



HAL
open science

Usage des oxymores et pratique des lisières

Aurélien Gabriel Cohen

► **To cite this version:**

Aurélien Gabriel Cohen. Usage des oxymores et pratique des lisières. Cahiers philosophiques, 2018, 153 (2), pp.25-37. 10.3917/caph1.153.0025 . hal-03695478

HAL Id: hal-03695478

<https://hal.science/hal-03695478>

Submitted on 7 Mar 2023

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

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

Usage des oxymores et pratique des lisières

(Version prépublication)

Aurélien Gabriel Cohen

Université d'Orléans – Muséum National d'Histoire Naturelle

Mots-clés : oxymores ; agroécologie ; permaculture ; dualismes ; incertitude.

Cet article entend explorer le problème de la description adéquate de certaines pratiques agroécologiques, souvent inspirées par la permaculture, dans la manière dont elles interrogent des formes d'hybridité entre sauvage et domestique, entre maîtrise et laisser-faire. En les analysant conjointement comme des lisières entre des modes d'action et comme des usages oxymoriques des catégories de la description, on cherchera à montrer la manière dont ces pratiques du végétal mettent en travail certains dualismes structurants de la pensée moderne.

Keywords: oxymoron; agroecology; permaculture; dualism; uncertainty.

This paper explores a problem that emerges when we try to fairly describe certain agroecological practices, often inspired by permaculture approaches, in their attempt to unravel the hybridity between wild and domestic, between control and laisser-faire. By analyzing those practices jointly as edges between different courses of action, and as oxymoronic uses of descriptive categories, we will try to show how they question and query some structuring dualisms of modern thinking.

« Quand l'avenir se rue vers nous avec le désert aux trousses, mieux vaut sentir, dans son dos, l'aubépine plutôt qu'un mur de certitudes. »

Pierre Lieutaghi, *La plante compagne*, « Le dos aux lisières », Arles, Actes Sud, 1998, p.84.

Cet article¹ prend sa source dans une énigme, qui a émergé lors d'une conversation avec une agricultrice francilienne. Celle-ci nous y décrivait ses pratiques, au carrefour entre paysagisme, agroforesterie et restauration écologique, comme une manière de « se tenir à la lisière² », dans un sens à la fois écologique et méthodologique. La formule était intrigante, mais une étrangeté solitaire ne fait pas un problème. C'est en confrontant peu à peu cet entretien à la fois avec d'autres enquêtes de terrain³, chez des agriculteurs s'inspirant de la permaculture, de l'agroforesterie et plus largement de l'agroécologie, mais également avec la littérature technique et secondaire sur le sujet, qu'une régularité est apparue : celle d'un recours récurrent à des formules contradictoires, des oxymores, pour décrire ces pratiques alternatives du végétal. L'objet de cette recherche est d'explorer les raisons et les implications théorico-pratiques de cet *usage des oxymores*, en faisant l'hypothèse que les approches agroécologiques ainsi décrites opèrent, plus ou moins explicitement, comme des mises en tension de dualismes structurants de la pensée moderne, ce que nous appelons des *pratiques de leurs lisières*⁴.

¹ Ce texte a fait l'objet d'une première version, publiée dans le numéro 12 de la revue *Billebaude*, dirigée par Anne de Malleray — qu'elle soit ici remerciée pour son travail précieux, et en particulier pour l'espace d'expérimentation rare et exigeant qu'elle offre aux chercheurs, artistes et écrivains qui travaillent sur la question écologique et sur le problème des relations entre les vivants.

² A. Sourisseau, entretien du 5 juillet 2017, Les Monts Gardés.

³ La méthodologie de terrain que nous évoquons ici ne s'inscrit pas strictement dans les méthodes traditionnelles des sciences sociales, mais plutôt dans le champ émergent de la *field philosophy*, ainsi défini par Brett Buchanan et Dominique Lestel lors d'un récent colloque sur le sujet : « Ces dernières années ont vu l'émergence de méthodologies nouvelles dans le vaste champ des humanités environnementales. La *field philosophy* [philosophie de terrain] est récemment apparue comme un moyen de se confronter à des problèmes concrets, non pas comme une manière ad hoc d'appliquer des théories préétablies à une étude de cas, mais comme une façon organique d'agir et de penser avec les autres, afin de mieux saisir le problème posé. Dans ce contexte, la *field philosophy* complète d'autres méthodologies de terrain, comme l'étho-ethnologie, l'ethnographie et les études multi-espèces, l'éthologie philosophique, la recherche participative au-delà de l'humain, ou les études des extinctions et de l'Anthropocène. » *Field philosophy and others experiments*, École normale supérieure, Paris, 23 et 24 juin 2017, nous traduisons.

⁴ Nous profitons de l'occasion pour remercier chaleureusement Agnès Sourisseau de nous avoir mis, à maints égards, sur cette piste des lisières, ainsi que Carol et Christophe LeGal pour nous avoir appris que l'on pouvait vivre « mi-sauvage » et heureux.

Commençons par faire une courte liste de quelques-unes de ces descriptions antinomiques, à la manière d'un mélange glané au fil des lectures — *Agriculture sauvage*⁵ — *Farming the woods*⁶ — *Forêt-jardin*⁷ — *Wild by design*⁸ — et des enquêtes de terrain — *Spontané dirigé*⁹ — *Agriculture réensauvagée*¹⁰ — *Jachère productive*¹¹. Ces formules constituent notre point de départ, dans la mesure où elles mettent en évidence l'émergence d'une description oxymorique depuis des pratiques expérimentant d'autres relations au végétal. Mais pour mieux comprendre ce qui se joue dans ces descriptions, il convient d'abord d'analyser plus précisément de quel usage des oxymores il est ici question.

On peut en effet isoler au moins quatre manières d'envisager la fonction philosophique des oxymores. La première de ces manières trouve son expression dans la philosophie anthropologique de Gilbert Durand et dans son concept de « cohérence antagoniste¹² ». L'oxymore y possède un rôle symptomatique, en tant qu'il met en évidence les tensions entre deux récits à l'intérieur d'une même culture, tensions dont Durand soutient qu'elles constituent en quelque sorte le point d'équilibre paradoxal et la condition de son pluralisme. Mais il nous semble que cette compréhension des oxymores ne nous permet pas de saisir ce qui se joue dans nos oxymores agroécologiques. En effet, Durand procède ainsi à une sorte de naturalisation des oppositions, en faisant de l'oxymore une « structure anthropologique de l'imaginaire »¹³ qui se manifesterait à travers des forces antagonistes — ainsi l'apollinien et le dionysiaque des Grecs. Dans cette perspective, l'oxymore n'est donc pas tant, suivant notre hypothèse initiale, une mise en travail des catégories, mais plutôt l'instrument lexical permettant la révélation de lignes de force fondamentales qui traverseraient toute culture, et autour de laquelle se distribueraient conséquemment ses mythes et ses structures sociales. Le risque théorique d'un tel usage des oxymores s'emblématise à notre sens dans la manière dont Michel Maffesoli en a tiré une vision archétypale de l'imaginaire, que l'on retrouve dans ses

⁵ M. Fukuoka, *La révolution d'un seul brin de paille. Une introduction à l'agriculture sauvage*, Paris, G. Trédaniel, 2005.

⁶ K. Mudge et S. Gabriel, *Farming the woods*, Londres, Chelsea Green Publishing, 2014.

⁷ R. Hart, *The forest garden*, Londres, Institute for Social Inventions, 1988.

⁸ J. Dale et S. Dale, *Wild by design*, Lammas, beingsomewhere.net, 2013.

⁹ C. LeGal et C. Johnson LeGal, entretiens des 19 et 21 décembre 2017, Ferme de Millefeuilles.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

¹³ *Ibid.*

concepts de « socle archaïque » et « d'enracinement dynamique¹⁴ », et, plus largement, dans le fait que tout travail sur les dualismes modernes entrepris dans cette perspective ne saurait aboutir qu'à une indistinction, qui serait le propre de la postmodernité, et dans laquelle réapparaîtrait une sagesse quelque peu irénique de « l'interaction, de la complémentarité, de la correspondance entre tous les éléments du « donné » mondain¹⁵ ». Or, comme nous le verrons plus loin, les pratiques des lisières qui nous intéressent ne procèdent pas d'une négation générale des frontières, unifiant « l'ordre des choses » au sein d'un même « donné » phénoménologique, mais de la déstabilisation *localisée* de ces distinctions par des pratiques *situées*.

Le second type d'usage témoigne d'une approche plus poétique, mais qui n'est pas sans implications philosophiques. On en trouve un bon exemple dans l'usage surréaliste des oxymores et de toutes les rencontres lexicales incongrues. Il s'agit, face au désenchantement du réel opéré par la science positiviste, de faire émerger un surréel de la rencontre des contraires. Comme l'analyse Michel Ballabriga, « l'attitude surréaliste, qui relève d'une autre philosophie de l'existence, systématise les rapports de type oxymorique » dans une « pratique qui *vis*e à abolir l'aspect contradictoire de cette perception (et non l'antonymie)¹⁶ ». Il nous semble que le postulat métaphysique implicite de cette idée est que la poésie et l'enchantement ne peuvent désormais naître que des contradictions. Cette idée sémiotique et poétique d'une « conjonction réel-imaginaire » participe de la fabrication d'un imaginaire « qui tend à devenir réel¹⁷ ». L'oxymore prend donc ici une fonction de contre-fiction, en réaction à la tendance mécaniste qui s'affirme dans la mise en récit finalisée de la science et de la pensée moderne comme résolution du monde. Mais les oxymores qui nous intéressent sont avant tout des descriptions de pratiques. Même si la force poétique qui naît de leur apparente contradiction peut indéniablement constituer l'une de leurs puissances secondaires, il ne s'agit pas d'imaginer des pratiques qui seraient belles précisément parce qu'elles seraient impossibles ou imaginaires, mais bien d'envisager ce que l'oxymore peut dire d'une

¹⁴ M. Maffesoli, « Introduction tradition et postmodernité dans l'œuvre de Gilbert Durand », *Sociétés*, vol. 123, n° 1, 2014, p. 5-10.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ M. Ballabriga, *Sémiotique du surréalisme : André Breton ou la cohérence*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 40.

¹⁷ *Ibid.*, p. 244.

expérience, d'une pratique qui s'actualise dans un réel qui s'en trouve justement quelque peu réanimé, enrichi de chemins et de porosités oubliés.

Une troisième manière, plus critique, de penser l'usage des oxymores a été isolée par le philosophe Bertrand Méheust. Elle consiste à les employer pour abolir toute forme de conflictualité politique en mettant une sorte de schizophrénie théorico-pratique au cœur même des formulations : tout rendre fou et flou pour brouiller les cartes idéologiques, éteindre les conflictualités et prétendre ainsi réconcilier des irréconciliables. C'est contre cet usage des oxymores que s'élève un courant de l'écologie politique, mettant l'accent sur leur utilisation par le discours dominant pour digérer les problèmes écologiques tout en invisibilisant leur potentiel subversif. Cette critique a notamment pris pour cible la notion de développement durable, en la déconstruisant comme une tentative de « conciliation impossible¹⁸ », c'est-à-dire comme l'illusion rhétorique d'un dépassement de « l'opposition entre deux visions profondément divergentes des relations homme-nature¹⁹ », avec pour objectif de rendre politiquement inoffensive la critique écologique radicale du capitalisme et de son modèle de développement. Notons au passage que l'on pourrait probablement appliquer une critique analogue à certaines tendances de l'agriculture contemporaine, depuis la « révolution doublement verte²⁰ » jusqu'à « l'agriculture écologiquement intensive²¹ », qui apparaissent davantage comme des reformulations verdies des problèmes agronomiques issus de la modernisation agricole — et donc des continuations du mouvement même de la modernisation — que comme de réelles critiques du modèle agronomique dominant, de sa manière de formuler les problèmes et de ses impasses.

Pourtant, aussi pertinente qu'elle soit dans les analyses politiques que nous venons d'évoquer, cette tradition critique n'épuise pas la question de l'usage des oxymores dans une perspective écologique. Pour comprendre ce qui se joue dans la description d'une *jachère productive* ou d'une *forêt-jardin*, c'est à un quatrième usage que nous devons faire référence. Celui-ci consiste en une utilisation descriptive et heuristique des oxymores, afin de rendre compte de pratiques qui entendent explorer des problèmes que la modernité a résolu par le partage. Ce

¹⁸ B. Méheust, *Politique des oxymores*, Paris, La Découverte, 2014, p. 7.

¹⁹ D. Bergandi et P. Blandin, « De la protection de la nature au développement durable : Genèse d'un oxymore éthique et politique », *Revue d'histoire des sciences*, tome 65, n°1, 2012, p. 103-142.

²⁰ Collectif, *Vers une révolution doublement verte*, Nogent-sur-Marne, CIRAD, 1996.

²¹ M. Griffon, *Qu'est-ce que l'agriculture écologiquement intensive ?*, Versailles, Quae, 2013.

qui rend ces pratiques oxymoriques n'est pas leur irréalisme intrinsèque, mais d'une part la nécessité de faire oxymore pour les décrire à partir des catégories et des concepts de la pensée moderne, et d'autre part le caractère perpétuellement irrésolu de ces pratiques, le fait qu'elles entendent arpenter un problème plutôt que d'appliquer une solution. C'est cette tradition, qui, à la manière du concept antinomique d'*anthropologie de la nature* de Philippe Descola, fait de l'oxymore une formule puissamment subversive, jouant avec les dualismes pour mieux rendre « manifeste une aporie de la pensée moderne en même temps qu'elle suggère une voie pour y échapper²² ». On retrouve une utilisation analogue de la formule oxymorique chez Donna Haraway, lorsqu'elle cherche à décrire la « chorégraphie ontologique », au sens de Charis Thompson²³, qu'elle dessine avec sa chienne Cayenne lorsqu'elles pratiquent ensemble l'*agility*, un sport canin constitué d'un parcours d'obstacles : « Le but se résume par un oxymore : la spontanéité disciplinée. (...) La tâche consiste à devenir suffisamment cohérents dans un monde incohérent pour s'engager dans une danse conjointe des êtres qui cultive le respect et la réciprocité dans la chair, durant la course, sur le terrain. Et d'ensuite se rappeler comment étendre cette relation à tous les niveaux, avec tous les partenaires.²⁴ » Ici encore, c'est bien le problème de la description d'une relation qui est au cœur de l'usage de l'oxymore — description de relations non-naturalistes au vivant chez Descola, description d'une pratique multi-espèces chez Haraway, description d'expérimentations agroécologiques dans notre liste initiale. Dans les trois cas, cet usage des oxymores constitue une réponse au problème suivant : si une relation dont on fait l'expérience n'est plus pensable sur le mode du partage entre l'humain et la nature, entre celui qui dirige et celui qui obéit, ou à travers un monopole humain de la volonté et de l'action, comment raconter cette relation en usant malgré tout de concepts familiers, c'est-à-dire de concepts issus de la tradition philosophique ?

Mais cette typologie des usages fait émerger d'autres problèmes. D'abord, comment faire la différence entre les deux derniers types d'oxymores que nous avons isolé — entre ceux qui masquent les problèmes derrière des solutions et ceux qui entendent les travailler de l'intérieur ? Ensuite, comment faire le lien entre des pratiques du végétal décrites par des agriculteurs en termes oxymoriques, l'analyse par une éminente théoricienne de ses propres

²² P. Descola, « L'anthropologie de la nature. Leçon inaugurale au Collège de France », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57^e année, n°1, 2002, p. 14.

²³ C. Thompson, *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*, Cambridge, MIT Press, 2005.

²⁴ D. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2010, p.70.

pratiques relationnelles à travers un oxymore, et enfin un programme théorique de refondation de l'anthropologie, qui a lui aussi besoin de faire usage des oxymores ?

Afin de préciser les modalités de résolution de ces problèmes depuis l'intérieur des expériences relationnelles qui sont à la source des oxymores, il nous semble essentiel d'analyser plus directement une pratique des lisières. L'exemple en question nous vient de la micro-ferme de Millefeuilles, en Bretagne, à quelques kilomètres du Mont-Saint-Michel, dans la commune de Saint-Georges-de-Reintembault. Depuis 2013, Carol Johnson LeGal et Christophe LeGal y expérimentent une agriculture inspirée par les principes de la permaculture, naviguant entre maraîchage, horticulture et cueillette sauvage, à la croisée de savoirs botaniques, écologiques et agricoles. La ferme de Millefeuilles est ainsi constituée d'une mosaïque d'espaces, s'étendant sur environ deux hectares, et expérimentant différents gradients de rencontres et d'hybridations pratiques entre flore spontanée et plantes cultivées. C'est au sortir d'un verger, où cohabitent houblon apprivoisé, pommiers greffés et herbes sauvages, que s'étendent les jardins maraîchers. Huit rectangles entourés d'allées enherbées, principalement dédiés aux légumes annuels, et cultivés, pour trois d'entre eux, en *jachères productives*. D'abord, à la fin d'une saison de culture, Carol et Christophe y laissent monter quelques légumes à graines — navets, radis, fenouil, etc. —, permettant ainsi au végétal cultivé d'accomplir l'intégralité de son cycle de vie. De cette façon, ils se donnent la possibilité de diversifier la récolte, en cueillant par exemple les feuilles ou les fruits du radis pour les incorporer à l'une des productions de la ferme, la salade sauvage, qui en devient « *mi-sauvage*²⁵ ». Ce cycle complet permet également aux annuelles de se ressemer, comme une manière de lâcher prise sur la question fondamentale de la maîtrise de la reproduction. Et puis, au printemps, ils laissent venir les spontanées, ces plantes que la plupart des jardiniers nomment mauvaises herbes ou adventices. « Elle est donc très productive cette jachère, expliquent-ils. Elle est très productive pour nous, notamment pour la cueillette, mais aussi pour les fonctions que les spontanées viennent remplir pour réparer les dégâts de nos activités maraîchères. » Le cycle de la jachère productive s'achève à la fin de l'été grâce à l'action des poules, gratteuses de débris, grignoteuses de cloportes et pourvoyeuses d'azote, avant que du foin et une bâche ne mettent le tout en phase d'hibernation dés herbante jusqu'au printemps

²⁵ <http://millefeuilles.eklablog.fr/salade-mi-sauvage-a112528798>, consulté le 16 mars 2018.

suivant, où l'espace sera remis en culture et où les graines d'annuelles survivantes sortiront de leur dormance.

En regard des problèmes que nous évoquions précédemment, il nous semble qu'une telle pratique, en déplaçant les représentations de ce que l'on considère comme effectivement productif, et en faisant varier les frontières qui distinguent le sauvage du domestique et le spontané du maîtrisé, ouvre de fait des possibles pratiques et théoriques — ouverture qui s'emblématise dans l'oxymore dont elle doit user pour se décrire. Autrement dit, parce que pouvoir parler de *jachère productive* nécessite d'infléchir nos pratiques, mais aussi nos distinctions et donc nos catégories descriptives, un tel usage de l'oxymore permet de libérer des puissances d'agir et de penser qui demeureraient jusque-là virtuellement *impensables* et *impraticables*. En l'occurrence, arpenter la lisière de la jachère et du jardin implique de renoncer à l'idée que l'action ne puisse être que *directive*, condamnée à toujours étendre sa sphère de maîtrise, pour en explorer des formes plus *inflexives*, rappelant ce que l'anthropologue André-Georges Haudricourt nommait, en référence notamment au confucianisme et à l'horticulture chinoise, une « action indirecte négative », c'est-à-dire une manière d'agir avec et sur le vivant qui ne nécessite pas de « contact permanent avec l'être domestiqué²⁶ », par opposition aux formes d'action « coercitives » d'une « action directe positive ». Il y a donc un lien profond, organique, entre les lisières qu'arpentent une pratique et les catégories que vient mettre en travail sa description.

Néanmoins, ce que nous ont montré les différents types d'usages des oxymores, et en particulier les deux derniers, c'est que l'oxymore n'est pas la garantie d'un dépassement des dualismes, mais qu'il peut tout aussi bien en être l'invisible reconduction. Pour trouver une boussole opératoire, il semble qu'il faille caractériser le type de glissement sémantique et conceptuel produit par un oxymore — préciser, pour reprendre un terme de l'ancienne rhétorique, la logique des tropes. Un premier critère consiste à s'interroger sur l'équilibre sémantique interne à l'oxymore. Un des termes de la formule doit-il être affaibli pour que l'expression ait un sens ? Ou bien cette formule met-elle réellement en tension les deux termes ? Dans le second cas, l'oxymore fonctionne simultanément comme la description

²⁶ A.G. Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, vol. 2, n°1, 1962, p. 40-50.

d'une pratique qui serait autrement indescriptible et comme l'exhibition du problème théorique de cette indescriptibilité. Autrement dit, la question devient : l'usage d'un oxymore a-t-il pour fonction de faire tenir ensemble ce qui ne tient pas ou au contraire de montrer que ça ne tient plus ? Un second critère pour distinguer les oxymores schizophréniques de Méheust des oxymores compositionnistes de Descola et Haraway est celui de leur *praticabilité*, au sens pragmatiste d'un problème dont on peut faire l'expérience. Les oxymores dont parle Méheust cherchent en effet à tenir ensemble des problèmes dont la pratique est mutuellement exclusive — la pratique de la croissance et du développement excluant par définition celle des limites et donc de la durabilité par exemple — et à en proposer une synthèse se voulant résolutive. À l'inverse de cette quête des solutions impossibles, les oxymores de Descola, d'Haraway et de la ferme de Millefeuilles proposent une ligne de crête permettant de faire l'expérience du problème sous-tendu par la formulation oxymorique — une voie, au sens du *Dao* taoïste²⁷, qui sinue à l'interface entre d'apparents contraires. L'hypothèse sous-jacente rejoint celle que propose Augustin Berque lorsque, définissant son concept d'*écoumène*, il explique que le partage moderne de la nature et de la culture coupe l'humain en deux, « comme le dualisme l'avait déjà coupé des choses de l'existence²⁸ ». Ce qui nous intéresse dans cette formule, c'est la manière dont ce que Berque unifie sous un concept unique de dualisme — terme qui recoupe en réalité une multitude de distinctions et de partages, plus ou moins directement corrélatifs de la coupure homme/nature — empêche *a priori* certaines pratiques de se décrire, de se penser et donc de s'actualiser dans l'expérience. C'est ce lien réciproque entre les possibilités de la description et les possibilités de l'action qui permet de passer d'un usage descriptif des oxymores à une pratique des lisières, et réciproquement. Si l'on reprend l'analyse que propose Philippe Descola du concept d'anthropologie de la nature, on voit bien comment s'opère ce passage. D'une part, nous avons une description, qui signale l'aporie d'un dualisme, celui qui structure le naturalisme, et d'autre part, nous avons l'amorce d'une voie, permettant de faire de la place à d'autres schèmes relationnels et à d'autres manières d'agir, et dont la possibilité même constitue une tentative de dépassement de l'aporie. Pour autant, théorie et pratique y sont inséparables — les dualismes définitifs n'existant que dans un espace théorique abstrait, c'est-à-dire artificiellement séparé de la pratique. Si ces dualismes abstraits sont susceptibles de limiter les possibilités pratiques en bridant les

²⁷ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, chap. 7 « Le Dao du non-agir dans le *Laozi* ».

²⁸ A. Berque, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2016, p. 17.

puissances de l’imaginaire et de la description, il n’en demeure pas moins que leur dépassement doit s’opérer dans et par une pratique — c’est-à-dire dans des relations — sous peine de reconduire, en se formulant sous la forme d’une critique purement abstraite, une autre aporie, celle de la division entre théorie et pratique²⁹. C’est, à notre sens, l’un des fondements du projet que propose Descola, dans sa leçon inaugurale sur l’anthropologie de la nature³⁰, que de refuser de maintenir artificiellement la pertinence descriptive de la pensée dualiste, qui implique un travail constant de construction et de consolidation de frontières dont toute pratique devine pourtant la porosité — tout simplement parce que « les bords de la nature sont toujours en lambeaux³¹ » comme le dit Whitehead. C’est également ce qui est en jeu dans la description de Donna Haraway et dans les oxymores agroécologiques que nous avons évoqué en introduction : dans tous les cas, il s’agit de décrire des pratiques relationnelles qui font effraction aux catégories de la tradition dualiste, en l’occurrence des relations aux autres vivants qui impliquent d’autres frontières entre les êtres — pratiques non naturalistes chez Descola, pratiques d’un compagnonnage multi-espèces chez Haraway, pratiques d’une « agriculture réensauvagée » à la ferme de Millefeuilles³².

Pour autant, on aurait tort de conclure de ce rapprochement entre ces trois oxymores compositionnistes que ce qui se joue dans les pratiques serait une tentative, finalisée comme telle, de déconstruction des dualismes. Le dépassement descriptif des dualismes y est une conséquence de leur mise en tension dans l’expérience. Autrement dit, pratique des lisières et usage de l’oxymore y répondent avant tout à des problèmes pratiques — qui émergent, pour les exemples issus de l’agroécologie, d’une remise en question des relations au végétal et des formes d’action fixées par l’agronomie moderne — et pas un à agenda théorique de déconstruction des catégories de la modernité. Pour autant, cette transformation des pratiques

²⁹ Sur la généalogie de cette distinction depuis la pensée grecque et sa critique contemporaine, voir J. Dewey, *La quête de certitude*, Paris, Gallimard, 2014, chap. 1, « Échapper au péril ».

³⁰ P. Descola, art. cit.

³¹ A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955, p. 50. [cité par P. Descola, art. cit., p. 15.]

³² Ce lien entre le renouveau de la description anthropologique et la permaculture, que nous avons rencontré à la fois dans des ouvrages techniques et dans les références mobilisées par des praticiens, trouve une expression emblématique dans le dernier ouvrage de l’archéologue Stéphane Rostain, dont le titre fait d’ailleurs aussi usage des oxymores, et qui propose un état des lieux des recherches récentes sur l’anthropisation historique de l’Amazonie. On y trouve en effet à la fois une préface de Philippe Descola et une postface de Charles Hervé-Gruyer, permaculteur à la Ferme du Bec-Hélouin, dans laquelle ce dernier souligne que l’ouvrage rend manifeste « la vision tronquée des Occidentaux, qui opposent “nature cultivée” et “nature sauvage” ». (p.249). S. Rostain, *Amazonie. Un jardin sauvage ou une forêt domestiquée*, Arles, Actes Sud, 2016.

a des conséquences philosophiques majeures, dont on voit les signes dans les dualismes qu'elles mettent au travail. Ce renversement du lien classique entre théorie et pratique a été très justement pensé par Baptiste Morizot, dans un récent article sur la pratique du pistage, et peut se résumer en une formule aphoristique : « On ne change de métaphysique qu'en changeant de pratique³³ ». Dans cette perspective, les oxymores apparaissent comme doublement heuristiques, au sens où ils constituent à la fois une étape dans un processus de création de nouveaux concepts opératoires pour penser des relations au vivant qui demeurent impensables si l'on use strictement des catégories de la tradition, et comme l'amorce de chemins pratiques à arpenter, dans un mouvement exploratoire conjoint de description et d'action. C'est ce lien pragmatique entre transformation des pratiques et réforme des catégories que nous souhaiterions maintenant examiner plus avant.

Quelque chose agit et s'agite sous les oxymores et les pratiques qu'ils décrivent. Il y a là comme un « bruit », ce bruit que « le moderniste » aurait oublié, en réduisant au silence les autres-que-lui, quand « le moderne » lutte encore, au prix d'un « d'un douloureux travail de séparation, de mise à distance³⁴ », contre sa sourde insistance. Ce bruit, c'est ce dont la *scala naturæ*, puis le Grand Partage moderne, ont privé les non-humains, et les végétaux davantage encore : des puissances dynamiques de comportement, de relation et de variation³⁵. Ce bruit, c'est celui d'une agentivité au-delà de l'humain, distribuée à une multitude d'êtres, et plus seulement unifiée dans le mouvement chaotique de la Nature, renvoyée à l'indistinction des buissons qui bordent l'espace déboisé, domestiqué, qui serait quant à lui celui de la clarté agentive. Dans une agriculture qui n'entend plus le bruit, l'espace de l'action ne peut être que celui qui manifeste une tension vers un monopole humain de l'agir, dont la monoculture agroindustrielle constitue le point paroxystique, par sa recherche d'une maîtrise totale de la vie du végétal, depuis la sélection variétale jusqu'aux apports des nutriments. Dans cette agriculture qui n'envisage d'autre puissance d'agir que celle des humains, rien ne doit être

³³ B. Morizot, « L'art du pistage », *Billebaude*, n° 10, Grenoble, Glénat, 2017, p. 37.

³⁴ E. Hache et B. Latour. « Morale ou moralisme ? », *Raisons politiques*, vol. 34, n° 2, 2009, p. 143-165. Sur cette distinction entre moderne et moderniste voir également B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

³⁵ Ces trois processus renvoient, dans les sciences du vivant, à la trilogie éthologie, écologie, évolution dont le philosophe Baptiste Morizot fait le socle du renouvellement scientifique et sensible de nos relations aux vivants. Voir B. Morizot, *Les diplomates*, Marseille, Wildproject, 2016, partie 2, chap. 5, « Un chamanisme autrement rationnel ».

laissé aux hasards d'un agir naturel et spontané, trop variable et incertain³⁶. Si, à l'inverse, les pratiques que nous avons décrites semblent se remettre à l'écoute de ce bruit, c'est précisément parce qu'elles intègrent conjointement une transformation ontologique majeure, celle d'une intrication des êtres au sein des systèmes écologiques et d'une agentivité distribuée au-delà de l'humain, et une revalorisation des processus biologiques spontanées, inspirée conjointement par l'écologie scientifique et politique, et dont la permaculture constitue une expression caractéristique. Cette ontologie n'est pas sans conséquence sur l'articulation, chère aux pragmatistes américains et en particulier à John Dewey, entre connaissance et action³⁷, entendue comme ici comme une exploration du monde sur le mode de « l'action différée³⁸ », c'est-à-dire comme une manière d'enquêter et de stabiliser les situations d'expérience en tant qu'elles contiennent des problèmes à résoudre. Or, si agir dans un monde séparé permet de limiter l'instabilité de l'expérience en en *fixant* théoriquement et préalablement certains aspects, agir dans une ontologie redistribuée, faites de relations, de dynamiques et de processus, implique de penser l'action comme une *enquête*, c'est-à-dire comme une stabilisation fugace de l'expérience, toujours à reconduire. Et ce d'autant plus que cette enquête se conduit dans « un monde en immersion³⁹ », pour reprendre l'expression d'Emanuele Coccia, ce qui a évidemment une incidence sur la possibilité de fixer les êtres comme des objets, de les *assujettir* au sens précis où leur densité ontologique dépendrait de la présence d'un sujet capable de s'arrêter pour les fixer.

C'est là ce qui semble caractériser les pratiques des lisières que nous avons évoqué. En déstabilisant dans l'expérience la pertinence des dualismes descriptifs, et en particulier, pour l'exemple de la *jachère cultivée*, ceux qui distinguent nettement le domestique du sauvage et le spontané du maîtrisé, ces pratiques impliquent conséquemment la remise en cause d'une distinction tranchée des actions afférentes, en l'occurrence celle qui voudrait que le domestique soit le domaine de la maîtrise et le sauvage celui du laisser-faire. Cela ne veut pas pour autant dire qu'il n'y a plus de distinctions qui tiennent. On ne saurait trop se méfier, en effet, d'un remplacement hâtif du dualisme du sauvage et du domestique, par exemple, par la

³⁶ Pour un exemple en génétique végétale de cette vision d'une imperfection intrinsèque des dynamiques biologiques et évolutives naturelles, voir l'analyse de l'article de 1944 de Jean Bustarret définissant le concept de variété dans C. Bonneuil et F. Thomas, *Gènes, pouvoirs et profits*, Versailles, Quae, 2009, chap. 2. « L'Inra maître des horloges du progrès génétique ».

³⁷ J. Dewey, *op. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 239.

³⁹ E. Coccia, *La vie des plantes*, Paris, Rivages, 2016, p. 47.

vision d'un monde totalement anthropogénique et intégralement domestiqué, tel que le défendent notamment les éco-modernistes⁴⁰ ou les tenants d'un *Good Anthropocene*. Il ne s'agit donc pas de soutenir que les distinctions n'ont plus de sens, mais plutôt de critiquer leur prétention à l'universel et au nomologique. Si nous ne pouvons pas tracer unilatéralement et définitivement des frontières, ce n'est pas pour une raison phénoménologique ou morale, c'est tout simplement parce que nous ne sommes pas la seule agentivité en présence, au sens ontologique et épistémologique où les vivants varient et se comportent, et sont ainsi susceptibles de faire effraction aux catégories auxquels on les assigne. Les frontières risquent donc de bouger par l'action d'un autre agir que le nôtre. Cette pluralisation des agentivités, qui fait entrer les autres vivants dans la part active du monde, nous conduit à une vision plus poreuse et plus incertaine des frontières entre les êtres⁴¹, si nous ne voulons pas être condamnés à inventer des techniques toujours nouvelles pour essayer de maintenir en place tous ceux qui ne cessent d'agir et de réagir⁴². S'il nous faut bien stabiliser des distinctions ontologiques pour agir, le tracé précis et circonstancié de ces frontières implique une multitude d'enquêtes historiques et situées, toujours susceptibles d'être remises en cause, et donc reconduites. C'est précisément cela, une pratique des lisières : une manière de faire varier, en fonction des situations, la séparation entre le radis que l'on récolte et celui que l'on cueille, entre l'herbe sauvage qui pousse toute seule et celle que l'on sème. Le statut de chacun y dépend moins de ce qu'il serait de toute éternité et des lois auxquels il est censé obéir, que de son histoire, de sa situation et des relations dans lesquels il se trouve pris dans le moment de l'expérience.

⁴⁰ R. Beau, « Libérer les hommes et la nature ! Fantômes et fantasmes de l'écomodernisme », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017.

⁴¹ On trouve un bel exemple de ce que cette redistribution des agentivités fait à ces frontières ontologiques dans le concept d'*interspecies resistance*, développé par Katarzyna Olga Beilin et Sainath Suryanarayanan dans le cadre d'une recherche sur l'agro-industrie en Argentine. Dans la situation qu'ils décrivent, les frontières écopolitiques partagent deux groupes agentifs, formant des alliances interspécifiques qui débordent toute catégorie préétablie : d'une part le soja OGM, Monsanto et les grands propriétaires terriens, et d'autre part des amarantes, devenues Roundup Ready par transfert de gènes, et des paysans en lutte. K. O. Beilin et S. Suryanarayanan, "The War between Amaranth and Soy. Interspecies Resistance to Transgenic Soy Agriculture in Argentina", *Environmental humanities*, vol. 9, n° 2, November 2017.

⁴² « Sur le plan de l'offre d'innovations techniques, les déséquilibres écologiques provoqués par la simplification excessive des systèmes de culture impliquent un effort systématique de la recherche pour trouver des solutions qui permettent d'y remédier et d'en pallier les conséquences sur les rendements. Cette dialectique entre les déséquilibres écologiques et l'effort technique pour pallier leurs effets sur les rendements explique, dans une large mesure, une série particulière d'innovations. » A. Ribeiro Romeiro, « Agriculture et progrès technique : une étude sur la dynamique des innovations », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n°4, 1989, p. 13.

Il y a pourtant quelque chose d'angoissant dans ce que déstabilise une telle proposition. C'est ce qu'analyse John Dewey lorsqu'il montre que la puissance rassurante d'une certaine vision de la science moderne, poursuivant en cela la stabilisation abstraite du réel dont on trouve les linéaments dans la tradition dualiste de la pensée grecque et dans ses lectures ultérieures, réside précisément dans sa capacité à produire de la certitude⁴³. Nous saurions une bonne fois pour toutes que ce qui est là et désormais connu comme tel. Problème — ou obstacle épistémologique — suivant. Même si Latour, Callon, et à leur suite de nombreux travaux de *science studies*, ont montré que la science ne procédait pas réellement ainsi, il n'en demeure pas moins que ce schème de la certitude constitue bien la cheville qui articule, dans la pensée naturaliste occidentale, les relations entre connaissance et action en dehors des phénomènes humains⁴⁴ — la connaissance archétypale constituant le *nomos* à partir duquel doit se positionner la variabilité de l'expérience⁴⁵. Pourtant, cette articulation prescriptive produit toute une série de disjonctions entre la certitude abstraite de la théorie et l'incertitude expérientielle de l'action. Pour l'agriculture, on trouve un exemple de ce problème de l'impossible rencontre entre simplicité théorique et complexité de l'expérience dans une enquête de la sociologue Michèle Salmona sur les souffrances liées à la modernisation chez les agriculteurs :

[les agriculteurs] sont persuadés que les « problèmes » et « situations problèmes » qu'ils ont à solutionner du point de vue intellectuel, sont simples, comme les conseillers et formateurs le leur disent, par exemple pour faire le diagnostic des chaleurs des vaches, qui n'est pas un problème simple puisqu'il y a de nombreux signes et que ces signes ne sont pas fiables (...). Quand les agriculteurs se trompent, ils développent un fort sentiment de culpabilité et d'incapacité/incompétence, alors qu'il est facile de se tromper et que ces erreurs ne sont pas signes d'incompétence. Ils ne se donnent plus le droit à

⁴³ « Le caractère spécifique de l'activité pratique, qui lui appartient au point de ne pouvoir lui être retiré, est l'incertitude qui l'accompagne. (...) On a cru toutefois que, par la pensée, les hommes pourraient échapper aux périls de l'incertitude. », J. Dewey, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁴ Même si l'on retrouve aussi des tentations nomologiques dans les sciences humaines, en particulier à travers l'idée de loi naturelle, ou de loi économique.

⁴⁵ Sur la notion d'archétype et sa critique épistémologique, voir G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 203-206.

*l'erreur. Cette culpabilité, au lieu de stimuler le travail intellectuel de résolution de problème, l'alourdit et le rend plus difficile.*⁴⁶

Salmona montre ici comment la diffusion descendante d'une connaissance agronomique basée sur une épistémologie nomologique⁴⁷, instituée lors de la modernisation agricole à travers une gouvernance prescriptive des régimes de savoir, produit des effets de violence symbolique intense et une profonde souffrance psychique chez les agriculteurs qui doivent mettre ces connaissances en application. Car un autre effet corrélatif de l'approche nomologique, et donc de la fixation *a priori* des données et des problèmes, c'est la simplification artificielle des situations, c'est-à-dire la réduction des variations à des déclinaisons d'une loi générale, et à l'illusion d'une maîtrise totale des systèmes agricoles grâce à leur simplification — transformant ainsi virtuellement des *agroécosystèmes* en *agrosystèmes*. Dès lors, les problèmes auxquels sont confrontés les agriculteurs dans l'expérience ne sont plus saisissables comme des manifestations d'une complexité susceptible de variation, mais comme des situations dont les déterminations et les implications pratiques ont été fixées à l'avance par la connaissance agronomique : les frontières y sont figées par une connaissance qui s'envisage comme une révélation de l'immuable, et ne sauraient donc évoluer au gré des fluctuations de l'expérience pratique.

Face à cette dichotomie problématique de la certitude et de l'incertain, ni les pratiques des lisières, ni leurs oxymores ne proposent de solution — et il faut d'ailleurs être prudent face à l'irénisme et aux visions d'Éden qui accompagnent parfois la diffusion des expérimentations agroécologiques, et en particulier de la permaculture. Ce qu'elles dessinent en revanche, c'est une redéfinition des problèmes et des pistes pour les pratiquer. Avec, en creux, la nécessité d'inventer de nouvelles descriptions pour raconter des manières de connaître et de faire qui se dérobent aux catégories de la tradition moderne pour mieux répondre à ce à quoi ces dernières ne peuvent répondre — la catastrophe écologique, l'échec des solutions techniques fixées par la modernisation agricole et la nécessité politique de repenser en conséquence nos relations aux autres vivants dans un monde partagé sans Partage. Mais, en réponse à cette angoisse de l'incertitude qui nous évoquions plus haut, elles esquissent aussi la possibilité d'une joie, celle de vivre dans un monde sans cesse à redécrire. Nous utilisons ici le concept de

⁴⁶ M. Salmona, *Souffrances et résistances des paysans français*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 1994, p. 25.

⁴⁷ A.G. Cohen, « Des lois agronomiques à l'enquête agroécologique. Esquisse d'une épistémologie de la variation dans les agroécosystèmes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017.

joie dans son acception spinoziste, et plus spécifiquement dans l'interprétation qu'en propose Isabelle Stengers :

La joie, a écrit Spinoza, est ce qui traduit une augmentation de la puissance d'agir, c'est-à-dire aussi de penser et d'imaginer, et elle a quelque chose à voir avec un savoir, mais un savoir qui n'est pas d'ordre théorique, parce qu'il ne désigne pas d'abord un objet, mais le mode d'expérience même de celui qui en devient capable. La joie, pourrait-on dire, est la signature de l'événement par excellence, la production-découverte d'un nouveau degré de liberté, conférant à la vie une dimension supplémentaire, modifiant par là même les rapports entre les dimensions déjà habitées. Joie du premier pas, même inquiet.⁴⁸

En cela, les pratiques des lisières et leurs descriptions oxymoriques peuvent constituer une réponse à la fois à l'impression d'un désenchantement du réel, et un remède à l'angoisse de l'incertitude. Dans la continuité de la lecture de Spinoza par Stengers, il s'agirait donc de penser l'expérience inquiète, mais joyeuse, de la complexité mouvante, comme une alternative à l'expérience angoissée, mais rassurante, de la simplification immuable. Retrouver, autrement dit, une joie de « l'événement », c'est-à-dire du surgissement et de l'imprévu. Pour le problème qui nous intéresse, cela passe par une transformation des relations à d'autres agentivités que la nôtre. Nous avons évoqué la manière dont la pratique de la *jachère productive* implique une transformation d'un imaginaire de la production et de l'action. Là où les formes de l'action agronomique passent par la privation méthodique, et toujours à renforcer, des puissances d'agir du vivant, condition de possibilité de la maîtrise et de l'agir directif, une approche comme celle de la *jachère productive* apparaît comme une manière de composer avec toutes les agentivités en présence et d'envisager aussi l'action comme l'inflexion de l'agir des autres.

C'est donc depuis un constat, celui d'une irréductible complexité des tissus de relations dans lesquels nous nous redécouvrons pris, que surgit la pertinence d'une pragmatique de l'incertitude, s'incarnant, pour les questions agroécologiques, dans ce que nous avons appelé une pratique des lisières. Ce pourrait être le sens de la fameuse formule de Donna Haraway pour notre problème — « *staying with the trouble*⁴⁹ » impliquerait non pas de maintenir indéfiniment l'indétermination, à la manière d'un postmodernisme ontologique indifférent

⁴⁸ I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, Paris, La Découverte, 2009, p. 204.

⁴⁹ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

aux nécessités de l'action, mais plutôt de suivre les frontières des dualismes, avec le trouble en tête, pour en noter les gués, en cartographier les murs, en saisir parfois la justesse du tracé, bref commencer cet infini travail d'arpentage, indispensable pour connaître et pour agir dans un monde que l'on redécouvre tremblant et incertain, mais qu'il nous faut malgré tout stabiliser le temps d'y agir. En ce sens, le trouble de l'oxymore constitue le juste miroir de l'imprécision des lisières — un récit encore flou, une cosmogonie en devenir, pour accompagner l'exploration tâtonnante de nouvelles pratiques et de nouvelles relations au vivant.