se passer »²⁹, a contrario de Chronos, qui est le temps de la mesure.

Le temps du plan de consistance, celui qui permet de définir une longitude, est un temps « non pulsé », « qui n'a plus que des vitesses ou des différences de dynamiques ». Il me semble que ces

²⁴ *Ibid.* p.299.

²⁵ *Ibid.* p.312.

²⁶ *Ibid.* p.318.

²⁷ *Ibid.* p.308.

²⁸ *Ibid.* p.320.

²⁹ *Ibid.* p.320.

considérations sont des plus fécondes pour penser le temps du vivant, d'une part parce que c'est là une perspective alternative sur la temporalité, mais surtout parce qu'elle présente une adéquation pour exprimer les variations de rythme et de tempo des différents éléments composants le jardin.

Si la notion de devenir-avec est aussi centrale dans mon travail de recherche, c'est bien parce qu'elle recèle en elle ce soubassement conceptuel du devenir guattaro-deleuzien, un composé d'affect et de vitesse, qui n'a de cesse de se démultiplier dans un entre-deux, d'être interstice.

Apprendre à voir avec Estelle Zhong-Mengual

Mon exploration du thème des modalités attentionnelles à déployer pour entre en relation avec les autres qu’humains m’a amenée à rencontrer l’ouvrage d’Estelle Zhong Mengual : *Apprendre à voir : le point de vue du vivant*, dans lequel elle s’interroge sur « l’œil » dont nous avons hérité³⁰ pour voir le vivant à travers – puisqu’elle historienne de l’art – le regard de peintres et de naturalistes³¹. Elle s’intéresse alors aux relations entre nos pratiques, nos représentations, nos styles attentionnels et les liens que nous tissons avec le vivant, dans l’objectif de faire entrer le vivant dans nos vies³². Cet ouvrage m’a attiré puisque pour pouvoir entrer en relation, il faut commencer par voir l’autre.

Elle analyse le renversement d’attention qui s’acte dans un changement de l’angle du regard, auquel nous invite une peinture comme celle de la touffe d’herbe d’Albrecht Dürer, qui nous place à la hauteur des plantes³³. Ce changement de perspective bouleverse nos cadres préconçus et nous permet alors une focalisation attentionnelle différente, faisant émerger de nouveaux acteurs, qui, maintenant présents dans notre champ de vision, peuvent être porteur de significations.

Cette réflexion, croisée à la remarque de F. Laplantine³⁴ sur la prégnance du dogme du point fixe d’Alberti – qui théorise la perspective linéaire en peinture –, situé à un mètre du sol, et organisant le monde pour un spectateur, m’incite à penser la nécessité de mener des observations du jardin et ses habitants sous des angles différents, ne me contentant pas de rester assise, le regard alors à un mètre du sol, mais aussi d’observer ce qui se passe au ras du sol, ou encore en prenant de la hauteur.

Estelle Zhong Mengual s’interroge ensuite sur la lisibilité du vivant, comment *percevoir* et *formuler* la richesse de significations propre au vivant ? L’écueil principal étant la projection émotionnelle sur la « nature »³⁵ – nous empêchant alors de percevoir autre chose que nous même,

³⁰ E. ZHONG MENGUAL, *Apprendre à voir*, *op. cit.* p.10

³¹ *Ibid.* p.28

³² *Ibid.* p.29

³³ *Ibid.*

³⁴ F. LAPLANTINE, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2015. p.42

³⁵ E. ZHONG MENGUAL, *Apprendre à voir*, *op. cit.* p.38

nous illusionnant sur les significations perçues –, le passage du monde vivant à l'arrière-plan – typique de la modernité, entraînant une « illusion de la désinscription » selon les termes de Val Plumwood, où l'humain est autonome et indépendant du monde vivant qui l'entoure, qui n'a plus que fonction de décor.

Comment alors reconnaître le vivant comme point de vue ? Comme « un pôle configurateur de son environnement en un milieu de vie vécu et doté de significations »³⁶ ? Ceci nous amène à considérer nos styles attentionnels, entendus comme « un ensemble de relations et de dispositions, d'attitudes, à l'égard du vivant »³⁷ – j'é mets ici une réserve sur cette définition, notamment parce qu'elle restreint nos styles attentionnels à la rencontre du vivant, alors que les modalités d'approche du non-vivants, des éléments abiotiques des communautés écosystémiques, est un point tout aussi essentiel. En effet parmi les agents du jardin se rencontrent des processus abiotiques, tels que la météo, le ciel, la luminosité, ou encore la terre, la pluie, qui n'entrent pas dans le spectre des vivants.

La question qui sous-tend celle d'apprendre à voir est alors celle des modalités permettant d'entrer en relations avec les vivants en tant que co-habitants et non plus décor, de reconnaître que nous partageons un *temps* et un *territoire* commun³⁸. Il s'agit d'abord de penser la valeur non pas dans l'objet d'une pratique mais dans la relation qui s'y tisse³⁹.

Elle relève une première difficulté à l'établissement de relations significantes avec le vivant, son anonymité⁴⁰. Pour elle « le sentiment de solitude cosmique est le résultat d'une socialisation où on ne connaît personne à la fête du vivant »⁴¹, « cette ignorance des manières d'être vivants des autres qu'humains entraîne une impossibilité de s'individuer soi-même comme une manière d'être vivant, et ainsi de se percevoir comme appartenant au vivant »⁴².

³⁶ *Ibid.* p.46

³⁷ *Ibid.* p.63

³⁸ *Ibid.* p.69

³⁹ *Ibid.* p.75

⁴⁰ *Ibid.* p.76

⁴¹ *Ibid.* p.78

⁴² *Ibid.* p.79

Elle relate alors son expérience de l'apprentissage du nom des plantes, qui implique d'accorder de l'attention, et donc d'accorder du temps à la rencontre avec le vivant. Cette rencontre implique un temps de préparation, le temps des livres, et amène à la perception des micro-variations du vivant, qui résiste à l'identification. Elle exprime que connaître les vivants renforce le sentiment d'appartenance au monde.⁴³

Cette expérience de l'apprentissage des noms et des liens des vivants est celle que je m'apprête à mener pour préparer ma rencontre avec les habitants du jardin, et suite à cette lecture, je tenterai de porter une attention particulière à l'évolution de mon sentiment d'appartenance au monde, ainsi qu'à la résistance du vivant à l'identification, dans son expression toujours singulière de formes typifiées pour les besoins de la science. Mais ici encore, j'émet une réserve, si j'adhère à l'idée que l'apprentissage du nom des autres-qu'humains soutient et facilite la rencontre par les dynamiques attentionnelles engagées, je m'interroge sur les effets que peut susciter cette connaissance de noms, en connaître le nom peut en effet générer un sentiment de connaissance, voir d'appropriation et de maîtrise, et alors ne plus faciliter mais au contraire avorter des dynamiques attentionnelles ouvertes à l'altérité-radicalité que les autres qu'humains incarnent.

Estelle Zhong Mengual examine alors les enjeux des formes attentionnelles héritées de la modernité, en mobilisant notamment les outils conceptuels forgés par Hartmut Rosa dans l'ensemble de ses travaux théoriques⁴⁴ sur lesquels nous reviendrons, elle souligne plus particulièrement la radicale altérité du monde vivant, plus précisément des plantes, qui répondant à d'autres temporalités, ne nous semble manifester qu'une absence de réaction à nos tentatives de rencontres⁴⁵. Elle conclut son analyse par une réflexion sur l'altérité des corps.

Les corps, qui sont des manières d'être vivant, ce qui fait la vie spécifique d'un vivant, sont des perspectives, et ces corps perspectives, hérités de l'éco-évolution⁴⁶, « institue quelqu'un là où il n'y avait personne »⁴⁷ et nous permet alors « une connaissance qui relie »⁴⁸, sortant du

⁴³ *Ibid.* p.80 -90

⁴⁴ H. ROSA et O. MANNONI, *Rendre le monde indisponible*, s. l., 2020 ; H. ROSA et D. RENAULT, *Accélération: une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010 ; H. ROSA, S. ZILBERFARB et S. RAQUILLET, *Résonance: une sociologie de la relation au monde*, s. l., 2018.

⁴⁵ E. ZHONG MENGUAL, *Apprendre à voir*, op. cit. p.97

⁴⁶ *Ibid.* p.115

⁴⁷ *Ibid.* p.116

dualisme corps-esprit moderne. Les corps humains sont des « schémas corporels »⁴⁹, assignés socialement, qui dessinent des mondes vécus particuliers, elle évoque alors les expériences de femmes botanistes anglaise de l'époque victorienne, qui s'émancipent – partiellement – de ces schémas corporels, pour aller à la rencontre des vivants, ce qui entraîne une métamorphose de leurs corps-perspectives, et leur permet d'activer en elle les pouvoirs d'un corps différent, pour reprendre les termes d'E. Viveiros de Castro.

La transformation du schéma corporel dans l'expérience incarnée du faire-jardin est un thème qu'il me semble important de travailler sur mon terrain, tout comme l'évolution du corps en sus. Il ressort de mes premières observations participantes un biais de genre assez marqué, étant perçue comme une femme j'ai droit à un nombre conséquent de commentaires sur l'effort physique engagé dans le jardin, et sur le fait que je me retrouve à faire des travaux d'hommes. Je me retrouve alors dans une position où je surcompense, et force au-delà du raisonnable, afin de tenter de prouver que je peux travailler « comme un homme ».

Apprendre à voir c'est alors apprendre à voir depuis un autre corps perspective, l'accès que nous avons au vivant, limité à la rencontre de leurs corps n'est plus alors une limite mais une ouverture au point de vue de l'autre incarné par sa puissance corporelle propre, que nous pouvons saisir par notre propre corps perspective⁵⁰. Apprendre à voir, c'est alors « se faire un autre corps enrichi des corps-perspectives des autres vivants »⁵¹, des « sens autochtones » – l'expression est de Merleau-Ponty et renvoie aux significations perçues dans les comportements, qui se donnent à travers le contenu sensible du corps vivant.

Les formes du vivant, leurs corps-perspectives, incorporent alors un comportement, une histoire, et des relations⁵², il ont une densité temporelle, puisqu'ils sont le fruit de sédimentations passées actualisée dans un présent toujours mouvant⁵³.

⁴⁸ *Ibid.* p.116

⁴⁹ *Ibid.* p.117

⁵⁰ *Ibid.* p.133

⁵¹ *Ibid.* p.133

⁵² *Ibid.* p.150

⁵³ *Ibid.* p.162

Estelle Zhong Mengual termine son exploration en évoquant les *fairies*, les représentations de fées qui surgissent dans les relations au vivants, afin de souligner l'importance d'une part de la dimension d'émerveillement, comprise comme une passion cognitive qui a autant à voir avec le savoir qu'avec le sentir⁵⁴, et d'autre part la dimension invisibles des relations dont les corps visibles sont les traces indicielles⁵⁵. Apprendre à voir devient alors « apprendre à rendre sensible à la part invisible du monde vivant que sont les relations. »⁵⁶.

Apprendre à voir le vivant, c'est en définitive, « apprendre à se rendre disponible, à connaître, à décrire, à écrire, à représenter, à traduire, à transmettre. »⁵⁷, c'est aussi et surtout, « déployer une nouvelle gamme d'affects et de savoir qui vient enrichir notre éventail de lien avec le monde »⁵⁸.

Le concept de corps-perspective me semble particulièrement opératoire pour rencontrer le vivant dans une posture qui ne s'arrête pas à la différence mais l'explore, tout en prenant en considération la dimension temporelle des devenirs-avec qui ont façonnés les vivants. Et mon travail tentera d'apporter une forme de réponse à l'invitation à se rendre présent, et à rendre présent le vivant tout en générant de nouveaux récits de celui-ci.

La résonance et l'indisponibilité du monde chez Hartmut Rosa

Après avoir conduit toute une analyse de l'accélération comme rythme caractéristique de la modernité dans son premier ouvrage *Accélération*⁵⁹, le sociologue allemand Hartmut Rosa - héritier de l'école de Francfort et s'inscrivant donc dans une perspective critique - a proposé une sociologie de la relation au monde, dans un second ouvrage, *Résonance*⁶⁰. La résonance est conçue comme la solution à l'accélération⁶¹. Pour lui c'est « l'extension de l'accès au monde [qui] est le

⁵⁴ *Ibid.* p.176

⁵⁵ *Ibid.* p.207

⁵⁶ *Ibid.* p.207

⁵⁷ *Ibid.* p.238

⁵⁸ *Ibid.* p.239

⁵⁹ H. ROSA et D. RENAULT, *Accélération*, *op. cit.*

⁶⁰ H. ROSA, S. ZILBERFARB et S. RAQUILLET, *Résonance*, *op. cit.*

⁶¹ *Ibid.* p.7

mot clé qui résume le programme structurel et le projet culturel de la modernité. »⁶², et cette extension du rapport au monde impacte la qualité de nos relations au monde, et il s'agit alors pour lui d'analyser cet aspect fondamental de nos relations au monde qu'est la résonance, puisqu'elle n'est pas seulement un mode particulier de la relation au monde, mais bien la mise en relation entre le sujet et le monde⁶³. Il oppose la résonance à l'aliénation.

Hartmut Rosa propose cette définition de la résonance :

« La résonance est une forme de relation au monde associant aff \leftarrow fection et é \rightarrow motion, [...] dans laquelle le sujet et le monde se touchent et se transforment mutuellement. La résonance n'est pas une relation d'écho, mais une relation de réponse ; elle présuppose que les deux côtés parlent *de leur propre voix* [...] Les relations de résonance présupposent que le sujet et le monde sont suffisamment « fermés » ou consistants, afin de pouvoir parler de leur propre voix, et suffisamment ouverts afin de se laisser affecter et atteindre. [Ce] n'est pas un état émotionnel mais un mode de relation au monde ». ⁶⁴

La théorie de la résonance propose donc un autre *être-au-monde*, ouvert et réceptif, assumant une part de vulnérabilité et de disponibilité à l'altérité afin de répondre « au besoin existentiel de relations résonantes »⁶⁵. Cette analyse de la résonance rejoint en définitive les questions des modalités attentionnelles à déployer pour être en relation avec les autres-qu'humains. Ce qui est en question, ici comme chez Haraway c'est la dimension responsive.

Pour Rosa les relations de résonance peuvent avoir trois dimensions : une dimension horizontale – les relations sociales ; une dimension diagonale – les relations au monde matériel ; et une dimension verticale – les relations au monde en tant que totalité, vectrice de transcendance.⁶⁶ Ces dimensions sont socialement formées et préstructurées, ce qui forme de « sphères de résonance » propre à chaque culture. Les individus peuvent alors y élaborer leurs propres « axes de

⁶² H. ROSA, S. ZILBERFARB et S. RAQUILLET, *Résonance: une sociologie de la relation au monde*, s. 1., 2018. p.356

⁶³ H. ROSA, S. ZILBERFARB et S. RAQUILLET, *Résonance*, *op. cit.* p.223

⁶⁴ *Ibid.*, p.200

⁶⁵ *Ibid.* p.196

⁶⁶ H. ROSA, S. ZILBERFARB et S. RAQUILLET, *Résonance*, *op. cit.* p.223

résonance ». ⁶⁷ Rosa examine alors plusieurs sphères de particulières à la modernité, et je me suis attardée sur son examen des axes verticaux de résonance dans la sphère de la nature.

Il souligne alors que l'idée que le cosmos nous parle date de l'antiquité ⁶⁸, mais que l'idée d'une « voix de la nature » est une invention moderne ⁶⁹. Il aura fallu que les humains s'éloignent et s'émancipent suffisamment des influences naturelles de leurs existences – il fait alors référence à un ensemble de mouvements naturels que nous reprendrons plus loin pour caractériser le temps du vivant – pour constituer un tout de la nature singulier avec une myriade d'éléments disparates de leurs existences. Une voix de la nature présuppose en effet qu'elle puisse être conçue comme une entité. ⁷⁰

Il observe alors que dans la modernité nous allons « écouter la nature » pour redonner une voix à notre nature intérieure, la nature est conçue comme la sphère de résonance centrale de l'humain ⁷¹, et nous sommes dans une quête de relation de résonance avec elle qui s'observe à travers démultiplications de pratiques allant de l'adoption de plantes vertes aux activités de plein air en passant par les thérapies naturelles. Il souligne alors que « toutes [ces pratiques] reposent sur l'idée d'une relation de correspondance non instrumentale et non manipulative entre le sujet et l'objet ou l'espace naturel. Cet indisponible qui nous tient tête mais qui, précisément, répond aussi à notre action, peut se manifester jusque dans le jardin ouvrier, quand les fleurs ou les têtes de chou, malgré nos meilleurs soins, refusent de fleurir ou de pousser, ou ne poussent *pas du tout* comme prévu ; et à *fortiori* quand ils poussent sans qu'on y fasse rien, dans les conditions les plus improbables. » ⁷². Cet indisponible, ce qui nous tient tête, est ce avec quoi je dois composer mon jardin. Je vais donc maintenant aborder le troisième ouvrage de Rosa, dans lequel il plaide pour l'indisponible du monde : Rendre le monde indisponible ⁷³.

Rosa part de la perspective merleau-pontienne d'un toujours déjà au monde primordial dans l'expérience subjective : de la sensation de présence : quelque chose est là, quelque chose est

⁶⁷ *Ibid.* p.223

⁶⁸ *Ibid.* p.307

⁶⁹ *Ibid.* p.309

⁷⁰ *Ibid.* p.309

⁷¹ *Ibid.* p.310

⁷² *Ibid.* p.311

⁷³ H. ROSA et O. MANNONI, *Rendre le monde indisponible*, *op. cit.*

présent⁷⁴, cette expérience est antérieure à celle de la distinction entre le sujet et le monde. La question fondamentale pour lui, dans le cadre d'une sociologie de la relation au monde est alors : « Comment se donne à voir ce quelque chose qui est là, présent ? »⁷⁵. Il avance ensuite que dans la modernité le monde est devenu un point d'agression dans la mesure où tout ce qui apparaît doit être « connu, dominé, conquis, rendu utilisable »⁷⁶. La modernité repose alors sur l'extension de notre accès au monde⁷⁷. Il s'agit de nous rendre le monde disponible. Cette mise à disposition du monde se subdivise entre quatre dimensions distinctes : le rendre visible et connu, atteignable et accessible, maîtrisable et sous contrôle, utilisable et instrumentalisé⁷⁸.

Ces dispositions sont dysfonctionnelles et ont pour conséquence le contraire de leur objectif premier, elles ont pour effet de rendre monde indisponible⁷⁹, il est maintenant perçu comme menacé et menaçant⁸⁰. Il s'interroge alors sur la possibilité d'une autre attitude face au monde⁸¹. Cette possibilité, pour lui, c'est celle de la résonance. Il reprend alors son travail sur cette notion, et en définit quatre caractéristiques ou moments :

1. Le moment du contact (affection) : on est atteint, animé, touché « intérieurement » par le quelque chose avec quoi s'établit une résonance⁸².
2. Le moment de l'efficacité personnelle (réponse) : il n'y a résonance que s'il y a réponse à ce contact, si nous réagissons à l'impulsion et nous portons vers ce qui nous a touché. Nous pouvons alors provoquer quelque chose dans le monde, d'où la qualification d'« efficacité personnelle ».
3. Le moment de l'assimilation (transformation) : nous nous transformons dans et par la rencontre.

⁷⁴ *Ibid.* p.11

⁷⁵ *Ibid.* p.12

⁷⁶ *Ibid.* p.13

⁷⁷ *Ibid.* p.17

⁷⁸ *Ibid.* p.23 - 25

⁷⁹ *Ibid.* p.27

⁸⁰ *Ibid.* p.28

⁸¹ *Ibid.* p.39

⁸² *Ibid.* p.43

4. Le moment de l'indisponibilité : il n'y a aucune garantie, aucune méthode qui permet d'accéder à des états de résonance, elle peut survenir, ou pas, nous n'avons aucun contrôle sur son accomplissement, elle nous est donc indisponible. De plus, même si elle survient, son issue nous échappe, on ne peut la maîtriser.

La résonance exige alors non seulement un renoncement au contrôle du processus de rencontre, mais aussi une confiance dans la possibilité de d'atteindre l'autre partie, et d'établir un contact.⁸³

Ces réflexions sur la résonance et l'indisponibilité du monde explorent une dimension complémentaire à celles sur les dimensions attentionnelles. En définitive les avis convergent, il s'agit d'être dans des dispositions ouvertes, de ne pas chercher la maîtrise, d'être à l'écoute, et d'accepter que l'autre partie puisse ou non répondre, sans perdre l'intention de l'entendre, quel que soit ses modalités d'expression, et d'accepter la surprise, dans une attitude d'ouverture à l'altérité radicale.

A mes yeux un point aveugle de la réflexion de Rosa est celle de son absence de prise en compte de la capacité individuelle à accepter et entendre nos émotions. Penser une relation de résonance si l'individu n'a pas déjà une bonne relation avec lui-même et une connaissance de ses émotions me semble compromis. Toutefois ses outils conceptuels que sont la résonance et l'indisponibilité me sont utiles, tout comme son analyse de leurs caractéristiques.

Comment la Terre s'est tue : une réponse de David Abram

Dans une tout autre perspective, les travaux de David Abram s'attachent également à comprendre les causes de ruptures des relations entre les humains et le monde, ainsi qu'à explorer les orientations attentionnelles qui soutiennent ou non ces relations, tout en proposant des pistes sur les manières de les rétablir. Mon questionnement autour de ces questions sur les relations entre humains et autres-qu'humains, s'en trouvent ainsi enrichies.

Croisant phénoménologie et anthropologie D.Abram essaye de « comprendre et diminuer la distance qui nous sépare aujourd'hui de la terre animée »⁸⁴, en effet l'idée de départ de

⁸³ *Ibid.* p.72

⁸⁴ D. ABRAM, I. STENGERS et D. DEMORCY, *Comment la terre s'est tue, op. cit.* p.17

L'ouvrage est que « nous ne sommes humains qu'en contact et en convivialité avec ce qui n'est pas humain »⁸⁵. Il tente donc de déterminer les évolutions culturelles qui nous ont éloignées du monde sensuel et signifiant dans lequel vivent les sociétés indigènes et pour ce faire il articule alors « l'expérience sensorielle, la réflexion philosophique, et l'information empirique »⁸⁶.

L'ouvrage commence par deux chapitres introductifs, l'un empirique, l'autre théorique, le premier portant sur son expérience de terrain en tant qu'anthropologue prestidigitateur menant des recherches sur les liens entre magie et monde naturel animé, l'amenant à penser que les forces que nous qualifions de surnaturelles sont en fait des forces de la nature non-humaine qui échappent à notre vision anthropocentrée d'une nature prosaïque et prévisible, le second étant quant à lui une introduction aux phénoménologies husserlienne et merleau-pontienne, constituant le socle théorique de sa réflexion.

Il aborde ensuite la question du langage en s'appuyant sur les travaux de Merleau-Ponty, notamment sur la nature participative de la perception, et ses derniers écrits sur la perception et le langage, il en conclut que « ce n'est donc pas le seul corps humain mais bien l'ensemble du monde sensuel qui fournit la structure du langage »⁸⁷, toutefois force est de constater que langage est vécu et considéré comme une propriété exclusivement humaine et que nous ne faisons pas l'expérience d'un monde animé et vivant, se pose ainsi la question de quel événement est à l'origine de ce retrait de la nature non-humaine de nos paroles et de nos sens ?

Il réfléchit alors notre rapport au signe, d'abord dessins et traces naturelles, puis l'élaboration de « cette étrange et puissante technologie que nous en sommes venus à nommer l'alphabet »⁸⁸, passant par une transition entre une écriture idéographique – en référence à une entité - à une écriture phonétique - qui ne renvoie plus à la chose représentée- le langage se séparant alors du monde par son passage à l'écrit, permettant alors « un nouveau pouvoir de réflexion [...] porté par la relation entre le scribe et son texte écrit »⁸⁹.

⁸⁵ *Ibid.* p.16

⁸⁶ *Ibid.* p.18

⁸⁷ *Ibid.* p.117

⁸⁸ *Ibid.* p.129

⁸⁹ *Ibid.* p.147

Adoptant l'approche d'Eric Havelock il avance que « la méthode de Socrate exhibe clairement cette transformation perceptuelle »⁹⁰ et qu'il y a « affinité entre ces essences éternelles [*eidōs*] et les formes immuables, visibles, de l'alphabet.»⁹¹. L'apparition et la généralisation de l'écriture entraîne l'émergence d'une nouvelle forme de réflexivité et la lecture est une nouvelle forme d'animisme. C'est ainsi qu'une distance s'instaure : « c'est seulement lorsque nos sens transfèrent leur magie vivifiante aux mots écrits que les arbres deviennent silencieux et les autres animaux, bêtes »⁹², puisque « l'écriture alphabétique ne peut retenir les sens humains que dans la mesure où ces sens rompent, de manière au moins provisoire, leur rapport de participation spontanée avec la terre animée. »⁹³.

S'ensuit plusieurs exemples de communauté et cultures qui « ne sont pas encore pas encore enfermées dans un champ de significations entièrement humain et qui habitent donc toujours en des lieux vivants, animés, expressifs qui mettent en valeur que « ce que disent les humains n'est qu'une partie de ce discours [celui de la terre animée] bien plus vaste. »⁹⁴. Et c'est bien là l'enjeu que je poursuis, comment réintégrer à nos représentations et pratiques le discours de la terre animée ? Sachant qu'il s'est rompu dans un rapport exclusif avec nos propres signes, il semblerait qu'une première direction serait de porter attention aux signes autres-qu'humains, et de leur accorder un sens qu'on leur a dénié – ce qui renforce ma position quant à l'usage du terme autre-significatif plutôt qu'autre-qui compte, puisque l'enjeu ici c'est bien le sens. Mais poursuivons avec David Abram.

L'auteur soulève ensuite les implications de l'écriture alphabétique sur nos représentations de l'espace et du temps, en effet cette dernière a produit un détachement du lieu de l'histoire, « la primauté des lieux perçus est oubliée, supplantée par une nouvelle et abstraite notion d'« espace », un vide homogène et uniforme – sans lieux. »⁹⁵, espace et temps étant indistinct dans l'univers oral, ce dernier se trouve de fait modifié, et le temps cyclique se trouve supplanté par un temps linéaire, ce à quoi participe également la notation des mythes, qui, plutôt que de s'actualiser dans un récit contextualisé, sont figés, et perdent ainsi leurs liens avec les événements,

⁹⁰ *Ibid.* p.150

⁹¹ *Ibid.* p.153

⁹² *Ibid.* p.177

⁹³ *Ibid.* p.253

⁹⁴ *Ibid.* p.233

⁹⁵ *Ibid.* p.238

qui ne sont alors eux-mêmes plus pris dans la trame d'un récit mais singularisés, successifs, énumérables. L'invention de l'imprimerie et la diffusion de l'écrit ont « scellé la domination des modes de pensée alphabétisés sur l'expérience orale, participative, de la nature »⁹⁶, espace homogène et temps séquentiel en sont venus à être considérés comme des entités existant objectivement. Il s'agirait alors de resituer notre expérience, de la repeupler en donnant consistance et importance aux autres qu'humains qui s'y trouvent.

D. Abram considère ensuite l'expérience du présent vivant dont il explore les profondeurs avec Heidegger, mettant en exergue l'importance des notions de sol et d'horizon pour penser la relation du temps vécu au champ perceptuel. Il conclut en nous invitant à revenir à notre expérience sensorielle pour restaurer une réciprocité, « car c'est seulement à l'échelle de nos interactions directes, sensorielles, avec ce qui nous entoure que nous pouvons de manière appropriée discerner les besoins urgents du monde vivant et leur répondre »⁹⁷. Cette invitation à une attention et une présence sensorielle concorde avec mes perspectives méthodologiques de rencontre avec mon terrain, et d'un point de vue théorique, elles sont judicieusement complétées par les perspectives phénoménologiques, notamment celles de Merleau-Ponty.

Temps et présence chez Merleau-Ponty

Je m'interroge donc sur les questions du temps, et de la présence, et les perspectives phénoménologiques sont au cœur de mon approche théorique et pratique, et des travaux qui les nourrissent. Je me suis donc intéressée au travaux du philosophe Maurice Merleau-Ponty sur ces questions, notamment dans *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*⁹⁸.

Le temps est un phénomène dont la compréhension et la description est restreinte par l'impossibilité de nous en extraire, Merleau-Ponty reprend d'ailleurs l'analogie du fleuve pour représenter le temps, soulignant alors qu'il n'y a ni berges ni ponts sur lesquels nous pouvons nous placer pour l'observer, mais que bien au contraire, le temps serait le déroulement des paysages pour l'observateur en mouvement dans ce flux⁹⁹. Le temps est ce qui « naît de mon

⁹⁶ *Ibid.* p.257

⁹⁷ *Ibid.* p.341

⁹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible: suivi de Notes de travail*, Paris, Gallimard, 2016 ; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2009.

⁹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.* p.472

rapport avec les choses »¹⁰⁰, le temps est une dimension de l'expérience subjective, de notre être au monde, c'est dans « mon champ de présence [...] que je prends contact avec le temps, que j'apprends à connaître le temps »¹⁰¹.

Le temps apparaît au sujet engagé relationnellement dans le monde comme une dimension de ce contact, qu'il expérimente toujours différemment, et dont il explore et apprend les modalités différenciées au fil de son existence. Le champ de présence est entendu comme une expérience originaire où le temps et ses dimensions apparaissent en personne, sans distance, dans une évidence dernière¹⁰². Si, comme je l'ai vu dans mon mémoire de philosophie, le temps est toujours structuré socialement, il apparaît pourtant, dans l'expérience vécue des sujets et dans les analyses phénoménologiques qui visent à les décrire, comme une donnée immédiate, qui non informée socialement, est évidente, le sujet étant immergé en lui, ainsi Merleau-Ponty de souligner « je suis à ma tâche plutôt que devant elle »¹⁰³.

Le temps est une relation entre une conscience subjective et le monde, il n'émerge pas d'un *je* mais « émane d'un champ perceptif »¹⁰⁴, et ce champ perceptif fait le temps puisque c'est là que s'exprime rétentions et protensions qui sont les traces et indices des passés et avenir imminents, en percevant les changements entre ce qui vient d'être, ce qui est, et ce qui va être, je fais l'expérience du temps. Ainsi, « le temps dans l'expérience primordiale, n'est pas un système de position au travers duquel on passe mais un milieu mouvant qui s'éloigne de nous – comme le paysage par la fenêtre du wagon »¹⁰⁵, à l'encontre des représentations sociales du temps, qui nous donnent en effet une impression de mesure et de maîtrise du temps, au point que l'on se perçoive comme circulant au travers de lui, l'expérience première, obtenue par une mise en suspens de ces représentations et un retour à l'expérience immédiate de la conscience, nous permet de ressaisir notre passivité d'un sujet pris dans un mouvement, observant alors un milieu changeant, qui se redessine inlassablement, tout en s'éloignant inexorablement.

¹⁰⁰ *Ibid.* p.473

¹⁰¹ *Ibid.* p.477

¹⁰² *Ibid.* p.478

¹⁰³ *Ibid.* p.478

¹⁰⁴ *Ibid.* p.479

¹⁰⁵ *Ibid.* p.482

Il y a toutefois une dimension subjective du temps : c'est parce qu'il y a une conscience subjective qui y dessine une perspective qu'émerge passé et futur ; il y a une rupture, « une brisure de la plénitude de l'être en soi »¹⁰⁶. Cette entaille de la perspective subjective dans la plénitude de l'être en soi génère deux pôles : passé et futur, avant et après, en disruptant la plénitude, elle fait être le passage du temps. Ce qui amène Merleau-Ponty à écrire « je l'effectue [le passage d'un présent à un autre présent] »¹⁰⁷, je n'en suis pas le spectateur, j'en suis acteur, je suis le passage du temps puisque je suis la perspective qui le découpe en avant et après et qui se tend de l'un à l'autre.

Le temps est toujours le même, Merleau-Ponty utilise l'image d'un jet d'eau : « l'eau change et le jet demeure »¹⁰⁸, qui vise à mettre en lumière qu'il y a une poussée, un flux, et une unité avec soi-même. C'est là le *style temporel du monde*¹⁰⁹. Et s'il y a une distinction passé/présent/futur, c'est parce que le temps est visé comme autre chose que le lui-même par un regard qui y découpe des moments distincts, les chargeant d'une intensité singulière, les comparant, identifiant indépendamment du flux continu. La subjectivité, effectuant le passage du temps, s'identifie avec lui : « il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps »¹¹⁰, c'est dans le déploiement du mouvement d'une vie que se comprennent subjectivité et temporalité. Il importe de préciser que la subjectivité dernière n'est pas temporelle, il n'y a pas de conscience derrière elle qui prendrait conscience d'elle et de la succession de ses états, ainsi, elle coïncide avec le temps, elle « n'est pas dans le temps parce qu'elle assume ou vit le temps et se confond avec la cohésion d'une vie »¹¹¹. Le temps s'effectue dans la subjectivité qui se déploie dans ce mouvement même d'effectuation du passage du temps.

Cette perspective subjective qui fissure la plénitude de l'être en soi est le champ de présence, un double horizon, du passé et de l'avenir, mais surtout, une présence et donc un présent. Ce présent, c'est le temps dans lequel je suis engagé, « la zone où l'être et la conscience coïncident »¹¹², un « secteur de l'être » qui m'est si proche « que je ne peux pas le voir comme je ne peux pas voir mon visage »¹¹³. Dans ce présent du champ de présence se confondent l'être et

¹⁰⁶ *Ibid.* p.483

¹⁰⁷ *Ibid.* p.483

¹⁰⁸ *Ibid.* p.484

¹⁰⁹ *Ibid.* p.484

¹¹⁰ *Ibid.* p.484

¹¹¹ *Ibid.* p.485

¹¹² *Ibid.* p.486

¹¹³ *Ibid.* p.486

la conscience dans une co-manifestation de la subjectivité dernière où être et être conscient ne font qu'un, c'est la conscience du présent¹¹⁴ : « nous sommes présent à nous-mêmes parce que nous sommes présent au monde »¹¹⁵, dans cette conscience du présent, conscience et être ne font qu'un, non pas dans une perception claire de leur connaissance, mais dans une perception « opaque », sous-jacente au plan de la connaissance, dans les champs sensoriels où s'expriment les « complicités primitives avec le monde »¹¹⁶.

L'opacité des complicités primitives avec le monde du champ sensoriel renvoie au concept de chair du monde élaboré plus tardivement dans les travaux merleau-pontien, occupant la majeure partie de son ouvrage inachevé, *Le visible et l'invisible*.

La chair du monde est l'extension du mode d'être charnel du corps à l'ensemble du monde, en tant que catégorie ontologique, dans l'expérience de la réversibilité de la perception : « la chair dont nous parlons n'est pas la matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant »¹¹⁷, « la chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même »¹¹⁸. Le corps dans son champ de présence est une puissance de dévoilement, il est au monde comme une puissance de le percevoir, et cette perception est réversible, puisqu'elle signe la perceptibilité du monde, tangible et touchant, visible et voyant, se rejoignent dans la chair, la mienne et celle du monde.

Toutes deux « comportent donc [du fait que « je suis toujours du même côté de mon corps et qu'il m'offre une perspective invariable] des zones claires, des jours autour desquels pivotent leurs zones opaques »¹¹⁹, ces zones opaques, qui découlent de ma perspective toujours partielle sur le monde, renvoient à la distinction husserlienne entre l'horizon extérieur et l'horizon intérieur des choses¹²⁰, la chair révèle et dissimule, déploie et dérobe— d'où le titre de l'ouvrage, le visible et l'invisible — et c'est bien là « le point le plus difficile, c'est-à-dire au lien de la chair et de l'idée, du visible et de l'armature intérieure qu'il manifeste et qu'il cache. »¹²¹.

¹¹⁴ *Ibid.* p.487

¹¹⁵ *Ibid.* p.487

¹¹⁶ *Ibid.* p.487

¹¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible, op. cit.* p.189

¹¹⁸ *Ibid.* p.190

¹¹⁹ *Ibid.* p. 192

¹²⁰ *Ibid.* p.193

¹²¹ *Ibid.* p.193

Mais revenons au temps qui repose sur cette complicité charnelle du sujet et du monde dans la même participation à l'être. Nous avons vu qu'il avait une dimension subjective par la prise de perspective sur l'être qui le manifeste à la conscience, et que la conscience, dans la présence au présent ne fait plus qu'un avec l'être mais plus encore « le temps est « affection de soi par soi » : celui qui affecte est le temps comme poussée et passage vers un avenir ; celui qui est affecté est le temps comme série développée des présents ; l'affectant et l'affecté ne font qu'un parce que la poussée du temps n'est rien d'autre que la transition d'un présent à un présent. »¹²², cette poussée, c'est la subjectivité, et c'est « l'archétype du rapport de soi à soi »¹²³ que cette « explosion ou déhiscence » du présent, la subjectivité est cette relation temporelle, ce devenir qui s'affecte lui-même.

Cette temporalisation subjective n'est pas une initiative ou un choix, « je ne suis pas l'auteur du temps, pas plus que des battements de mon cœur »¹²⁴, il « fuse à travers moi ». Je suis englobé dans le temps et subjectivité et temps se co-constituent dans la perspective que la perception de mon champ de présence ouvre sur le monde, le temps subjectif jaillit alors de cette entaille dans la plénitude du temps de l'être. On oscille ici entre passivité et activité, et Merleau-Ponty conclut le passage en écrivant que nous sommes « tout actifs et tout passifs, parce que nous sommes le surgissement du temps. »¹²⁵, le temps est une relation co-dépendante entre conscience et monde, ce qui l'amène à articuler les dimensions d'activité et de passivité. Nous sommes alors dans des perspectives complémentaires aux devenirs des affects intensifs guattaro-deleuziens.

Il est temps alors de considérer ce qui se trame comme temps dans l'être, dans la chair du monde, de considérer ainsi ce qui est passif dans le temps subjectif, car si « nous sommes le surgissement du temps »¹²⁶, nous le sommes parce que nous venons au-devant du monde dans une rencontre qui révèle notre connivence avec lui dans une « prégnance de la signification dans les signes »¹²⁷, et dont le sujet, familier avec lui, est capable de saisir les modulations¹²⁸. L'analyse

¹²² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p.488

¹²³ *Ibid.* p.489

¹²⁴ *Ibid.* p.490

¹²⁵ *Ibid.* p.491

¹²⁶ *Ibid.* p.491

¹²⁷ *Ibid.* p.492

¹²⁸ *Ibid.* p.492

du temps conduite par Merleau-Ponty lui permet alors de faire « apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la *présence* »¹²⁹.

Cette présence, comme nous l'avons vu, est le fait d'un corps, non pas un corps objectif que l'on peut théoriquement découper en parties distinctes, mais d'un corps phénoménal, ou corps-propre, qui lui, est « la vérité du corps tel que nous le vivons »¹³⁰, et dont « l'existence effective [...] est indispensable à celle de ma « conscience » »¹³¹. Ce corps est une puissance de dévoilement des modulations de la chair du monde, parce que « mon corps est fait de la même chair que le monde, et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète »¹³². Il y a un empiètement entre ces chairs, qui sont les mêmes, et qui de ce fait sont familières l'une de l'autre, leurs significations résonnant de l'une à l'autre. Le corps n'est pas une frontière, une délimitation charnelle, mais une surface de contact, où les chairs, du corps propre et du monde s'embrassent¹³³.

Et cette chair partagée entre le monde et le corps propre est animée, ni monde ni corps propre ne sont jamais immobiles. La chair est alors temporelle sous plusieurs aspects, d'une part elle est mouvante et émouvante – au sens de mise en mouvement, comme nous l'évoquions avec a résonance chez Rosa –, mais elle est également temporelle dans la mesure où ses horizons, intérieurs et extérieurs, comprennent *Ineinander* – l'un dans l'autre – passé et futur¹³⁴, et elle est temporelle dans la mesure où elle est l'incarnation de l'être, qu'elle est « l'Être-vu, *i.e.* c'est un Être qui est *éminemment percipi* »¹³⁵, et que l'être perçu, c'est un être temporalisé par une subjectivité, et temporalisant par un ensemble de rythmes et tempo qui s'y trament.

Dans ces analyses phénoménologiques tentant de thématiser le temps pour la subjectivité incarnée, c'est dans la présence que se noue le mouvement de temporalisation. Cette thématique de la présence nous ramène à la question de l'attention, ce à quoi nous sommes présent, c'est à quoi à nous sommes attentifs.

¹²⁹ *Ibid.* p.494

¹³⁰ *Ibid.* p.495

¹³¹ *Ibid.* p.494

¹³² M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.* p.297

¹³³ *Ibid.* p.318

¹³⁴ *Ibid.* p.315

¹³⁵ *Ibid.* p.299

Mais ce qui m'intéresse particulièrement ici c'est la texture temporelle, l'ensemble des rythmes et tempo qui sont les modulations du mouvement du monde pour le sujet, « le style temporel du monde », dont le corps propre participe et est participé. Et cette texture temporelle de l'être au monde est abordée par Tim Ingold dans ses analyses au croisement entre l'anthropologie et phénoménologie.

Le taskscape chez Tim Ingold : vers un temps écosystémique

L'approche de l'anthropologue britannique Tim Ingold nous permet de thématiser ce temps perçu puisque c'est à cette dimension qu'il s'intéresse dans ses travaux. Il adopte en effet une perspective de « l'habitation » – *dwelling perspective* –, fondée dans l'affirmation heideggerienne : « c'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons construire »¹³⁶ soit, dans les termes d'Ingold : « ce qu'on construit survient dans le courant de l'activité engagée, dans le contexte relationnel spécifique de l'engagement pratique avec ce/ceux qui nous entourent »¹³⁷.

En croisant anthropologie et phénoménologie Ingold établit une posture méthodologique ancrée dans l'expérience immédiate, incarnée, *toujours déjà* engagée dans le monde, où l'agent et le contexte sont indissociables. Et ce contexte est relationnel, il est habité non seulement par des humains mais aussi par les autres-qu'humains : « les relations sociales sont un sous-ensemble des relations écologiques »¹³⁸. L'expérience humaine s'inscrit dans un vaste ensemble de relations, dont elle dépend et auxquelles elle participe par ses modalités d'habitation ; nous n'habitons alors pas *dans* le monde, mais *avec* lui.

Dans cette perspective, la temporalité est intrinsèque à nos modalités d'inscription dans cet ensemble de relations, à nos activités d'habitation *avec* le monde : « temporality inheres in the

¹³⁶ M. HEIDEGGER et J. BEAUFRET, *Essais et conférences*, Paris, France, Gallimard, 1973. p.192

¹³⁷ T. INGOLD, *The perception of the environment*, op. cit. p.186 “Only if we are capable of dwelling, only then can we build (Heiddeger 1971). I take this to be the founding statement of the dwelling perspective. What means is that the forms people build, whether in the imagination or on ground, arise within the current of their involved activity, in the specific relational contexts of their practical engagement with their surroundings.”

¹³⁸ *Ibid.* p.5

pattern of dwelling activities that I call the taskscape »¹³⁹ [la temporalité est inhérente à la structure des activités d'habitation que j'appelle le *taskscape*¹⁴⁰] .Le concept de *taskscape* ici forgé par Ingold renvoie à l'ensemble des pratiques dans leur imbrication mutuelle¹⁴¹, à l'éventail des activités connexes qui compose le contexte, qualitatif et hétérogène dans lequel nous vivons, et habitons :

“It is to the entire ensemble of tasks, in their mutual interlocking, that I refer by the concept of taskscape. Just as the landscape is an array of related features, so – by analogy – the taskscape is an array of related activities. And as with the landscape, it is qualitative and heterogeneous: we can ask of a taskscape, as of a landscape, what it is like, but not how much of it there is.”¹⁴²

[C'est à l'ensemble des pratiques, dans leur entrelacement mutuel que je me réfère par le concept de *taskscape*. Tout comme le paysage est un ensemble d'éléments liés, de même, par analogie, le *taskscape* est un ensemble d'activités liées. Et comme pour le paysage, il est qualitatif et hétérogène : on peut demander à un *taskscape*, comme à un paysage, à quoi il ressemble, mais pas combien il y en a.]

Nos pratiques prennent place dans un déploiement d'activités en relation avec une multitude d'agents, et c'est l'ensemble des rythmes de ces agents, humains et autres-qu'humains, biotiques et abiotiques, qui entremêlés, en font la temporalité. Ceci m'amène à mobiliser le terme d'interagentivité pour caractériser notre expérience du monde, et le temps écosystémique, que je propose comme concept caractérisant la dimension temporelle du *taskscape*.

¹³⁹ T. INGOLD, « The Temporality of the Landscape », art. cit. p.153

¹⁴⁰ La notion de *taskscape* soulève un enjeu de traduction : parlerons nous de paysage pratique ? De praticorama – optant alors pour la traduction littérale du suffixe -scape ? Ou encore de contexte pratique, ce qui entraîne toutefois une perte de certaines dimensions ? Si une traduction était inévitable, la référence à l'horizon, chargé de ses sens phénoménologiques, semblerait le plus judicieux. Pour ce qui est de la traduction de « task », j'opte pour le terme de « pratiques », afin d'en mieux refléter la dimension sociale, essentielle chez Ingold, ainsi que la régularité, qui est une conséquence du *taskscape*, et d'éviter le sens d'obligation connoté par « tâche ». Ce qui nous amènerait alors à parler d'horizon pratique, mais nous préférons toutefois ici mobiliser l'expression originale.

¹⁴¹ T. INGOLD, « The Temporality of the Landscape », art. cit. p.158

¹⁴² *Ibid.* p.158

Si la temporalité du *taskscape* est sociale, ce n'est pas dans le sens où le temps social est un cadre social qui régule les relations, mais c'est parce que les personnes, dans leurs pratiques, sont présentes les unes aux autres : « The temporality of the taskscape is social, then, not because society provides an external frame [...] but because people, in the performance of their tasks, *also attend to one another* »¹⁴³ [La temporalité du *taskscape* est sociale alors non pas parce que la société fournit un cadre externe [...] mais parce que les gens, dans la performance de leurs pratiques, sont aussi présents les uns aux autres]. Ce n'est pas l'organisation des relations qui prime ici, mais la co-présence mutuelle, la dynamique relationnelle en elle-même, qui est une attention perceptuelle continue qui par résonance ajuste au contexte partagé¹⁴⁴. Le rythme intrinsèque à la vie sociale est alors « un entrelacement complexe de très nombreux rythmes concurrents »¹⁴⁵, et la temporalité du *taskscape* repose dans « le réseau d'interrelations entre les multiples rythmes dont se constitue le *taskscape* lui-même »¹⁴⁶.

Le rythme social ne suffit pas pour caractériser notre expérience du temps, puisque d'autres rythmes que les rythmes humains participent du contexte temporel pratique dans lequel nous nous inscrivons. Ainsi, les rythmes des vivants autres-qu'humains, mais aussi les rythmes abiotiques comme ceux de la terre (alternance jour-nuit, saisonnalité, marées) prennent part à la composition du *taskscape*, et ce, non pas en raison d'une construction sociale, mais parce que notre expérience est incarnée, et ainsi sensible à un ensemble de mouvements qui s'expriment en et autour de nous.

Le contexte pratique est temporalisant par sa réticularité rythmique, le temps n'est pas alors un cadre extérieur qui se surimposerait à notre expérience du monde, il lui est inhérent, généré par l'ensemble des processus le composant. Le temps plus ici social, mais écosystémique, l'écosystème étant l'ensemble formé par une communauté d'êtres vivants en relation avec leur environnement ¹⁴⁷, il regroupe l'ensemble des échelles, de la Terre à la rivière en passant par le

¹⁴³ *Ibid.* p.160

¹⁴⁴ Cette approche est antérieure aux travaux d'Hartmut Rosa sur la résonance et s'appuie sur la notion de *syntonie* — *mutual tuning in* — d'Alfred Schütz, qui exprime la synchronisation des flux de conscience par l'interprétation et l'expression corporelle

¹⁴⁵ T. INGOLD, « The Temporality of the Landscape », art. cit. p.160

¹⁴⁶ *Ibid.* p.160 “Thus the temporality of the taskscape, while it is intrinsic rather than externally imposed (metronomic), lies not in any particular rhythm, but in the network of interrelationship between the multiple rhythms of which the taskscape is itself constituted.”

¹⁴⁷ « Écosystème », in *Wikipédia*, 2021.

vent et le caillou. De ce réseau relationnel émerge des rythmes, des répétitions périodiques, et des tempo, des vitesses de mouvement, qui composent alors le temps écosystémique.

Le temps du vivant : quelques éléments de biologie

Dans la perspective de prolonger, de donner consistance et de fonder scientifiquement cette notion du temps écosystémique je vais aborder maintenant quelques point de biologie, issus des ouvrages *Le temps de la vie*¹⁴⁸, *Les rythmes du vivant*¹⁴⁹, et de nombreuses lectures d'articles scientifiques sur le web.

La notion de temps du vivant découle de celle de rythme biologique qui apparaît en biologie avec l'émergence d'une nouvelle discipline scientifique, la chronobiologie, dont les prémisses apparaissent au XVIIIème siècle et dont les premières études entrent en acte au XIXème siècle. La chronobiologie s'intéresse aux rythmes propres des organismes, notamment à leurs maintiens indépendamment de stimuli environnementaux. Elle se définit comme « l'étude de la structure temporelle des êtres vivants, des mécanismes qui la contrôlent et la maintiennent et les altérations qui peuvent se produire »¹⁵⁰. Les travaux menés dans la discipline amènent alors à établir la présence de rythmes endogènes – des mécanismes internes de comportement périodique – dans le monde vivant : animaux, plantes, champignons, et même organismes unicellulaires. C'est ainsi une autre vision scientifique du temps qui se dessine ici.

Les différents rythmes du vivant

Les vivants sont dotés d'une « horloge biologique interne » avec une fréquence propre à chaque organisme. Différents rythmes endogènes – d'origine interne à l'organisme – se manifestent, ils peuvent être circadiens, infradiens ou ultradiens :

- Les rythmes circadiens sont d'une durée d'environ – *circa* – 24 heures, et s'expriment même en l'absence de stimuli externes, contrairement aux rythmes dits nyctéméraux,

¹⁴⁸ L. ROBERT, *Le temps de la vie*, Paris, Flammarion, 2002.

¹⁴⁹ J. BOISSIN, B. CANGUILHEM et M. P. JOUVET, *Les rythmes du vivant: Origine et contrôle des rythmes biologiques*, Paris, France, Nathan : CNRS Ed., 1998.

¹⁵⁰ A. REINBERG, N. GUERIN et S. BOULENGUIEZ, « La chronobiologie Organisation temporelle des êtres vivants », *Enfance*, vol. 47, n° 4, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1994, p. 370-376.

qui eux sont une conséquence de l'alternance jour/nuit. La périodicité d'approximativement 24h des rythmes circadiens se maintient ainsi même dans un environnement constant ou dit en *free run* – sans variations de luminosité ou température – pendant plusieurs semaines voir mois.

- Les rythmes ultradiens sont des rythmes plus rapides que les rythmes circadiens, ils se présentent de façon pluriquotidienne, c'est le cas par exemple du cycle de sommeil paradoxal qui dure 90 minutes.
- Les rythmes infradiens sont les rythmes qui se présentent avec une fréquence inférieure à ceux des rythmes circadiens, soit de plus de 28 heures. Les période de reproduction et d'hibernation sont par exemple des rythmes circannuel d'origine endogène – d'après des études menées sur le spermophile à manteau doré¹⁵¹ –.

Les rythmes endogènes sont donc des rythmes propres aux organismes, qui s'expriment indépendamment de tout stimuli externe. Il y a ainsi un temps propre aux organismes, commun à une espèce. Le temps ne se comprend plus alors comme un cadre extérieur, mais comme une expression organique spécifique et individuelle.

Les rythmes exogènes – d'origine externe à l'organisme – peuvent eux aussi être quotidiens, ce sont les rythmes nycthémeraux – calqués sur l'alternance jour/nuit ils organisent des cycles biologiques de 24h. On observe aussi des rythmes mensuels, ils s'agit majoritairement de rythmes séléniens, ils sont synchrones avec la révolution de la Lune autour de la Terre, et sont perceptibles pour les organismes par les variations de luminosité et de marée. Les rythmes circannuels se déroule sur une période d'un an, ou d'une révolution de la Terre autour du soleil, là encore de lumière et de température sont en jeu, ce sont les rythmes saisonniers.

Les cycles exogènes sont donc essentiellement d'origine astronomique, ils découlent des mouvements de la lune et du soleil. En considérant l'importance des rythmes endogènes, le temps retrouve un caractère astral.

¹⁵¹ G. J. Kenagy, « Interrelation of endogenous annual rhythms of reproduction and hibernation in the golden-mantled ground squirrel », *Journal of Comparative Physiology ? A*, vol. 135, n° 4, 1980, p. 333–339

Les rythmes exogènes sont des rythmes dépendant de stimuli externes – lumière, chaleur, disponibilité alimentaire-, ils sont le second pôle de la relation temporelle d'un organisme et son environnement. Ils ont un rôle essentiel puisqu'ils permettent la synchronisation des activités organiques avec le contexte environnemental. La perturbation de ces cycles dans l'anthropocène induit une désynchronisation entre l'organisme et son environnement qui peut être hautement dommageable, on peut penser ici à la succession de journées chaudes et ensoleillées et de gelées en début de printemps, qui mettent en péril la floraison, et donc la future fructification des arbres fruitiers, et ainsi, l'alimentation d'un ensemble de vivants durant l'été.

Origine propriétés des rythmes du vivant

Les rythmes du vivant sont d'origine génétique et sont régulés par la production de protéines et d'hormones, notamment de la mélatonine, qui varie en fonction de l'information lumineuse. Ces rythmes sont endogènes et exogènes, ils sont l'expression d'une rythmicité produite par l'organisme en synchronisation avec les cycles environnementaux, régulés alors par des indices externes nommés *Zeitgeber*.

Les gènes

Michael Young a reçu en 2017 le prix Nobel avec deux de ses collègues pour leurs travaux en chronobiologie - ils ont identifié chez la mouche drosophile un ensemble de gènes « horloges » qui codent des protéines toutes les vingt-quatre heures¹⁵². Les gènes *per*, *tim*, et *clock* codent un complexe de protéines – PER et TIM – qui, par une boucle de rétroaction négative inhibent leurs propres productions pour période de douze heures avant de se dégrader, ce qui permet alors la synthèse du complexe CYCLE -CLOCK, qui active de nouveau les gènes *per* et *tim*, et la production des protéines PER et TIM.¹⁵³ Ces gènes, *per* et *clock* sont présents chez les mammifères, dont l'être humain.

Chez l'être humain c'est dans le noyau suprachiasmatique que s'organisent les différentes fonctions du rythme circadien, c'est « l'horloge » centrale qui coordonne les différentes « horloges » périphériques, présentes dans différents organes tels que les poumons, le cœur, le

¹⁵² M. W. YOUNG, « The Tick-Tock of the Biological Clock », *Scientific American*, vol. 282, n° 3, Scientific American, a division of Nature America, Inc., 2000, p. 64-71.

¹⁵³ L. ROBERT, *Les temps de la vie*, op. cit. p.139

foie, les reins, la peau. Le noyau suprachiasmatique reçoit les informations des cellules photosensibles de la rétine et envoie en retour des informations vers la glande pinéale qui régule alors la production d'hormones en fonction des phases du rythme circadien synchronisé par la lumière.

La lumière

La lumière joue un rôle essentiel dans la synchronisation des rythmes biologiques, c'est le principal *Zeitgeber*. Les *Zeitgebers* sont des synchroniseurs, ou « donneurs de temps », ce dernier terme prête toutefois à confusion, puisqu'il ne crée pas le rythme biologique, ne « donne » pas le temps mais module périodes et phases du rythme endogène. La luminosité régule les rythmes nyctéméraux, mais aussi saisonniers et sélénien.

La photopériode, le rapport entre la période de lumière et d'obscurité du jour au fil de l'année a un effet majeur sur les processus biologiques et comportementaux des vivants, notamment l'hibernation, la migration, la reproduction. Les variations de la lumière lunaire au cours de son cycle de révolution ont également des effets considérables.

Bien que l'on considère la lumière comme le principal synchroniseur du temps il est important de relever que l'obscurité est finalement l'enjeu principal, on observe en effet lors d'expériences sur des plantes que les périodes d'obscurité ininterrompues sont nécessaires à la bonne croissance et à la floraison, alors que l'interruption des périodes de luminosité ne porte pas à conséquence. C'est ainsi que la pollution lumineuse anthropique est une nuisance considérable pour les êtres vivants.

Les autres synchroniseurs

La disponibilité alimentaire est un autre synchroniseur puissant, il organise les rythmes des différents organismes, tant dans leur position de proie que dans celle de prédateurs. La coordination est subtile et complexe, puisqu'il faut pouvoir accéder aux ressources alimentaires sans en devenir une. Les rythmes singuliers de chaque vivant sont ainsi régulés par la luminosité et la température, et donc les rythmes astronomiques, mais aussi par la disponibilité alimentaire, ils s'enchevêtrent alors les uns et les autres, pour tisser le temps du vivant.

Le rythme d'une truite par exemple sera, d'origine endogène et exogène, son expression génétique persistante en l'absence de stimuli externe, sera synchronisé par les variations lumineuses du soleil dans l'alternance jour-nuit, mais aussi dans les variations de la durée du jour au fil de l'année et des saisons. La lune aura également une influence sur ses périodes de reproduction, et d'alimentation, et elle se déplacera en fonction des mouvements lunaires, qui ont un impact sur le comportement de ses proies, ainsi on la trouvera plus fréquemment en surface en période de pleine lune, c'est là un moment où les insectes dont elle se nourrit sont particulièrement présents.

Les rythmes des différents vivants s'ajustent dans l'interdépendance – notamment alimentaire –, avec comme pivot organisateur la luminosité solaire, ou son reflet lunaire.

Le temps du vivant

L'ajustement des différents rythmes endogènes par le *Zeitgeber* principal qu'est la lumière permet d'assurer une cohésion par synchronisation de l'ensemble des rythmes du vivant. Ces rythmes s'entremêlent dans les chaînes d'interdépendance alimentaire, à travers le second *Zeitgeber* qu'est la disponibilité alimentaire, dans une interagentivité organisée autour du réseau trophique et générant alors un temps du vivant.

Le temps biologique est ainsi un autre temps scientifique, non plus porté par un ensemble de représentations abstraites, mathématiques et physiques, mais ancré dans l'étude des processus des êtres vivants. Il est la facette organique du temps du vivant, le temps écosystémique étant sa facette pratique, et le temps phénoménologique sa facette subjective.

Temps et attention

Il importe ici, avant d'aller plus avant à la rencontre de mon terrain, de préciser peut-être les liens que j'établis entre temps et attention. Si le temps peut apparaître selon une double modalité d'activité et passivité, comme nous l'avons vu avec Merleau-Ponty, et que la dimension passive du temps est celle de nos rythmes entrelacés avec l'ensemble des rythmes écosystémiques, biotiques et abiotiques, humains et autres qu'humains, biologiques et pratiques, la dimension active du temps elle semble se jouer dans notre disposition attentionnelle. C'est en effet en fonction de l'engagement attentionnel que se modalise la perception de la durée – si notre attention est

captivée le temps semble « rapide » – « on ne le voit pas passer –, alors qu’ au contraire si notre attention n’est pas engagée le temps semble « long ». De plus, lorsque nous donnons de l’attention à quelque chose ou quelqu’un, cela s’acte dans le fait de prendre le temps de le considérer. Donner de l’attention, c’est donner du temps¹⁵⁴, et ne pas prendre le temps, c’est ne pas être prêt à disposer son attention à l’intention de ce qui la réclame.

J’ai ainsi tendance à considérer qu’il y a une équivalence entre la dimension active-subjective de la temporalisation et l’attention, quelque chose nous échappe dans le processus attentionnel, quelque chose interpelle notre attention, surgit dans notre champ de conscience, et la réponse que nous apportons à cette interpellation attentionnelle dépend des orientations qui la structure.

Il y a également une équivalence entre attention et valorisation, nous accordons de l’attention à ce qui a de l’intérêt, de la valeur pour nous, et nous n’en accordons pas à ce qui n’en a pas. C’est un processus de renforcement circulaire qui se joue entre valeur et attention¹⁵⁵. Ainsi, pour reprendre la figure du pigeon, c’est un élément de nos environnements urbains qui a peu de valeur, auquel nous ne portons attention, que nous ne prenons pas le temps de regarder, alors qu’au contraire, un colombophile va déployer ses ressources attentionnelles pour entrer en relation avec le monde du pigeon, parce qu’il est important pour lui il lui consacre du temps. La même dynamique s’observe dans le jardin, une attention peu engagée et peu valorisante va considérer la présence d’un végétal indifférencié, alors qu’une attention engagée et donc valorisante va discriminer différentes formes végétales, les identifier et interagir avec.

Il me semble alors crucial de faire preuve de réflexivité quant aux objets qui mobilisent notre attention, et de reconsidérer nos modes d’attention aux autres-qu’humains, afin de leur faire une place, de les revaloriser, et de percevoir les rythmes spécifiques qui les animent, en tant que des composantes essentielles de nos vies.

¹⁵⁴ *L’attention.*, Dijon, Éd. Alter, 2010.

¹⁵⁵ Y. CITTON et J. CRARY (dir.), *L’économie de l’attention: nouvel horizon du capitalisme?*, Paris, La Découverte, 2014.

Le jardin, un lieu particulier

Après ces remarques préliminaires sur nos dispositions attentionnelles et les trois dimensions du temps du vivant que sont le temps phénoménologique, le temps écosystémique, et le temps biologique, il me faut maintenant aborder le jardin. Le cadre de ce travail ne me laissant pas l'espace de le considérer dans son historicité et ses aspects symboliques, je me contenterai d'aborder quelques réflexions qui permettent de justifier le choix du jardin comme terrain, m'amenant alors à le considérer dans ces aspects temporels, spatiaux, et pratiques.

Pourquoi en effet choisir le jardin comme terrain pour explorer ces devenirs-avec multispécifiques ?

Le jardin, un territoire multispécifique

D'abord parce qu'il me semble que le jardin est un territoire, un espace délimité et habité, par les humains et les autres qu'humains, c'est ainsi un lieu de rencontre où se tissent des liens inter et multi spécifiques particuliers. Dans *Milles plateaux*, Deleuze et Guattari disent du territoire qu'il compte simultanément deux aspects : non seulement il assure et règle la coexistence des membres d'une même espèce, en les séparant, mais il rend possible la coexistence d'un maximum d'espèce différentes dans un même milieu, en les spécialisant. Pour eux, le territoire se fait par un rythme, et dans une expressivité, qui est acte du rythme. Un territoire est un rythme fait signe. Le jardin me semble être un territoire dans ce sens, c'est un milieu partagé entre une multitude d'espèces, dans lequel l'humain s'insère, et pris dans ces rythmes, y participe tout en y ajoutant les siens, et fait signe en modelant, infléchissant, soignant les vivants qui le peuplent. Jardiner, c'est habiter une partie du monde, en faire un territoire vécu, dans le soin.

Une hétérotopie

L'évocation du jardin par Michel Foucault, dans l'article « Des espaces autres »¹⁵⁶, participe cette conception, il en dit que « c'est la plus petite parcelle du monde et puis la totalité du monde ». C'est pour lui une « hétérotopie heureuse ». Les hétérotopies sont des emplacements réels et absolument autres, qui apparaissent de manières diverses dans toutes les cultures, qui

¹⁵⁶ M. FOUCAULT, « « Des espaces autres » », *Empan*, vol. 54, n° 2, 2004, p. 12-19.

fonctionnent différemment selon les époques, qui juxtaposent plusieurs espaces dans un lieu – c'est alors que l'exemple du jardin est mobilisé – et qui sont liées à des découpages particuliers du temps, à l'hétérotopie s'articule alors l'hétérochronie. Cette notion à ceci d'intéressant pour moi qu'elle permet de rompre avec une conception bien trop répandue d'un temps uniforme, et elle permet de faire émerger une réflexion sur des temps situés, ancrés dans des lieux et des contextes toujours singuliers, ce qui résonne alors avec la notion de temps écosystémique comme paysage pratique. Les deux dernières caractéristiques des hétérotopies sont leurs systèmes d'ouverture et de fermeture, et leur caractère fonctionnel, se sont des lieux qui ont des fonctions particulières, et qui dont l'entrée et la sortie sont régulés.

Le jardin, compris comme une hétérotopie et conçu comme la plus petite parcelle du monde et la totalité du monde me semble être un lieu particulièrement stimulant pour y observer nos manières d'habiter avec les autres qu'humains.

Niches écologiques et proto-jardins

Ensuite, parce que les recherches que j'ai conduit pour mener une généalogie critique du temps m'ont amenées à m'intéresser à l'élaboration de « niches écologiques » par les humains du Néolithique, suite à la domestication du feu. Ces « niches écologiques » sont des espaces forestiers à même d'attirer les espèces animales, et de favoriser la croissances des espèces végétales qu'ils consomment. Elles sont entretenues au fil des déplacements saisonniers. Les chasseurs-cueilleurs du Paléolithique, nomades ou semi-nomades, vivaient en synchronisation avec les rythmes naturels, leur survie -moins précaire que ce que notre imaginaire collectif laisse à penser- reposait en effet sur la connaissance de leur environnement, et les cycles des différents vivants avec lesquels ils cohabitaient. La connaissance de ces rythmes et l'aménagement de ces espaces en font des proto-jardiniers. Et dans l'aménagement de ces espaces se concrétisent une manière de faire territoire marquée par l'interagentivité, ce sont des lieux de devenir-avec multispécifique, où, les vivants, humains et autres qu'humains, sont des puissances d'agir qui participent à l'équilibre de l'ensemble du monde, et qui nouent des relations de familiarité et de réciprocité. Ces recherches m'ont amenée alors à m'intéresser à nos expériences contemporaines de territorialisation multispécifique.

Une pratique de résistance

De plus, il faut bien dire que l'engouement contemporain pour les pratiques de jardinage comme une forme de résistance, par l'instauration d'un autre rapport au monde, et d'une autoproduction alimentaire, dans des démarches tant de retour à la terre que d'émancipation des logiques capitalistes de production, ont participé de mon intérêt pour le sujet, tout comme le fait de me retrouver soudainement propriétaire d'un jardin qu'il me fallait apprendre à habiter et soigner.

Habiter un lieu, le faire sien et en prendre soin est une technique de résistance aux logiques du capital, qui véhiculent une idéologie marquée par l'indifférenciation des lieux, des temps et des êtres. Jardiner, c'est nouer un lien porteur d'une logique de soin plutôt que d'une logique marchande. Ce qui enracine. C'est aussi prendre le temps de voir s'épanouir la vie, puisque comme le disait si bien un poète, on ne tire pas sur les fleurs pour les faire pousser. Et pour reprendre les mots de Jorn de Précy :

« Le jardin n'est jamais perdu. Aussi, étant trop vieux pour croire aux révolutions, et n'ayant jamais eu de goût pour les manifestations politiques, je ne prône qu'une forme de rébellion : le jardinage. Faites des jardins ! De vrais jardins bien sûr, des lieux insoumis, hors-normes. [...] Faites un tracé sur la surface de la terre, qui se prête volontiers aux rêves des hommes, plantez un jardin et soignez-le. Et protégez aussi les jardins qui restent et qui résistent, les vieux enclos plantés qui viennent de loin et qui continuent à rêver malgré le bruit insensé qui les entoure. Œuvrez avec les poètes, les magiciens, les danseurs et tous les autres artisans de l'invisible pour rétablir le mystère du monde. De cette manière, vous ferez face aux forces contraires qui, aujourd'hui, semblent plus puissantes que tout. Vous n'opposerez pas une idéologie ou un projet politique au système en place, mais un simple lieu et ses valeurs simples. Vous n'aurez pas le désir absurde de changer le monde, vous ferez juste une petite place à la vie. »¹⁵⁷

Ces dynamiques de résistance s'insèrent dans un temps long, et lent, à contrariété du temps social, qui lui repose sur des vues à court termes, et rapides. Il faut plusieurs années pour faire un jardin, et il faut se plier à d'autres rythmes et tempo que ceux des temporalités humaines. C'est

¹⁵⁷ J. DE PRECY et M. MARTELLA, *Le jardin perdu: essai*, Arles, Actes sud, 2011.

ainsi que les temporalités humaines s'infléchissent, dans un ajustement avec les contraintes de leurs environnements. Ce qui ouvre alors des perspectives différentes.

Posture théorique

Je suis marquée par l'approche anthropologique de Tim Ingold ou encore Eduardo Kohn, qui posent les bases d'une « anthropologie au-delà l'humain », faisant ainsi suite au « tournant ontologique de l'anthropologie », liés aux travaux de Philippe Descola. Celui-ci a typifié et décrit quatre ontologies, qui sont les schèmes relationnels principaux : des modes d'identification qui organisent les relations entre humains et autres-qu'humains – à savoir le naturalisme, le totémisme, l'analogisme et l'animisme –. Les conséquences de cette identification de différentes ontologies est de mettre à mal la frontière entre Nature et Culture, et de mettre en lumière la domination du schème naturaliste au détriment d'autres schèmes relationnels, pourtant moins nocifs pour les écosystèmes, ce qui porte à réflexion dans le contexte de l'anthropocène. Il n'en reste pas moins que ce découpage typologique est typiquement le fruit d'une rationalité naturaliste occidentale comme le souligne l'anthropologue E.Viveiros de Castro, c'est un éclairage particulièrement stimulant de nos manières de faire monde, mais toujours pris dans une logique logocentrique.

Une anthropologie au-delà l'humain part du constat qu'humains et autres qu'humains sont des processus aux devenirs enchevêtrés. Le travail anthropologique requiert alors pour Tim Ingold d'« avancer en temps réel aux côtés des devenirs multiples et hétérogènes avec lesquels nous partageons notre monde, en une exploration active et continue des possibilités que peut nous ouvrir notre vie commune ». C'est là la perspective dans laquelle mes travaux s'inscrivent, au croisement entre phénoménologie et anthropologie, dans l'exploration des devenirs-avec dans l'anthropocène.

Les concepts qui me serviront dans mon travail sont donc essentiellement, pour reprendre ce que j'ai évoqué au fil de l'état de l'art en bref, le jardin entendu comme un territoire de rencontre interspécifique habité par l'humain dans une perspective de soin, où s'observe de manière peut-être plus remarquable qu'ailleurs une interagentivité, comprise comme les relations entre les puissances d'agir humaines et autres-qu'humaines. Cette interagentivité participe des devenirs-avec, où les agents se rendent mutuellement capables d'autres pratiques, et le devenir-avec permet de temporaliser l'interagentivité, comme une co-évolution. Cette interagentivité est la

composante fondamentale du temps du vivant, que je me propose d'aborder sous trois de ces aspects : phénoménologique, écosystémique, et biologique.

Problématisation

Ces différents éléments théoriques que je viens d'évoquer sont ceux qui structurent ma réflexion, dont il s'agit maintenant de préciser l'objet. Je m'intéresse aux relations entre humains et autres-qu'humains dans leurs dimensions attentionnelles et temporelles, et j'inscris cette recherche dans le terrain particulier du jardin. La question qui oriente mon travail est « Quel devenir-avec est à l'œuvre dans le jardin ? », elle est ainsi sous-tendue par un ensemble de question : Quelles relations interagentives font le jardin ? Comment ce territoire se tisse t'il d'un ensemble de relations impliquant humains et autres-qu'humains ? Quels sont les rythmes qui participent de la co-évolution des différents agents en présence ? Et que peut nous apprendre sur le temps de porter attention et considération à ces rythmes, et à ces agents ?

Perspectives Méthodologiques

Après avoir posé ces bases théoriques, se posée la question de la méthodologie à adopter. Une approche compréhensive et qualitative organisée autour de l'observation du jardin m'a semblé permettre de cerner au plus près les contours de mon objet.

Terrain

Je voulais donc trouver un terrain qui serait un espace de rencontre entre les temporalisations humaines et autres-qu'humains, et le jardin m'est alors apparu comme le lieu désigné.

J'ai ensuite considéré de le circonscrire plus précisément au potager, ce qui avait le mérite de m'assurer un engagement attentionnel accru de la part des humains, puisque motivé par l'obtention de produits de subsistance, et un balisage plus clair des espèces en présence.

Mais j'ai par la suite choisi de revenir à mon idée initiale de l'observation du jardin en général. Le potager, par les aspects évoqués, me semblait trop orienter ce que je voulais observer et expérimenter, en motivant extérieurement l'attention il ne me permettait plus d'en saisir des aspects « gratuits », opacifiant alors comme des bénéfices secondaires ce que je souhaiterais mettre en lumière, et la restriction utilitaire des espèces au profit de quelques plantes productives ne rendait alors pas pleinement compte de l'enchevêtrement du tissu du vivant que je cherche à percevoir. De plus, de nos jours, la distinction entre jardin d'ornement et jardin potager n'est plus aussi claire que par le passé.

Quel jardin observer ? Récemment devenue propriétaire d'un jardin minimalement entretenu depuis plusieurs années et partiellement ré-ensauvagé, il m'a semblé que me concentrer sur ce lieu qui présente la particularité de ne plus être habité depuis plusieurs années après avoir été soigneusement aménagé il y a une quinzaine d'années serait intéressant.

De plus le jardin étant un processus ancré dans un temps long, celui de la croissance végétale, le fait de me concentrer sur un jardin dont je connais l'histoire, et dont je possède des photographies de son devenir participe de la justification de ce choix de terrain.

Mais surtout, c'est d'une part un jardin qui n'a plus de jardinier depuis cinq ans, ce qui permet alors de rencontrer les autres-qu'humains dans un cadre moins anthropisé, et d'autre part, ne l'ayant pas encore apprivoisé, cela me permet d'observer le processus de rencontre avec une acuité particulière, tout en me permettant d'observer les liens qui se nouent dans une relation entre la jardinière et son jardin.

Considérer mon jardin est un choix aux conséquences tant facilitantes que contraignantes. Je n'ai pas à négocier l'accès au terrain avec un tiers, il est facilement accessible, proche et disponible. Par contre cela m'oblige alors à « faire jardin », je ne peux plus me contenter de laisser le lieu végéter, je pars à la rencontre des autres-qu'humains qui le peuplent, ce qui m'amène alors à les soigner. A contrario de l'observation d'un jardin qui ne serait pas le mien, c'est à moi de le faire, et si cela me permet d'observer concrètement les impacts corporels et existentiels du jardin, cela demande énormément d'efforts et de travail. Et mon terrain faisant partie de mon lieu d'habitation il m'incombe de savoir gérer mon temps d'investissement dans celui-ci, et il n'est pas toujours facile de prendre la distance nécessaire pour ne pas être submergée par l'ampleur du travail que requiert le jardin. De même, avoir un jardin coûte cher, et je me dois de composer un budget restreint pour les achats d'outils, de semences et de plants, la dimension de l'impact financier du terrain se pose alors.

Il m'a fallu, pour commencer, retrouver le jardin derrière le sauvage. La biodiversité était d'une part avantagee par les soins minimaux rendus ces dernières années, notamment pour les animaux, insectes, et champignons. Mais les plantes non-locales, où plus fragiles ont partiellement disparu sous les espèces les plus vivaces, il m'a ainsi fallu reconquérir nombre d'espaces sur les ronces et orties, libérer de nombreux arbustes des liserons, et dégager de nombreuses fleurs avant qu'elles n'étouffent sous la pression des plantes spontanées.

En annexe 1 et 2, je présente le plan du jardin, ainsi que celui des différentes modifications ayant déjà été mise en place.

De façon très intéressante dans le cadre théorique de ma recherche, mais très frustrant d'un point de vue écologique, ce jardin est bel est bien un jardin de l'anthropocène, se trouve régulièrement, en surface et dans le sol des bouts de plastiques, métaux, verre, des déchets d'origine anthropique n'étant pas à même de se décomposer dans l'écosystème, et qui sont amenés à le fragiliser par sa présence. Ainsi, des emballages divers et variés se trouvent dans les anciens tas de compost, de manière aléatoire en surface – notamment des fragments plastiques

issus de bâches ou film plastiques – ou encore en profondeur, ou on l’a visiblement disposé de gravats. Ces éléments abiotiques sont particulièrement difficiles à gérer, certains peuvent être simplement retirés et recyclés, mais la plupart des plastiques en vieillissant se fragilisent et s’émiettent dès qu’on les touche.

Échantillon

L’échantillon considéré dans mon travail de recherche est donc mon jardin, celui-ci est d’une superficie d’approximativement 10 ares, soit mille mètres carrés – voir les annexes. C’est alors l’ensemble des processus biotiques et abiotiques - vivants et non-vivants - du jardin qui retiennent mon intérêt : de la terre aux flocons de neige, en passant par les végétaux, insectes, champignons, oiseaux et vents.

Toutefois, celui-ci est beaucoup trop large, je tenterai alors d’aborder d’une part le réseau de relations écosystémique dans son ensemble, et d’autre part, plus précisément, les relations d’interdépendance de certaines espèces végétales, sélectionnées en fonction de leur prééminence dans le jardin – ronces, bambous, orties et limaces me semblent être les premiers candidats.

Je fais également partie de cet échantillon, puisqu’il n’y a pas de jardin sans jardinier, et je me dois alors de faire preuve d’une réflexivité sur mes dispositions, pratiques, attitudes, et orientations attentionnelles à l’œuvre dans mes moments vécus avec le jardin, ainsi que dans les transformations qu’il suscite en moi.

Afin de préciser mon échantillon je considère la possibilité de dresser un inventaire aussi exhaustif que possible de mon jardin.

Modalités d'observation

Je décline donc l'appréhension de mon échantillon dans deux perspectives distinctes, d'une part une approche de précision visant à détailler les liens et rythmes d'un autre-qu'humain spécifique, et de l'autre une approche plus générale visant à récolter des éléments d'ensemble.

Pour la première approche j'opterai pour l'observation, mais surtout pour la recherche d'éléments d'informations, je tenterai ainsi d'établir des sortes de « sociogrammes » des végétaux sélectionnés, afin de restituer et caractériser les liens qui sous-tendent son existence. La seconde approche quant à elle reposera entièrement sur l'observation. Pour essayer d'observer l'ensemble du réseau temporel propre au jardin je mènerai des séances d'observations sur un cycle d'un an, au fil d'un cycle complet des saisons. Il m'a semblé propice de commencer le 21 mars, jour de l'équinoxe de printemps, puisqu'à partir de cette date le jardin s'éveille.

Les séances d'observation dite non-participante prennent place, dans la mesure du possible, de manière hebdomadaire. Elles sont envisagées selon plusieurs perspectives :

- Des séances fixes, à 1m20 du sol - le point de vue d'Alberti – soit à hauteur d'assise afin de saisir dans un point de vue classique du naturalisme les dynamiques du jardin dans son ensemble – celles-ci ont principalement lieu au centre du jardin (voir annexe 2)
- Des séances fixes au ras du sol afin de changer de perspective et de saisir alors les mouvements qui animent la vie de la surface du sol
- Des séances mobiles, debout, afin de pouvoir suivre ce qui attire mon attention et d'ainsi en mettre en lumière les mécanismes.
- Eventuellement des séances en hauteur pour saisir une plus large perspective.

Des séances d'observations participantes sont également mise en place, de manière hebdomadaire, participant alors activement à la vie du jardin dans des pratiques de jardinage. Celles-ci me permettent de m'ancrer dans le milieu du jardin, d'en saisir les effets corporels, et les gestes, ce qui m'ouvre la possibilité de découvrir corporellement et attentionnellement ce que c'est que de devenir-avec le jardin. Elles impliquent alors de jardiner, d'aménager l'espace du jardin, de faire de ce lieu un territoire, et de prendre soin des autres-qu'humains qui y sont installés, ou de prévoir et d'accompagner la croissance de nouveaux végétaux à intégrer. Ces

séances d'observation participante sont essentielles pour saisir ce qu'est le jardin, puisqu'il s'agit d'un espace territorialisé par les humains et autres-qu'humains.

Modalités de restitution

Différentes techniques d'enregistrement, écrit, photographique et sonore –et éventuellement vidéographique - sont utilisées afin de tenter de rendre compte de cette expérience de rencontre et d'attention aux autres qu'humains dans le jardin.

La photo macro, permettant de rendre visibles des détails trop petits pour être valorisés habituellement sera particulièrement mobilisée.

Quant à mes travaux de description de ces observations, elles sont informées par les méthodes ethnographiques et phénoménologiques, telles qu'appropriées par l'anthropologie contemporaine – je pense ici particulièrement aux travaux de Tim Ingold et David Abram –. Mais aussi à l'ouvrage de méthodologie de l'observation ethnographique de François Laplantine, qui nous invite aussi à mobiliser des outils de la phénoménologie, notamment dans la description de l'expérience subjective. En terme d'approche phénoménologique, je suis particulièrement influencée par les travaux de Merleau-Ponty¹⁵⁸ qui thématise notre expérience incarnée via la notion de corps propre, qui est un médium relationnel avec la chair du monde.

Réflexion

Aborder un terrain comme celui-ci m'amène à me poser de nombreuses questions, puisqu'il s'agit en effet de croiser deux perspectives : celle de la subjectivité, je m'observe dans et avec le jardin, et celle de l'interagentivité, j'observe et décris les relations entre les différentes puissances d'agir qui composent le jardin. Je mène ce travail dans une perspective socio-anthropologique, j'ai alors à ma disposition une combinaison des outils de ces deux disciplines. Mais même si les courants les plus contemporains de l'anthropologie intègrent les relations humains- autres-qu'humains dans leurs analyses, force est de constater que les méthodes d'observation restent à forger. Observer et décrire ce qu'il se passe dans un jardin n'est pas la même chose que de décrire les pratiques ou relations sociales. L'effort est différent, puisqu'avant même de pouvoir observer et décrire il faut

¹⁵⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, op. cit. ; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit.

pouvoir les repérer, les identifier. De même, leurs interactions sont beaucoup moins évidentes. La posture engage alors un effort d'attention particulièrement soutenu. Les modalités d'existence des formes de vie autres-qu'humaines nous sont radicalement étrangères, et plus encore, elles ont été dévalorisées et déconsidérées, ce qui me met en difficulté pour les aborder. Un ensemble de représentations, d'a priori, est à déconstruire pour me permettre d'aborder le jardin, et si c'est là un écueil auquel se heurtent les sociologues et les anthropologues à l'abord de n'importe quel terrain, ils sont ici présent de manière plus marquée, dans une étrangeté, une méconnaissance, et une vision stéréotypée plus radicale.

De plus, je me heurte de plein fouet à ce qu'Harmut Rosa qualifie « d'indisponibilité », et je ne peux pas trouver d'interlocuteur, ou de traducteur dans les membres de jardins, je n'ai pas de possibilités de discuter avec la limace de ce que c'est pour elle de faire jardin, je peux tenter d'établir une relation de diplomatie en mettant en place des marques (comme des traînées de cendre) afin d'établir mon territoire, mais la responsivité n'est pas garantie, et différée dans le temps.

Terrain : ce qui a émergé comme pistes dans les observations préliminaires

Je vais maintenant tenter d'exposer brièvement les éléments saillants des premières observations que j'ai menée. Cette approche préliminaire m'a permis de cerner quelques points qui me semblent importants, mais que je n'aborderai pas en tant que tel, restant ici dans une approche préparatoire et réservant observations et analyses pour la suite de ce travail, qui, à la faveur de mes rencontres avec le terrain empruntera potentiellement d'autres pistes comme fils directeurs.

Le temps des agents abiotiques, ou « le temps qu'il fait »

S'il apparaît comme évident que certains agents biotiques sont à l'œuvre dans le jardin, comme les végétaux, les insectes, et les champignons, les agents abiotiques ont particulièrement retenus mon attention par leurs impacts considérables. Ainsi « le temps qu'il fait » est la donnée la plus importante dans le jardin, tant pour l'intervention humaine, que pour la croissance des végétaux, et c'est un facteur particulièrement impacté par l'anthropocène. Terre, vent, lumière, eau et température, sont des éléments temporalisant, en tant qu'ils participent des rythmes et des tempos de croissance et de travail.

Il me semblerait alors intéressant de me concentrer sur l'observation du temps qu'il fait et de l'importance des facteurs abiotiques dans la temporalisation propre au jardin en observant d'une part les cycles longs de la saisonnalité – qui entraîne des tempo différents suivant les saisons, et donnent à voir l'enchevêtrement des rythmes – et de l'autre les cycles plus brefs dans une journée, ou encore en tentant de décrire les effets de la météo d'une manière aussi fine que possible. Je considère également de considérer les effets des rythmes séléniens sur le jardin, accordant alors de l'attention à un processus invisible et reposant sur d'anciennes croyances.

Le corps

Un point qu'il me semble essentiel de travailler est celui de l'aspect corporel du devenir avec le jardin. En effet, comme je l'ai abordé dans l'état de l'art, la dimension incarnée est essentielle pour une phénoménologie au plus proche de l'expérience, et c'est par et dans le corps

que se modalise nos relations au monde, dans des dispositions attentionnelles et émotionnelles qui sont toujours déjà celles d'un corps.

J'ai été marquée par la dimension sensorielle du jardin, les odeurs, les sons, les textures sont particulièrement prégnantes. Mais aussi par l'effort physique engagé, l'évolution du corps à l'ouvrage, tout l'apprentissage, des postures, mais aussi des outils, et des manières de les utiliser. Au-delà de ses aspects essentiellement physiques, j'ai observé une évolution conséquente de mon regard, j'ai, à force de travailler au jardin, vu mon regard s'enrichir d'autres qu'humains, que je perçois différemment. Mes relations avec eux ont évolué, je suis moins gênée que dans les premiers temps de la rencontre, j'ose plus m'aventurer dans le faire-jardin.

Ce ne sont là que des pistes préliminaires, mais ce fût les éléments les plus saillants de mon observation.

Conclusion

Ce parcours, dans la reprise des éléments théoriques qui sont ressortis de mon travail antérieur en philosophie, puis à travers l'état de l'art réflexif et critique que j'ai tenté de conduire, avec de nombreux apports théoriques, élaborant ainsi une boîte à outils conceptuelle, m'a donc permis de problématiser mon terrain, et ses objets principaux, m'amenant ainsi à interroger le devenir -avec le jardin, a travers donc les dimensions relationnelles et temporelles d'un lieu sélectionné pour la saillance de son interagentivité.

Cette problématique posée, j'ai alors pu me consacrer à l'aspect plus concret de ma démarche de recherche, soit à la constitution de mon terrain, et l'élaboration de la méthodologie qui allait me guider dans son appréhension. J'ai ensuite tenté de soulever quelques pistes qui ont émergé dans ma première rencontre avec le terrain, dans des observations conduites de manière exploratoire.

L'ensemble de la démarche de ce travail m'a donc permis de préparer de manière précise et structurée, la recherche que je conduirai en M2. Mon terrain est prêt, théoriquement et pratiquement, je n'ai plus qu'à me laisser surprendre par la rencontre avec sa réalité propre.

Annexes

Annexe 1

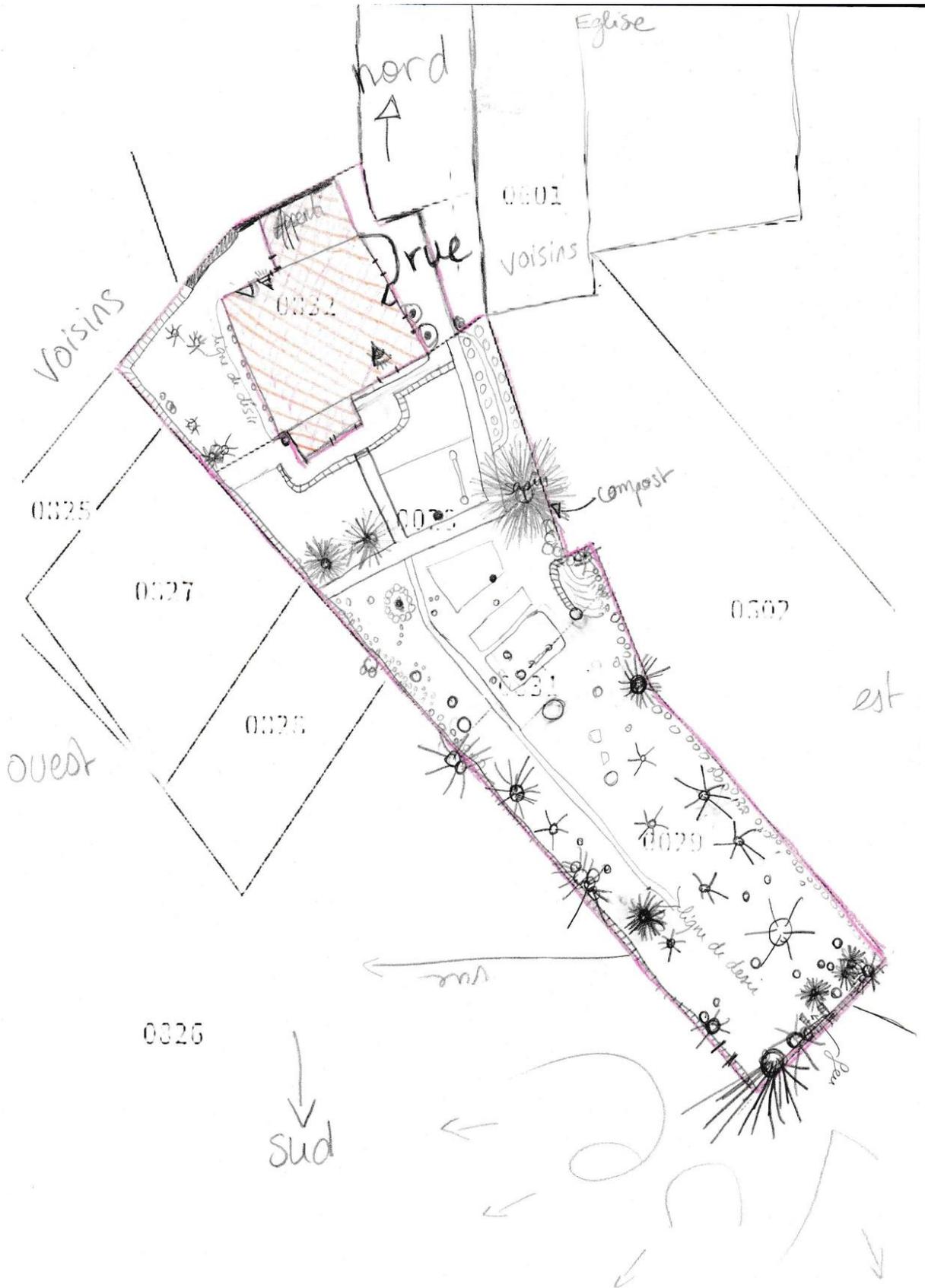


Figure 1 Plan du jardin en vue d'un design en permaculture - E. Pradelle

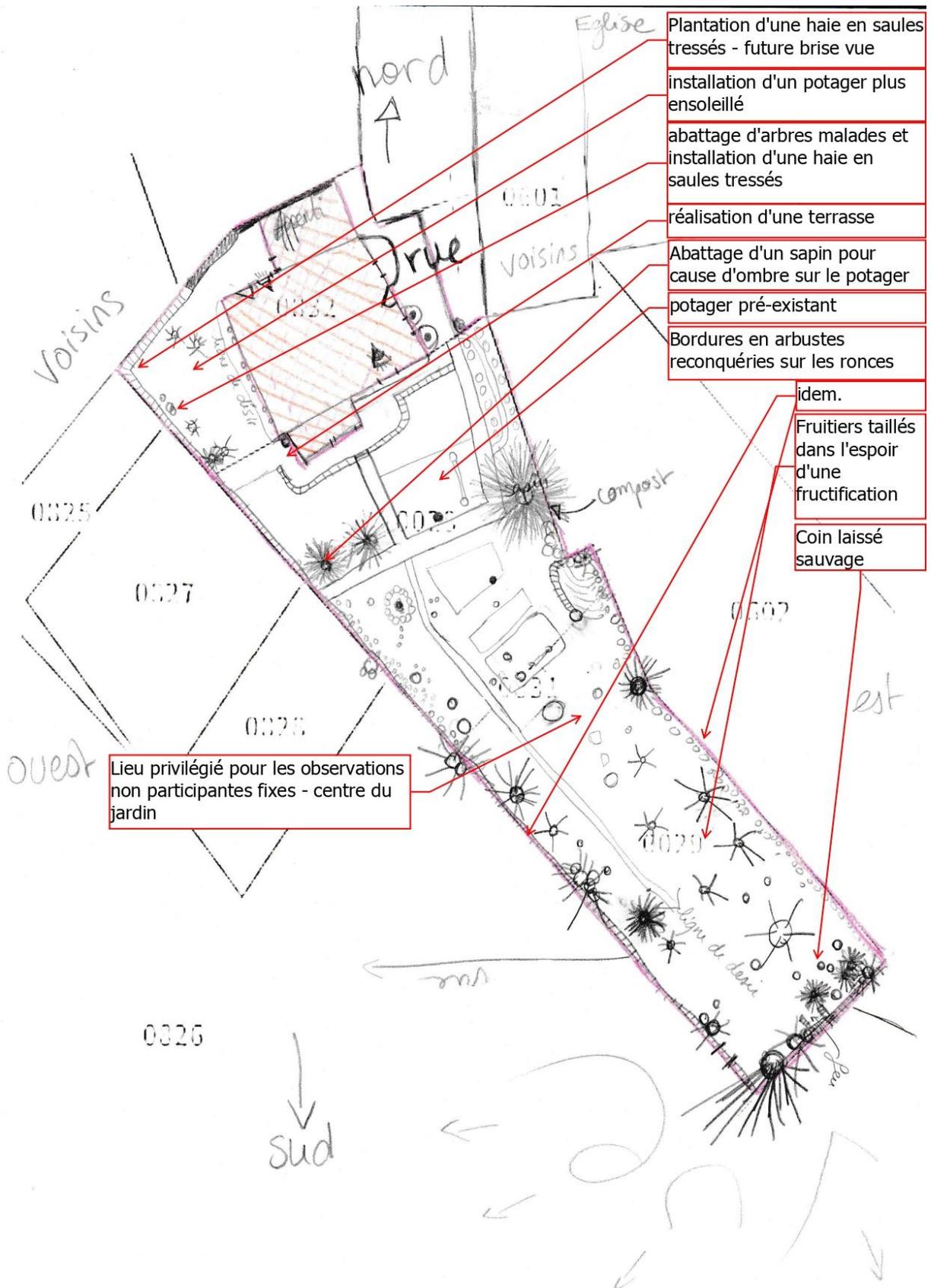


Figure 2 Plan du jardin en vue d'un designe permaculture, légendé - E. Pradelle

Bibliographie

- ABRAM David, STENGERS Isabelle et DEMORCY Didier, *Comment la terre s'est tue: pour une écologie des sens*, Paris, Découverte, 2013.
- BOISSIN Jean, CANGUILHEM Bernard et JOUVET Michel Préfacier, *Les rythmes du vivant: Origine et contrôle des rythmes biologiques*, Paris, France, Nathan : CNRS Ed., 1998.
- CITTON Yves et CRARY Jonathan (dir.), *L'économie de l'attention: nouvel horizon du capitalisme?*, Paris, La Découverte, 2014.
- COCCIA Emanuele, *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2016.
- DE PRECY Jorn et MARTELLA Marco, *Le jardin perdu: essai*, Arles, Actes sud, 2011.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix et DELEUZE Gilles, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de minuit, coll. « Collection "Critique" », t. 2, 1980.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, sans lieu, 2018.
- FOUCAULT Michel, « « Des espaces autres » », *Empan*, vol. 54, n° 2, 2004, p. 12-19.
- HARAWAY Donna Jeanne et GARCIA Vivien, *Vivre avec le trouble*, sans lieu, 2020.
- HARAWAY Donna Jeanne et GARCIA Vivien, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, France, Les éditions des mondes à faire, 2020.
- HARAWAY Donna Jeanne, HANSEN Jérôme et DESPRET Vinciane, *Manifeste des espèces compagnes: chiens, humains et autres partenaires*, sans lieu, 2019.
- HEIDEGGER Martin et BEAUFRET Jean, *Essais et conférences*, André Préau (trad.), Paris, France, Gallimard, 1973.
- INGOLD Tim, *Machiavel chez les babouins: pour une anthropologie au-delà de l'humain*, sans lieu, Asinamali, 2021.
- INGOLD Tim, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Reissued with new pref, London, Routledge, 2011.
- INGOLD Tim, « The Temporality of the Landscape », *World Archaeology*, vol. 25, n° 2, 1993, p. 152-174.
- INGOLD Tim et MADELIN Pierre, *Marcher avec les dragons*, sans lieu, 2018.
- KOHN Eduardo, « How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist*, vol. 34, n° 1, février 2007, p. 3-24.

KOHN Eduardo, DELAPLACE Grégory et DESCOLA Philippe, *Comment pensent les forêts: vers une anthropologie au-delà de l'humain*, [Bruxelles] Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles diffusion les Belles lettres, 2017.

LAPLANTINE François, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2015.

LARBÉY Vincent, *Jardins et jardiniers : les pieds dans la terre, la tête dans les nuages. Une anthropologie du potager*, Thèse de doctorat, Montpellier 3, 2013.

LATOUR Bruno, « Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied », in Marc Brightman et Jerome Lewis (dir.), *The Anthropology of Sustainability*, New York, Palgrave Macmillan US, 2017, p. 35-49.

LATOUR Bruno, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, France, La Découverte, 2015.

MENGUAL Estelle Zhong, « Faire entrer le vivant dans notre monde commun », *L'Observatoire*, N° 57, n° 1, 26 janvier 2021, p. 27-30.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible: suivi de Notes de travail*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 36, 2016.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 4, 2009.

REINBERG Alain, GUERIN Nicole et BOULENGUIEZ Suzanne, « La chronobiologie Organisation temporelle des êtres vivants », *Enfance*, vol. 47, n° 4, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1994, p. 370-376.

ROBERT Ladislav, *Les temps de la vie*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 2002.

ROSA Hartmut et MANNONI Olivier, *Rendre le monde indisponible*, sans lieu, 2020.

ROSA Hartmut et RENAULT Didier, *Accélération: une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2010.

ROSA Hartmut, ZILBERFARB Sacha et RAQUILLET Sarah, *Résonance: une sociologie de la relation au monde*, sans lieu, 2018.

SALMON Anne, *Eloge des jardins: éthique de la nature et intervention de l'homme*, sans lieu, 2019.

YOUNG Michael W., « The Tick-Tock of the Biological Clock », *Scientific American*, vol. 282, n° 3, Scientific American, a division of Nature America, Inc., 2000, p. 64-71.

ZHONG MENGUAL Estelle, *Apprendre à voir: le point de vue du vivant*, Arles, Actes sud, 2021.

« Écosystème », in *Wikipédia*, 4 octobre 2021 (en ligne : <https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=%C3%89cosyst%C3%A8me&oldid=186882486>, consulté le 10 novembre 2021).

L'attention., Dijon, Éd. Alter, 2010.

