



NOUVELLES PERSPECTIVES EN SCIENCES SOCIALES

Volume 21, numéro 1, 2025

prise
de parole

Table des matières

SUR LE THÈME : « DOMINATIONS ET ÉMANCIPATIONS À L'ÉPREUVE DE LA FRONTIÈRE ANIMAL/HUMAIN »

Avant-propos 15

1. BICATÉGORISATIONS HIÉRARCHISÉES, D'HIER À AUJOURD'HUI

PHILIPPE LE DOZE

Derrière l'humain, la bête : porosité d'une frontière durant l'Antiquité gréco-romaine 31

FABIEN CARRIÉ

Contre toute oppression. Analyse comparée des tentatives de décloisonnement des luttes d'émancipation humaine et de la cause animale 77

ÉMILIE DARDENNE

De l'analogie à l'enchevêtrement : esclavisation humaine et exploitation animale 119

2. CONTEXTES CONTEMPORAINS D'EXPLOITATION

SAM DUCOURANT ET PHCÈBÉ MENDES

Pour une approche matérialiste des rapports anthropozoologiques 163

DINESH WADIWEL

La moissonneuse à poulets : travail animal,
résistance et temps de production 201

3. NOUVEAUX HORIZONS THÉORIQUES**TOM BRY-CHEVALIER**

Une frontière aux contours flous : animalité,
handicap et humanité 241

BRUNO FRÈRE ET VÉRONIQUE SERVAIS

Refaire monde en commun.
Réflexions sur les conditions de possibilité
d'une politique multi-espèce 309

HORS THÈME**ACHETON ALTENOR**

Jean-Jacques Dessalines et les défis économiques
au lendemain de l'indépendance :
une lecture néo-institutionnelle 365

COMPTE-RENDU DE LECTURE 423

RÉSUMÉS DES ARTICLES 429

**Refaire monde en commun.
Réflexions sur les conditions de possibilité
d'une politique multi-espèce**

BRUNO FRÈRE

Épistémologie et Théorie Critique, PragmApolis,
Université de Liège, Liège Belgique

VÉRONIQUE SERVAIS

Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle,
Université de Liège, Liège, Belgique

Introduction

À l'heure du Capitalocène, la survie à long terme de nombreuses espèces est menacée. Ceux qui souffrent déjà du réchauffement climatique sont ceux que la modernité a eu tendance à réduire au statut de « ressources productives », à savoir les humains les plus vulnérables et les animaux, ceux qui n'ont jamais eu que la force de leur corps (ou leur corps eux-mêmes) à offrir. Le terme de Capitalocène, comme l'indique l'auteur qui en a forgé l'expression, Jason Moore, « permet de comprendre la dénégation de la nature comme une expression spécifique de l'organisation du travail capitaliste¹ ». Le terme de « travail » prend ici la forme d'un « processus géo-écologique multispéci-

¹ Jason Moore (dir.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press, 2016, p. 111. Notre traduction.

fique à multiples facettes² ». Envisager les choses ainsi permet, poursuit Moore, « de voir que le capitalisme a prospéré en mobilisant le travail de la nature dans son ensemble [...] en capturant le travail/l'énergie de la biosphère³ ». Humains et non humains font à la surface du globe des choses bien différentes, mais tous à leur manière en sont venu à travailler pour le capital.

L'histoire nous a enseigné que cette captation n'était pas restée sans résistance. Depuis Marx au moins, le mouvement ouvrier et le syndicalisme (ouillés intellectuellement par ce que l'on s'est mis à appeler les théories critiques) ont traditionnellement entrepris de porter les paroles des travailleurs et travailleuses humains et ont trouvé le moyen de les amener à participer aux débats publics pour défendre leurs droits. Mais ils pouvaient s'appuyer sur un langage commun pour communiquer. Aujourd'hui, alors que la philosophie politique commence à se

² *Ibid.* Notre traduction.

³ *Ibid.* Moore reproche au modèle de l'Anthropocène de ne couvrir que l'ère « industrielle », et d'occulter en cela quelque chose de bien visible : « le remarquable remodelage de la terre et du travail » à partir de ce qu'il appelle le long seizième siècle (vers 1450-1640), indicateur, selon-lui, d'une ère historique façonnée par des relations privilégiant l'accumulation sans fin du capital (*ibid.*, p. 94 ; notre traduction). C'est très exactement le même constat que posent Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz lorsqu'ils tentent de penser l'Anthropocène comme un Capitalocène. « Si c'est effectivement au début du XIX^e siècle, avec l'entrée dans l'ère industrielle, que l'ensemble du système Terre est altéré et que l'humanité devient une force géologique et non plus seulement biologique, faire débiter l'Anthropocène autour de 1800 occulte le fait essentiel qui est que le capitalisme industriel a été intensément préparé par le "capitalisme marchand" depuis le XVI^e siècle, y compris dans son rapport destructeur à la nature et à la vie humaine. Parler de Capitalocène signale que l'Anthropocène n'est pas sorti tout armé du cerveau de James Watt, de la machine à vapeur et du charbon, mais d'un long processus historique de mise en relation économique du monde, d'exploitation des hommes et du globe, remontant au XVI^e siècle, et qui a rendu possible l'industrialisation » (*L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2013, p. 254). Pour une analyse identique mais qui, au-delà des humains et à l'instar de Moore, considère cette ère comme celle de l'exploitation des travailleurs et travailleuses de toutes espèces, voir Donna Haraway, *Vivre avec le trouble*, Paris, Les éditions des mondes à faire, 2020, p. 95.

saisir de la question animale⁴, une des questions fondamentale se fait pressante : comment, alors que les animaux restent asservis au productivisme typique du Capitalocène, les reconnaître comme des camarades de lutte ? Concernant les animaux, la question de savoir s'il est seulement envisageable de réfléchir aux conditions de la construction d'un discours politique « commun » et de travailler à une « représentation » multi-espèces se pose sérieusement⁵. Loin de prétendre suggérer une solution à ce problème des plus complexes et qui impliquerait bien davantage qu'un article, nous proposons ici, beaucoup plus modestement, de commencer à tracer les contours d'une pensée ethno-politique susceptible d'accueillir une réflexion en la matière. Depuis le « tournant politique⁶ » dans les études animales, une partie des discussions s'est en effet concentrée sur la possibilité de donner une voix (politique) aux animaux. Comment faire en sorte qu'ils puissent participer à des collectifs politiques et peser sur les décisions qui les concernent ? Sue Donaldson et Will Kymlicka⁷ ont proposé de donner aux animaux un « pouvoir d'agir assisté », sur le modèle de ce qui est mis en œuvre pour les personnes humaines atteintes d'un handicap grave. Mais, alors que les auteurs canadiens envisagent que la parole des animaux soit relayée par des personnes de confiance, d'autres (par exemple la philosophe Eva Meijer⁸, mais aussi Sue Donaldson dans un texte plus récent⁹) considèrent que les animaux ont la capacité de participer *directement* aux décisions qui les concernent, sans passer par un porte-parole. Toutes deux insistent sur le fait que

⁴ Voir notamment Alasdair Cochrane, Robert Garner et Siobhan O'Sullivan « Animal Ethics and the Political », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 21, n° 2, 2018, p. 261-277.

⁵ C'est notamment la question que posent Charlotte Blattner, Sue Donaldson et Ryan Wilcox, « Animal Agency in Community », *Politics and Animals*, vol. 6, 2020, p. 1-22.

⁶ Alasdair Cochrane, Robert Garner et Siobhan O'Sullivan, *op. cit.*

⁷ Sue Donaldson et Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁸ Eva Meijer, *When Animals Speak. Towards an Interspecies Democracy*, New York, New York University Press, 2019.

⁹ Sue Donaldson, « Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge », *Social Theory and Practice*, vol. 46, n° 4, 2020, p. 709-735.

cette participation requiert alors, de la part des êtres humains, une disponibilité à des modes de communication non linguistiques. Nous pensons que ces modes de communication et la participation politique sont deux questions intimement liées, et nous souhaitons les explorer ici par le truchement de la phénoménologie de la chair de Merleau-Ponty.

Dans un premier temps, sans pour autant prétendre faire une analyse approfondie de la pensée du philosophe, nous chercherons à montrer que celle-ci permet de donner à voir la chair culturelle préreflexive du monde dans laquelle nous, humains et animaux, sommes plongés. En effet, on ne peut nier que les autres êtres vivants composent notre monde depuis les origines et qu'ils sont pris, avec nous, dans nos manières de l'habiter. Par la force des choses, humains et autres animaux ont façonné des milieux de vie interspécifiques. C'est ainsi qu'il s'agit de comprendre combien nous sommes baignés, dès notre venue au monde, de significations qui ont été forgées par ceux qui ont précédé notre présent, qu'ils soient, donc, humains ou non. Ce présent devient ce que Merleau-Ponty appelle « le social-mien », c'est-à-dire la matière brute de mon être au monde que je vais alors pouvoir sculpter.

Que ce soit du côté de la phénoménologie ou de celui des théories critiques d'orientation marxiste, on a régulièrement fait valoir que les schèmes de représentation du monde du capitalisme et du libéralisme économique se seraient déposés au plus profond de notre existence¹⁰. Dans notre culture, il serait devenu ordinaire de percevoir le monde comme ce vaste espace peuplé d'êtres exploitables à des fins de profit. Dans cette perspective, tout se manifeste à nous en nous indiquant : « vois quel profit tu peux tirer de moi¹¹ ». Or précisément, si l'on suit Merleau-Ponty, au

¹⁰ Voir par exemple, pour la phénoménologie, la nouvelle traduction de *Trois essais sur le capitalisme* de Max Scheler, Paris, Les éditions des compagnons de l'humanité, 2024. Pour les théories critiques : Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968 [1964].

¹¹ Manfred S. Frings, « La fondation historico-philosophique du capitalisme selon Max Scheler », traduit de l'allemand par Henri Leroux, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXV, 1988, p. 356.

croisement de la phénoménologie et du marxisme, il semble possible de se rendre sensible à d'autres types de manifestations. Cette chair du monde à laquelle nous appartenons toutes et tous (que d'aucuns nomment *Gaïa*) recèle nécessairement d'autres significations, susceptibles de nous permettre de forger un autre sens commun. C'est du moins l'hypothèse que nous formulerons en emboitant le pas aux philosophes Isabelle Stengers et Émilie Hache et en leur empruntant la notion de *dispositif génératif*¹². Entre humains, la synchronisation des social-miens (tous distincts mais résonnant les uns avec les autres) fait (ré)émerger la possibilité d'un social-nôtre et d'une action en commun, comme ce fut le cas lorsque des ouvriers issus de tous les horizons se reconnurent une identité de classe dans le prolétariat et engagèrent la lutte syndicale. De même, lorsqu'il est ouvert le commerce multispécifique¹³, on peut supposer qu'un social-nôtre permet d'envisager un monde bien différent de celui qui, à l'heure du Capitalopcène, ne se donne à voir que comme une ressource productive. Mais le pari est ardu et le fossé à combler énorme. En effet, entrevoir la possibilité d'un social-nôtre commun aux humains et aux autres animaux ne peut que donner le vertige car cela amène à constater à quel point ces autres animaux nous sont devenus étrangers, à quel point leurs langages¹⁴ nous sont devenus opaques, voire insignifiants. Précisons naturellement qu'il ne s'agit pas ici de prétendre qu'avant le capitalisme, les animaux ne subissaient pas de domination. Mais bien de rappeler qu'il y a eu un processus historique de distanciation et de chosification progressive de la nature et des animaux et que

¹² Isabelle Stengers, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », 2022, p. 37 et Émilie Hache, *De la génération. Enquête sur sa disparition et son remplacement par la production*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », 2024, p. 20.

¹³ Merleau-Ponty parle volontiers du « commerce charnel » pour désigner l'entrelac que compose l'être au monde des vivants. C'est pourquoi nous avons conservé cette expression.

¹⁴ La question des langages animaux est évidemment controversée et de très nombreux travaux lui ont été consacrés. C'est à dessein que nous employons ici le terme de langages et non celui de communication. Nous nous en expliquons plus loin.

ce dernier, comme nous le verrons, s'est trouvé considérablement renforcé par le capitalisme. Sans nier la profondeur historique de ce processus, nous essayons aussi de voir comment certains savoirs académiques sur les animaux ont constitué, et constituent toujours, des obstacles supplémentaires.

Dans un second temps, adossés à l'éthologie perspectiviste de Baptiste Morizot et à l'éthologie phénoménologique de Pascal Carlier, nous tâcherons de montrer combien cette phénoménologie charnelle s'avère utile pour appréhender les rapports inter-espèces comme des rapports susceptibles de générer un discours cosmopolitique, c'est-à-dire un discours politique où les êtres autres qu'humains font de la politique avec les humains¹⁵. Nous verrons que nos corps d'animaux humains et non humains inspectent sensiblement le monde en permanence. Ce monde nous berce de significations. C'est vrai, ces significations, les humains et les animaux ne les perçoivent pas de façon identique. Mais comme le rappelle le naturaliste japonais Kinji Imanishi¹⁶, plus la proximité est étroite, plus la compréhension que nous avons des autres êtres est intuitive et empathique. Non seulement parce que nous leur ressemblons anatomiquement et qu'entre eux et nous existent des analogies, mais aussi, et peut-être surtout, parce que la distance ou la proximité entre les êtres reflète la distance et la proximité des environnements particuliers ou des mondes dans lesquels ils vivent. Ce n'est pas seulement notre phylogénèse qui nous rapproche du monde des singes, c'est aussi *le fait de vivre dans un monde (de primate) humain*. Pourtant, tout se passe comme si nous ne partagions plus le même milieu de vie, et que, en conséquence, la route vers la réélaboration d'un social-nôtre

¹⁵ C'est la définition proposée par Florence Brunois dans son HDR et dans l'ouvrage posthume en cours de publication aux Editions Dehors (Florence Brunois, *Habiter la forêt. Aux racines d'une cosmopolitique des attachements*, Paris, Editions Dehors, à paraître). Dans ses travaux, Florence Brunois a bien montré que les Kasua de Papouasie Nouvelle-Guinée, avec lesquels elle a travaillé durant 30 ans, intègrent systématiquement le point de vue et les intérêts des êtres autres qu'humains dans les décisions qui les concernent.

¹⁶ Kinji Imanishi, *Le monde des êtres vivants. Une théorie écologique de l'évolution*, traduit du japonais par Anne-Yvonne Gouzard, Marseille, Wildproject, 2011 [1941].

nous était barrée. Au Capitalocène, nos préoccupations se sont progressivement émancipées des contraintes du monde vivant et nous n'entretiens plus avec lui qu'un lointain rapport. Toutefois, la possibilité de retisser les liens perceptifs qui nous unissent à un monde commun aux uns et aux autres affleure, même si ce monde se sédimente de façon singulière, variable, chez les uns et chez les autres. Est-il seulement possible de refaire monde en commun depuis nos mondes culturels respectifs ?

C'est alors dans un troisième temps que nous affronterons la question la plus sensible à laquelle notre cheminement nous confrontera. En effet, réanimer l'entrelacs de significations charnelles qui nous rattachent, animaux et humains, au monde vivant et préréflexif qui nous entoure, ne suffit pas à faire un collectif politique. Pour pouvoir traduire politiquement nos interrelations et notre capacité à faire réémerger du commun, il faut encore que les dispositifs génératifs multispécifiques qui voient se croiser humains et animaux se dotent de la possibilité d'élaborer un langage en commun. En envisageant la communication comme *activité générative conjointe* susceptible de restituer aux animaux un *pouvoir d'agir*, nous essaierons de transcender la définition classique de la communication comme transmission consciente et réflexive de représentations, laquelle définition tend à invisibiliser la question du pouvoir.¹⁷

Dès lors que la communication est pensée comme une génération conjointe, activant tant les significations perçues et traduites par les comportements animaux que par les nôtres, nous devenons capables de refaire un monde en commun dans lequel les êtres se dotent par exemple d'exigences fondamentales telles que celles d'être entendu, d'avoir du contrôle sur son environnement et de participer aux décisions concernant l'aménagement de son milieu de vie. Nous pensons que notre proposition, qui se base sur la prise en compte de formes de communication inter-espèces

¹⁷ Notons que certains éthologistes eux-mêmes remettent en question l'idée que la communication animale puisse être définie comme transmission d'informations ou de représentations. Voir notamment Drew Rendall, Michael J. Owen et Michael J. Ryan, « What Do Animal Signals Mean? », *Animal Behaviour*, vol. 78, n° 2, 2009, p. 233-240.

dépassant la simple information sur un intérêt personnel, va au-delà de ce que Sue Donaldson et Will Kymlicka¹⁸ envisagent en tant que « pouvoir d'agir assisté » permettant aux animaux de participer à la vie politique qui les concerne. Selon nous, en effet, veiller à construire du collectif démocratique implique plus que de « traduire » leurs besoin : cela revient à se laisser affecter par eux pour tenter de renouer avec un réel « social-nôtre ».

Comme nous le verrons dans un quatrième temps, pour refaire du sens en commun, susceptible d'être politiquement et publiquement défendu, il convient de reconnaître à l'altérité animale le « pouvoir de nous faire hésiter » sur le sens que nous avons l'habitude de concéder à nos pratiques et que nous héritons de nos habitudes communicationnelles d'humains. Car si nous héritons ces significations de notre chair mondaine commune, il ne faut pas oublier qu'elles se déposent en nous à l'état de social-miens spécifiques (humains *ou* animaux), analogues dans une certaine mesure, mais parfois aussi bien différents. L'on repense alors à nouveaux frais son social-mien pour lui permettre de se couler dans un social-nôtre, un nouveau sens commun multispécifique, celui-là même qui a pu exister (et qui existe toujours) dans certaines sociétés non modernes. Mais aussi sans doute dans les marges de nos propres sociétés. Dans un dispositif génératif, cela revient à accepter d'être trans-formé – au sens littéral du terme – par l'altérité animale – mais aussi de laisser place à une certaine indétermination. Il s'agit donc d'accepter de faire entrer résolument écologie, démocratie et cosmopolitique dans l'ère post-humaniste. Le sens commun, le social-nôtre multispécifique qui émergera de notre communication ne pourra qu'être différent d'un social-nôtre dont le sens n'est décrété que par l'humain.

Pour illustrer à la fois ce que nous pouvons entendre par un « dispositif génératif » de communication entendue comme une génération conjointe, nous nous référerons vers la fin de cet article, de manière spéculative, aux refuges pour animaux de ferme, dits aussi « sanctuaires » et qui se sont développés un peu

¹⁸ Sue Donaldson et Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, *op. cit.*

partout en France, en Suisse et en Belgique ces dernières années. « Un sanctuaire pour animaux de ferme est un type de refuge animalier dans lequel des animaux de production sont recueillis pour passer le reste de leur vie. Ce type de sanctuaire, en tant qu'espace de non-exploitation, est aussi un terrain d'expérimentation pour de nouvelles formes de relations entre des humains et des animaux domestiques d'espèces traditionnellement exploitées pour les denrées alimentaires qu'elles produisent¹⁹ ». Nous nous référerons aussi au projet de recherche HACAB²⁰ dans le cadre duquel nous écrivons ces lignes. Ce projet a pour objectif d'étudier les conditions de développement de collectifs politiques multisécifiques, à partir de l'ethnographie de certains de ces sanctuaires²¹. Cependant, l'article que nous suggérons ici ne consiste pas en une analyse des sanctuaires à proprement parler. Les enquêtes de terrain étant en cours, aucune donnée n'est encore disponible. En revanche il vise à développer un cadre conceptuel et théorique permettant de saisir ces collectifs dans la tentative qui est la leur de construire les conditions de possibilité d'une communication politique inter-espèce, depuis un point de vue qui ne soit pas anthropocentré. Il s'agit, en somme, d'entamer la réflexion sur ce que pourrait être le « monde commun » qui génère une parole politique concertée, et à en formuler certaines implications méthodologiques.

Notre ambition est de montrer qu'animaux humains et non humains, pour autant que l'on veuille bien les considérer en tant que corps vivants avant de les considérer comme conscience, esprit ou psyché, sont inscrits dans une profondeur historique et

¹⁹ « [I]l est parfois appelé sanctuaire antispéciste ou sanctuaire végane », « Sanctuaire pour animaux de ferme », *Wikipédia*, (https://fr.wikipedia.org/wiki/Sanctuaire_pour_animaux_de_ferme).

²⁰ Le projet de recherche HACAB (« Human and Animal Collectives Assisting the Biosphere. Building an emancipatory common world: Towards a critical – and intersectional – interspecies theory in a time of global exploitation ») est un projet ARC (Action de Recherche Concertée) financé par l'Université de Liège.

²¹ Suivant en cela les travaux de Charlotte Blattner et de ses collègues (Charlotte Blattner, Sue Donaldson et Ryon Wilcox, « Animal Agency in Community », *op. cit.*).

culturelle qui leur est en partie commune. Humains et animaux font partie d'un même système social et culturel. Envisagée ainsi, la question du « faire monde en commun » prend une tout autre signification. Elle s'incarne dans les corps et les histoires partagées et ouvre à des modes de compréhension qui transforment les humains qui s'y engagent et vont au-delà de ce qu'un « pouvoir d'agir assisté » est à même de saisir. Nous faisons l'hypothèse que parmi ces sanctuaires pour animaux de ferme, ceux qui visent à créer des collectifs politiques multispécifiques sont le lieu de telles transformations, qu'humains et animaux y sont à même de signifier et de faire exister ce monde qu'ils ont en commun. Et que nous pouvons y rencontrer des animaux qui (re)deviennent tout autre chose que les objets passifs que des décennies de zootechnie et d'élevage industriel ont fabriqués²². À cet égard, la phénoménologie de la chair de Merleau-Ponty devrait non seulement nous aider à conceptualiser ce « commun », mais aussi à outiller et orienter le regard que va porter l'enquêteur sur la dimension politique de l'entrelacs charnel qui lie humains et animaux dans ces lieux.

Poser un tel cadre permet aux sciences sociales de ne plus négliger ou dévaloriser les formes de communication inter-espèces, souvent réduites à des chimères ou à des illusions « *New Age* », mais d'en saisir la portée émancipatrice et égalitaire. Il s'agit également, nous en sommes convaincus, de chercher à transformer des savoirs éthologiques, souvent abstraits, sur les capacités émotionnelles ou cognitives des animaux, en intuitions pratiques utilisables dans la vie de tous les jours. À cette fin, nous défendrons une approche herméneutique de la communication animale.

²² Catherine Larrère et Raphaël Larrère, « Actualité de l'animal-machine », *Les temps modernes*, n° 630-631, 2005, p. 143-163. Nous avons conscience que les animaux d'élevage intensif ne sont pas complètement passifs et qu'ils conservent une agentivité, mais tout est fait pour limiter celle-ci. Comme le montre bien Catherine Rémy (« Une mise à mort industrielle "humaine" ? L'abattoir ou l'impossible objectivation des animaux », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, n° 64, 2003, p. 51-73), l'objectivation des animaux d'élevage intensif est un idéal qui ne cesse d'échouer, notamment en raison des résistances des animaux.

La perspective charnelle que nous suggérons dans ce texte ne se contente pas de critiquer le capitalisme. Elle encourage les collectifs multispécifiques à persévérer dans leur être, à prolonger leurs efforts, à hériter différemment du passé, à renouer avec un social-nôtre clivé par le Capitalocène et à sculpter de nouvelles manières de vivre ensemble, visant une émancipation en action.

Phénoménologie charnelle

Merleau-Ponty, soulignent les spécialistes, a profondément bouleversé la philosophie de la seconde moitié du XX^e siècle « en centrant sa phénoménologie sur le corps plutôt que sur la conscience²³ ». Le corps devient chez lui central. Il est ce qui nous met au contact du monde social en préalable à nos pensées et à notre conscience, mais pas par devers elle : il est lui-même une intentionnalité originale, une manière de se rapporter à nos environnements qui précède et conditionne la connaissance réflexive²⁴. « Il ne détient pas, comme dans une enceinte privée, sa vue du monde : il voit le monde même sans avoir à sortir de soi, parce qu'il n'est tout entier rien d'autre que cette référence d'un tangible étalon à tout ce dont il porte la ressemblance et dont il recueille le témoignage²⁵ ». Notre corps connaît presque instinctivement le monde avant notre conscience et il le connaît d'une connaissance qu'il partage avec d'autres vivants. Il commerce avec ce qui l'entoure. Mieux, il nous place dans une relation « sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle repose la relation d'une pensée à son objet et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif du sujet intervient²⁶ ». Le corps merleau-pontien s'entrelace avec la chair du monde. Il s'y enfonce et s'y confond. Dans les textes circonscrits dans Éloge

²³ Kurt Wolff, « Phenomenology and Sociology », dans Tom Bottomore et Robert Nisbet (dir.), *An History of Sociological Analysis*, New York, Basic Books, 1978, p. 499. Notre traduction.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, coll. « Bibliothèque des idées », Paris, Gallimard, 1945, p. 444.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, coll. « Bibliothèque des idées », Paris, Gallimard, 1964, p. 181.

²⁶ *Ibid.*, p. 57.

de la philosophie²⁷, *Signes*²⁸, ou encore *La prose du monde*²⁹, Merleau-Ponty ouvre clairement la voie aux pensées du vivant en qualifiant cet entrelacs sensible du corps et du monde de « culturel ». On peut alors lire que « l'unité de la culture étend au-delà des limites d'une vie individuelle le même genre d'enveloppe qui réunit par avance tous les moments de celle-ci à l'instant de son institution ou de sa naissance³⁰ ». Pour Merleau-Ponty, la philosophie moderne s'est fourvoyée depuis Descartes en cherchant « du côté de l'esprit la garantie d'une unité qui est déjà là quand nous percevons » le monde et le sens que ma culture (mon univers social) y a déposé à l'état de sédiment³¹.

Par l'action de la culture, je m'installe dans un univers de sens dont je ne suis pas l'auteur, en ce sens que la signification que les objets du monde revêtent pour moi est celle qui a été forgée par ceux qui ont précédé mon présent, qu'ils soient humains ou non. Ce présent devient ce que Merleau-Ponty appelle « le social-mien », c'est-à-dire la matière brute de mon être au monde. Je suis en contact avec un monde dont j'hérite le sens culturel et social avant même que ma conscience puisse lui en élaborer un. « Quand je réveille en moi la conscience de ce social-mien, c'est toute ma synchronie qui me devient présente, c'est, à travers elle, tout le passé que je deviens capable de penser [...], c'est toute l'action convergente et discordante de la communauté historique qui m'est donnée effectivement dans mon présent vivant³² ».

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1953 et 1960.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

³⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 111.

³¹ *Ibid.* Face à la philosophie de Husserl qui établit le primat de la conscience (et qui trouvera, en France, un fort écho dans l'œuvre de Sartre, par exemple), Merleau-Ponty se tourne résolument vers une seule et même exigence : « redécouvrir le monde social [...] non comme objet ou somme d'objets, mais comme champ permanent ou dimension d'existence : je peux bien m'en détourner, mais non pas cesser d'être situé par rapport à lui. Notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement » (Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 415).

³² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 141.

Cette présence « préconsciente³³ » à la communauté qu'est le social-mien est permise dans l'œuvre de Merleau-Ponty par le corps. Le corps humain n'est pas « un corps replié sur soi, mais au contraire un corps partageable, empiétant sur le corps d'autrui et plus généralement sur tous les autres corps, humains ou animaux, et jusqu'aux corps matériels eux-mêmes. Ce corps vagabond, définitivement excentré ou excentrique, c'est ce que Merleau-Ponty nommera dans les années 1950 : la chair [...]. Elle est en nous le hors-de-nous, un principe d'empathie et d'interconnexion généralisée. Chez Merleau-Ponty, je suis fondamentalement mon corps et non un esprit détaché ; par ailleurs, ce corps me lie très intimement aux autres, il est mon passe-droit pour vivre continûment d'autres vies que la mienne³⁴ ». Or qu'est-ce que l'animal, sinon cette « autre existence³⁵ » qui interdit de situer la nature et ses êtres en totale distinction de l'homme ? Ainsi, c'est précisément parce qu'il fait du corps et de son commerce sensible et charnel avec le monde le point nodal de sa pensée que le philosophe ouvre largement le champ de la réflexion au vivant animal.

Mais, si les animaux sont des « autres existences » au regard du philosophe, peut-on cependant affirmer qu'ils héritent eux aussi de quelque chose comme un social-mien qui serait susceptible de se croiser avec celui des êtres humains pour former de véritables communautés multi-espèces ? Peut-être devons-nous commencer par préciser de quels animaux nous parlons et reconnaître qu'un primate n'est pas un invertébré qui n'est pas un unicellulaire. Dira-t-on que le zooplancton possède un social-mien ? Cela peut sembler absurde. Pourtant, on peut argumenter avec Kinji

³³ *Ibid.*, p. 279.

³⁴ Etienne Bimbenet, « Renouer avec la nature ? Atterrir avec Merleau-Ponty », *Esprit*, mars 2025, p. 36.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, 1942, cité par Guillaume Le Blanc, « Hors de nous-mêmes. Merleau-Ponty à l'âge de l'anthropocène. Introduction », *Esprit*, mars 2025, p. 32.

Imanishi³⁶, Jacob von Uexküll³⁷ ou Humberto Maturana et Francisco Varela³⁸, que tous les animaux, même les plus simples, possèdent une forme de *subjectité*³⁹, un « caractère subjectif autonome » qui est l'activité intégrative par laquelle ils créent le monde qui leur est propre. Pour ces biologistes, comme pour Merleau-Ponty, « les animaux sont systématiquement appréhendés comme des sujets intentionnels, plutôt que comme des objets matériels⁴⁰ ». Les êtres vivants ne réagissent pas à leur environnement, ils lui *répondent*. Le registre de la signification est donc intrinsèquement lié au vivant.

Dans ce qui suit, nous parlerons principalement pour notre part des vertébrés (et surtout des mammifères) qui partagent nos vies⁴¹. Ils sont les héritiers d'une histoire phylogénétique doublée de l'histoire culturelle des relations de leurs ancêtres avec un milieu de vie peuplé d'humains, auquel ils donnent du sens et qui les transforme en retour. Une partie des savoirs qui sont nécessaires à leur survie se trouve déposée dans les activités de congénères qui les ont précédés ou des congénères plus âgés, comme c'est le cas de savoirs sur la migration, la reconnaissance de prédateurs, l'emplacement de pièces d'eau, le chant nuptial, etc. C'est également le cas pour la cognition sociale, dont une part non négligeable n'est pas à rechercher dans des compétences individuelles, mais se trouve préservée au sein d'un groupe social fonctionnel – par exemple dans le cas des soins à la progéniture

³⁶ Kinji Imanishi, *Le monde des êtres vivants*, op. cit.

³⁷ Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965.

³⁸ Humberto Maturana et Francisco Varela, *L'arbre de la connaissance*, Paris, Addison-Wesley France, 1994.

³⁹ Le terme de « subjectité » est la traduction française, par Augustin Berque, du mot japonais *Shutaisei*, employé par Imanishi pour désigner « l'être-soi d'un certain sujet, sa capacité interprétative et décisionnelle ». Augustin Berque, « note du traducteur », dans Kinji Imanishi, *La liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, Marseille, Editions Wildproject, 2015. Pour Imanishi, tous les êtres vivants sont dotés de subjectité.

⁴⁰ Etienne Bimbenet, « Renouer avec la nature ? », op. cit., p. 39.

⁴¹ Mais cela ne signifie pas qu'il faille nécessairement exclure les invertébrés, petits et grands, qui peuplent la planète et les océans.

chez les grands singes⁴². Les animaux héritent donc de savoirs et de significations qui se sont sédimentés au fil des générations dans les comportements individuels et les groupes sociaux, et qui ne se réduisent pas à leur patrimoine génétique. En outre, le milieu biotique lui-même a été façonné par les générations qui les ont précédés. Comme dans le cas des êtres humains, leur milieu d'aujourd'hui est donc chargé des significations que l'environnement a prises pour les générations précédentes. C'est pourquoi les significations que prend l'environnement quand il devient le « monde propre » d'un oiseau ou d'un cachalot dépendent à la fois de l'activité dans laquelle l'animal est engagé au présent (jouer, se nourrir, explorer...)⁴³ et des habitudes et significations qui ont été déposées dans cet environnement par les générations qui l'ont précédé. Notons que ces habitudes ne sont pas inflexibles. Elles sont au contraire sujettes à changements et innovations, qui peuvent ensuite se transmettre de génération en génération⁴⁴. De nombreux comportements animaux témoignent ainsi de variations historiques et géographiques dans les manières d'habiter un environnement, variations que l'on peut rapprocher de ce qu'Imanishi⁴⁵ avait identifié comme des « sociétés d'espèce », c'est-à-dire des entités sociales concrètes qui co-évoluent avec un environnement. De tout ceci on peut conclure que les animaux héritent bien eux aussi d'un social-mien

⁴² Voir Laurent Camus et Chloé Mondémé, « Le mythe des origines de la cognition humaine », *Intellectica, Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition (ARCo)*, n° 77, 2022, p. 93-110 et Véronique Servais, « Faut-il faire la sociologie des singes ? », *SociologieS*, 9 mai 2012, <https://doi.org/10.4000/sociologies.4054>.

⁴³ Ceci a été bien montré par Michel Jean Dubois, « L'enracinement spatial des comportements chez les ongulés et les primates », dans Fabienne Delfour et Michel-Jean Dubois (dir), *Autour de l'éthologie et de la cognition animale*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2005, p.139-154.

⁴⁴ Voir à ce sujet les analyses très intéressantes de Mathilde Tahar, « Agency, Inventiveness, and Animal Play: Novel Insights into the Active Role of Organisms in Evolution », *Spontaneous Generations*, vol. 11, n° 1, 2023, <https://philarchive.org/rec/TAHALA>. Elle montre que les innovations individuelles qui se répandent progressivement dans l'ensemble de la population, au fil du temps, doivent être tenues pour la manifestation de l'agentivité des animaux dans leur propre évolution.

⁴⁵ Kinji Imanishi, *La liberté dans l'évolution*, op. cit., p. 94 sq.

et que celui-ci n'est pas réductible à un patrimoine génétique ou à l'action déterministe d'un milieu. Pour Merleau-Ponty, ils ont une intentionnalité et sont des « consciences configuratrices du monde, douées d'une subjectivité non représentationnelle⁴⁶ ». Le monde est ainsi « tissé par ces relations dynamiques entre les êtres et entre les êtres et les milieux que l'on peut traduire par la notion d'expression. Les êtres expriment le monde, s'expriment et s'entr'expriment⁴⁷ ».

Cette histoire charnelle, dans certaines cultures, persiste à s'assumer interspécifique. C'est par exemple le cas dans les sociétés que les anthropologues appellent « animistes », où humains et autres animaux ont en partage des pratiques culturelles (système de parenté, rituels, etc.) et où la possibilité d'une communication généralisée entre les êtres vivants est expérimentée au quotidien. L'animisme, pourrait-on conclure dans une relecture merleau-pontienne d'Eduardo Viveiros de Castro ou de Philippe Descola, c'est « l'extension de l'état de "culture" aux non-humains⁴⁸ ». Mais, dans nos sociétés modernes industrielles, nous nous sommes coupés de certaines significations ou du moins nous sommes-nous concentrés sur celles que nous pouvions subsumer sous la catégorie de la production et du profit au point de croire que c'était le monde lui-même qui ainsi se signifiait. « Dans les sociétés industrielles modernes, toutes les significations du monde sont exprimées à travers le prisme de l'utilité et du profit. Le monde est devenu un vaste marché dans lequel les choses se présentent comme étant à acquérir ou ne

⁴⁶ Corine Pelluchon, *L'être et la mer. Pour un existentialisme écologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2024, p. 23.

⁴⁷ Corine Pelluchon, « De l'habitation de la terre chez Levinas à l'ontologie de la participation chez Merleau-Ponty », dans Corine Pelluchon et Yotetsu Tonaki (dir.), *Levinas et Merleau-Ponty. Le corps et le monde*, Paris, Hermann, 2023, p. 76.

⁴⁸ Etienne Bimbenet, « Renouer avec la nature ? », *op. cit.*, p. 44. « L'unité de la culture étend au-delà des limites d'une vie individuelle (humaine) le même genre d'enveloppement qui réunit par avance tous les moments de celle-ci à l'instant de son institution ou de sa naissance, lorsqu'une conscience (comme on dit) est scellée dans un corps et qu'apparaît au monde un nouvel être » (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 111).

signifient rien⁴⁹ ». C'est aussi, bien sûr, le cas des animaux. Il est ainsi étonnant de voir à quel point les comportements animaux sont devenus opaques et incompréhensibles pour nos contemporains, ouvrant ainsi la porte aux interprétations anthropomorphiques les plus débridées⁵⁰. En privant les êtres du pouvoir de signifier, le capitalisme ajoute ainsi ses effets à ceux de la perte d'un milieu commun où humains et animaux se côtoyaient, et à ceux de l'éradication des connaissances traditionnelles au profit d'un savoir scientifique détaché⁵¹. Et il est étonnamment difficile de déraciner l'esprit capitaliste du social-mien moderne parce que ce prisme culturel tend à ne laisser saillir aucune signification autre que l'intérêt et le profit⁵². Saturé de significations mar-

⁴⁹ Max Scheler, « Christian Socialism as Anti-Capitalism », *Politisch Pädagogische Schriften, Gesammelte Werke, Band IV*, 1982 [1919], Bern, Francke Verlag, p. 632. Notre traduction. Nous insistons ici sur la chosification des êtres opérée par le capitalisme, mais il va sans dire que ce n'est là qu'un aspect de ce que fait le capitalisme à la nature et aux êtres vivants en général. Pour des analyses plus approfondies on peut se référer notamment à Paul Guilibert, *Terre et Capital. Pour un communisme du vivant*, Paris, Éditions Amsterdam, 2021 ; Ryan Gunderson, « From Cattle to Capital : Exchange Value, Animal Commodification, and Barbarism », *Critical Sociology*, vol. 39, n° 2, 2011, p. 259-275 ; Dinesh Wadiwel, *Animals and Capital*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023 ; Dinesh Wadiwel, *The War Against Animals*, Leiden, Brill, 2015 ; ainsi qu'à l'ouvrage collectif dirigé par Charlotte Blattner, Kendra Coulter et Will Kymlicka, *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice ?*, Oxford, Oxford University Press, 2020. Dans un registre plus philosophique, on peut aussi se référer aux analyses de Baptiste Morizot sur la dévalorisation de la nature en une nature *cheap*. Pour Morizot, que nous rejoignons, « faire entrer le vivant dans le champ de l'attention politique, c'est le libérer de son statut tardif et toxique de "cheap nature" » (Baptiste Morizot, *L'inexploré*, Marseille, Wildproject, 2023, p. 117).

⁵⁰ En ce sens, l'anthropomorphisme est une conséquence directe de la privation d'autres moyens de faire sens. Cela est particulièrement visible dans les zoos. Voir Véronique Servais, « La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 6, n° 3, 2012, p. 625-652.

⁵¹ Bien mis en évidence par des auteurs comme David Abram (*Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, Paris, La Découverte, 2013), Carolyn Merchant (*La mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, traduit de l'anglais par Margot Lauwers, Marseille, Wild Project, coll. « Domaine sauvage », 2012) et Baptiste Morizot, *L'inexploré*, *op. cit.*

⁵² Bruno Frère et Sébastien Laoureux, « Founding Phenomenological Sociology with Alfred Schütz and Max Scheler », *Studia Phaenomenologica*, vol. 24,

chandes, notre social-mien s'est habitué dans notre culture à percevoir son environnement réifié, peuplé d'êtres chosifiés dont le pouvoir génératif est stérilisé. C'est ainsi que nous avons extrait les animaux pour les placer, objectifiés, du côté d'un monde supposé inerte, littéralement in-signifiant (au double sens du terme de « qui ne compte pas » et qui « ne génère aucun sens ») ou ne générant plus qu'une supposée disposition à être exploités. Ce que nous avons perdu avec les animaux, c'est notre capacité à construire un social-nôtre, à faire sens avec eux.

Mais ce n'est, pour autant, pas impossible. Marxiste, Merleau-Ponty réouvre la possibilité de se ressaisir de significations tendanciellement différentes en transcendant la réduction de notre commerce charnel avec le monde à l'idée de marché. Les significations unilatérales du Capitalocène ne s'imposent pas à nous, même si nous baignons dedans. Nous ressentons des pressions mais nous voyons des alternatives et nous identifions dans notre social-mien « incorporé au plus profond de l'individuel⁵³ » des rapports aux animaux qui offrent différentes manières d'être ensemble. Chacun peut éprouver dans son social-mien une manière propre à sa culture de ne pas chosifier les êtres et qu'il lui est loisible d'éprouver, ne serait-ce que par le vécu avec un animal de compagnie ou la rencontre inopinée avec un chevreuil⁵⁴. Il existe également des dispositifs (re)générateurs composés d'humains et d'animaux qui cherchent à produire ou reproduire des situations de sens « en commun ». Comme l'écrit Stengers, il relève de ce genre de dispositif « le pouvoir de faire hésiter ensemble » sur ce que nous sommes les uns pour les autres. Un dispositif génératif est un effort de composition qui fait « émerger des nouvelles possibilité de dire et de sentir⁵⁵ », transformant de potentielles « significations qui ambitionnent de s'imposer à tous pour en faire autant d'expressions d'une situation dont (elles)

2024, p. 59-79.

⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953 et 1960, p. 125.

⁵⁴ Jean-Christophe Bailly, *Le versant animal*, Paris, Bayard, 2007.

⁵⁵ Isabelle Stengers, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débacle*, op. cit., p. 37.

font importer certains aspects sans plus prétendre pouvoir la définir ; un sens en commun est venu à l'existence, un "consensus" pourrait-on dire, mais non pas un accord unanime, une voix unique ou totalisant. La situation "fait sens en commun", "fait sentir ensemble", chacun à sa manière, mais avec les autres, et grâce aux autres⁵⁶ », humains et animaux.

Ces dispositifs régénératifs, au sein desquels il est possible de « faire sens en commun sans imposer le sens » sont susceptible d'émerger dans les interstices des relations modelées par le capitalisme, chaque fois que nous cherchons à échapper aux rapports de domination qui font en sorte que les animaux ne puissent rien exiger de nous, et que nous tentons de nous mettre à leur écoute. C'est dans cette perspective que, pour déréifier les animaux et renouer avec une conscience plus intime de notre appartenance à un monde vivant qui nous est commun, Corine Pelluchon nous invite à procéder au dévoilement de couches de vécus interspécifiques « plus originaires que ce que nos manières ordinaires de vivre nous habituent à penser⁵⁷ ». C'est ici que l'on retrouve toute la richesse de la définition que Merleau-Ponty donne à l'engagement, entendu à la fois comme être au monde et comme volonté de changement politique. « Avec la seule notion d'engagement, Merleau-Ponty entend rendre raison tout à la fois de cette appartenance originaire ou co-naissance du corps et du monde et de la capacité pour l'homme d'un recul suspensif, d'une émancipation de l'ensemble de ses conditionnements déclenchés par son appartenance au monde⁵⁸ ».

Nous retrouvons parfois alors une communauté ancestrale, une capacité de faire sens en commun (un social-nôtre), où nous pouvons nous faire l'écho d'une résonance distincte du sens que nous impose, à nous humains, la vie moderne et ses politiques

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁷ Corine Pelluchon, « Notre expérience charnelle du monde. Ontologie de la participation et éco-phénoménologie chez Merleau-Ponty » dans *Esprit*, mars 2025, p. 48.

⁵⁸ Claire Dodeman, « Penser l'engagement politique avec Merleau-Ponty », dans Corine Pelluchon et Yotetsu Tonaki (dir.), *Levinas et Merleau-Ponty. Le corps et le monde*, Paris, Hermann, p. 192.

productivistes à l'ère du Capitalocène pour nous en émanciper⁵⁹. Nous pouvons ruminer notre passé pour nous réapproprier ou (re) découvrir des dimensions oubliées de nos expériences antérieures pourtant déposées dans notre social-mien. Ces expériences furent longtemps dans nos sociétés comme dans les autres, des dispositifs interspécifiques. Mais notre capacité à percevoir les significations que ces autres animaux donnent au monde, susceptibles de nous faire hésiter sur les nôtres propres, s'est considérablement amenuisée puisque, réduits à l'état d'objet ou de quasi-objet dans les sociétés industrielles, ils sont supposés tout simplement ne pas signifier.

L'éthologie perspectiviste et phénoménologique : ouvrir la perspective charnelle à la multispécificité

Ainsi, pour Merleau-Ponty, toute vie « a une atmosphère sociale » qui précède et conditionne les actes par lesquels nous conférons au monde et à nos situations de vie des significations culturelles. Mais cette atmosphère, ce social-mien qui réouvre la pensée rationnelle à l'univers du vivant qu'elle avait mis à distance, se manifeste dans une philosophie qui ne dispose d'aucune méthode qui permette de l'appréhender empiriquement. En revanche, nous pouvons débusquer les prémisses d'une telle méthode dans des courants de l'éthologie qui se sont directement inspirés de Merleau-Ponty. Nous pensons ici à ce que Baptiste Morizot⁶⁰ a qualifié d'éthologie perspectiviste, d'une part, et à l'éthologie phénoménologique⁶¹, d'autre part.

⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 438-442.

⁶⁰ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages, pour une nouvelle alliance », 2020.

⁶¹ L'éthologie phénoménologique est une école française d'éthologie qui s'est originellement déployée autour des travaux de Jacques Gervet et d'Alain Gallo, à Toulouse dans les années 1980. Contestant la conception des animaux comme dépourvus d'intériorité, elle puise dans l'héritage de von Uexküll (qui a lui-même influencé Merleau-Ponty), de Merleau-Ponty, de Buytendijk et de Varela pour défendre l'idée que les animaux vivent dans des mondes subjectifs qu'ils « énaquent » ou font émerger par leurs actions. Ils défendent également une approche de la cognition comme activité incarnée issue de l'engagement d'un sujet dans le monde. Chez Varela comme chez Merleau-Ponty, c'est par tout

Dans l'un et l'autre de ces courants, on cherche à investir plus avant la chair commune qui nous compose, humains et non-humains. Plutôt que de prendre pour point de départ le sujet connaissant, qui, dans le Capitalocène, est devenu un sujet possédant, Merleau-Ponty choisit de partir du sujet percevant. C'est la perception qui nous replonge dans le commun, et donc dans la possibilité d'un social-nôtre co-vécu avec les animaux qui sont tout autant percevant que nous mais selon la perspective des corps qui sont les leurs. Ainsi, écrit Morizot, le perspectivisme

comme cosmovision de certains peuples animistes, postule que le visible et l'invisible sont relatifs aux capacités de celui qui perçoit (il faut entendre ici "visible et invisible" au sens large de sensible et insensible, accessible et inaccessible). Dans le perspectivisme, un animal ne voit pas, ne configure pas le monde depuis un esprit qui serait comme enfermé dans son corps, mais depuis ce corps : c'est son corps avec ses puissances de sentir et de faire propres qui fonde sa perspective sur le monde⁶². Pour ainsi dire, le corps est esprit. C'est la grande idée du perspectivisme. Or ce corps, c'est précisément un effet original de l'écoévolution qui lui donne sa puissance unique et ses perspectives.⁶³

Autrement dit, nous autres animaux humains et non humains, nous héritons de puissances de sentir des significations qui sont certes toutes singulières, mais néanmoins apparentées et co-induites puisqu'elle proviennent du même monde culturel commun que nous fréquentons⁶⁴. Nous héritons d'un social-mien

son corps qu'un animal connaît le monde. Voir Pascal Carlier, « Descriptive Phenomenology as an Alternative to Prevent the Theory-Ladenness of Observation in the Study of Animal Behavior: Opening towards an Etho-Phenomenology », *Biosemiotics*, vol. 17, 2024, p. 449-467.

⁶² Dans la théorie anthropologique, le perspectivisme renvoie à une manière qu'ont les êtres humains de penser les différences entre les êtres. Il considère que les êtres diffèrent par leur corps mais sont similaires dans leur intériorité. Ainsi, c'est parce qu'ils ont des corps différents, et non parce qu'ils ont des capacités cognitives ou mentales différentes, que les êtres voient le monde de manière différente. Pour plus de précisions, on peut se reporter à Eduardo Viveiros de Castro, *Le regard du jaguar. Introduction au perspectivisme amérindien*, traduit du portugais (Brésil) par Pierre Delgado, Bordeaux, Éditions La Tempête, 2021.

⁶³ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, op. cit., p. 99.

⁶⁴ Donna Haraway, *Quand les espèces se rencontrent*, traduit de l'anglais par Fleur Courtois-L'Heureux, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser

qui fut pour ainsi dire un social-nôtre, mais qui s'est diffracté dans nos corps respectifs. « Le point de vue de chacun, alors, n'est pas dans le corps (comme un esprit), c'est le corps lui-même, rien d'autre que le corps, mais le corps épais d'ancestralités composées ensemble qui interprètent le présent toujours à nouveau frais⁶⁵ ».

Par exemple, précise Morizot dans l'étude qu'il consacre aux loups,

la conversion et le détournement de la laissée enduite de phéromones en signalement géopolitiques sont une réinterprétation magnifique par le corps carnivore de la fonction excrétoire qu'il hérite de son ancêtre mammifère. Composée avec cette autre ancestralité qu'est l'odorat subtil et discriminant, cela invente une allure de vie inimaginable avant, cela ouvre aux loups une dimension de l'être : la géopolitique des odeurs⁶⁶.

Les humains sont capables de sentir ou de percevoir la laissée des loups, quoiqu'ils n'en saisissent la signification que de façon fragmentaire et analogique. La laissée est vue par les loups à peu près comme nous voyons blasons et drapeaux. Il ne faut à nouveau pas entendre « voir » ici au sens sensoriel : la perspective est une métaphore visuelle pour parler de quelque chose de plus fondamental – la manière de faire l'expérience, de conférer un sens.

La territorialité en soi n'existe pas, il y a certes un ancêtre commun au loup et à l'humain, mais sa territorialité était déjà une variante, dont loups et humains héritent (à titre de social-mien, *nda*), mais comme des variantes de la variante. L'origine n'est pas l'original, il n'y a pas d'original, de patron, de modèle : juste des variations, des flux de variantes qui ont des airs de famille, du fait de leur source commune ou de leur convergence évolutive. Merleau-Ponty a une intuition analogue [...] lorsqu'il parle des masques à transformation inuits des Inua (dans lesquels une face animale s'ouvre sur une face humaine). Il écrit que ces masques offrent une « extraordinaire représentation de l'animal comme variante de l'humanité et de l'humanité comme variante de l'animalité ».

en rond », 2021, p. 81-82.

⁶⁵ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, op. cit., p. 99. Les loups héritent d'un social-mien et le transforment, ce qui ouvre à une nouvelle dimension de leur être.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 99-100.

Chaque forme de vie est une variante des autres mais il n'y a pas de patron, seulement des variantes⁶⁷.

Envisager les sensibilités au monde et les manières d'en faire l'expérience sous l'angle de l'analogie fait ressortir un « air de famille » qui est un commun se déclinant sur fond de différences. Cela ouvre la possibilité d'une intercompréhension basée sur des formes de communication qui n'exigeraient pas que l'on traduise « littéralement », qui ne ramèneraient pas à soi mais ouvriraient l'expérience à ses formes héritées apparentées et co-induites dans d'autres espèces, d'autres conformations corporelles et d'autres éco-évolutions. Une telle traduction, parce qu'elle exige la participation du corps percevant, tiendrait plus de la résonance que de l'élucidation. Ce ne serait alors pas seulement le monde animal qui nous serait rendu plus accessible, c'est aussi notre monde, notre expérience de la territorialité et des blasons qui s'en trouverait étendue et enrichie. Tout l'enjeu d'une diplomatie inter-espèce devient alors d'étudier les dispositifs régénératifs qui nous permettent d'élargir notre perception du monde pour qu'il comporte des parties des mondes des autres. Ces parties seront nécessairement transformées par nos traductions. Mais au moins de telles traductions auront-elles pour vertu de tenter la mise en dialogue, d'épaissir et de diffracter les significations de notre monde, d'en épaissir le sens et d'ouvrir notre perception à des existences autres⁶⁸. Une telle traduction toutefois suppose la participation et l'engagement charnel dans le monde d'autrui. C'est là par exemple tout l'intérêt du travail de la primatologue Barbara Smuts. Au cours de son observation, celle-ci accepte d'entrer, en tant qu'être humain pourvue d'un corps, d'émotions et de sensations, dans l'univers social des babouins⁶⁹. Au fur et à

⁶⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁸ On retrouve ici tout le sens de la phénoménologie de la vie marine entreprise par Corine Pelluchon et qui entend opérer « un élargissement de l'expérience ». Une telle expérience suppose pour une plongeuse de se ré-immérer « dans le monde commun, comme Merleau-Ponty lui-même l'avait suggéré quand il parlait de moi-tourbillon » (Corine Pelluchon, *L'être et la mer*, *op. cit.*, p. 246).

⁶⁹ Barbara Smuts, « Encounters with Animal Minds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001, p. 293-309.

mesure que ceux-ci l'acceptent parmi eux, elle sent son identité changer. Progressivement, sa conscience subjective semble fusionner avec l'esprit du groupe des babouins, qui lui apparaît de plus en plus comme un « social-nôtre », un « nous » plutôt que comme un « eux ». Dès son arrivée le matin, elle sent l'humeur de la troupe. Elle peut généralement savoir s'ils vont parcourir une courte ou une longue distance. Souvent, elle prévoit exactement l'endroit où ils vont aller, sans savoir comment elle y parvient. C'est une question de participation charnelle, de partage d'un milieu de vie, d'habitudes et de rythmes de déplacement... C'est sur fond d'une participation irréfléchie à la même chair du monde, dirait Merleau-Ponty, que se dessine la possibilité de resaisir intuitivement l'épaisseur de notre passé multispécifique commun. Barbara Smuts n'hésite pas à affirmer que ce n'est pas sur les bancs de l'université qu'elle a acquis les compétences qu'elle a utilisées pour entrer en contact avec les babouins, mais qu'elle les a apprises de ses ancêtres. Jusqu'à récemment, dit-elle, les hominidés partageaient un milieu de vie avec les autres animaux et ils en savaient autant sur les ours que les ours en savaient sur eux⁷⁰. Et c'est sur fond d'histoires et de récits, toujours « culturels », que ce passé commun est rendu tangible et perceptible, au-delà de l'intuition, pour se transformer en une communauté de destin. Lorsque l'on s'intéresse aux rapports inter-espèces humains-animaux, les corps et la manière dont ils s'affectent les uns les autres doivent devenir des centres d'attention privilégiés. Nous sommes tenus de nous intéresser à la façon dont les gens vivent et expérimentent corporellement les rencontres et le partage d'un quotidien avec des animaux. Ce corps, ces corps, sont voués à l'inspection sensible du monde qu'ils ont en partie construit ensemble.

Mais c'est évidemment alors que surgit la question politique : comment régénérer le commun qui caractérise notre présence au monde mais que la modernité capitaliste et sa culture utilitariste ont aseptisé, réticularisé, objectifié au point de faire de nous et des animaux non humains des êtres qui n'ont « plus rien à se

⁷⁰ *Ibid.*, p. 295.

dire », les seconds étant même privés de la capacité à simplement *signifier* ? Comment parvenir à saisir des variantes de vécus analogues pour en refaire une base existentielle commune susceptible de faire émerger un discours politique idoine ? Comment, aussi, faire entrer dans nos enquêtes cette évidence : les collectifs humains-animaux sont le lieu d'interactions et de relations durables, où la notion de « devenir-avec » prend tout son sens. Le « commun » dont il faut montrer la consistance et la présence n'est donc pas seulement fait de la sédimentation de parentés éco-évolutives co-induites ; il est aussi co-créé, par le biais d'engagements et de transformations des corps vécus qui s'ajustent, s'éduquent, se répondent et apprennent les uns des autres. Autrement dit, il n'est pas seulement fait de significations héritées (senties et perçues *différemment*) ; il est aussi fait d'un pouvoir de (ré)générer du sens en commun. L'enjeu est donc non seulement de revitaliser du commun qui pré-existait et qui a été invisibilisé dans la culture capitaliste et l'histoire récente de nos relations à la nature et aux animaux, mais aussi de re-produire « à neuf » du social-nôtre par des modes de vivre ensemble à inventer.

L'éthologie phénoménologique proposée par Pascal Carlier, qui tire son inspiration de von Uexküll, Merleau-Ponty et Varela, insiste sur le fait que les significations que les animaux perçoivent du monde ne sont pas seulement fixées par leur héritage écobio-écologique, des puissances d'agir et de sentir héritées de leur histoire évolutive. Elles sont également façonnées par leur ontogenèse, c'est-à-dire le développement individuel⁷¹. « En effet, un animal peut constamment assimiler des éléments de son environnement dans ses schémas perceptivo-moteurs existants, ce qui conduit à certaines limites d'adaptabilité, ou, au contraire, il peut adapter ses schémas perceptivo-moteurs, ce qui lui permet d'évoluer par accommodation vers un nouvel équilibre et un Umwelt modifié⁷² ». L'étho-phénoménologie nous rappelle que les animaux sont des individus avec leurs propres perspectives sur

⁷¹ Pascal Carlier, « Descriptive Phenomenology as an Alternative to Prevent the Theory-Ladenness of Observation in the Study of Animal Behavior: Opening towards an Etho-Phenomenology », *op. cit.*

⁷² *Ibid.*, p. 458. Notre traduction.

leur vie et que, contrairement à ce que la lecture de von Uexküll pourrait laisser penser, leurs perceptions mondaines sont ouvertes (dans une certaine mesure bien sûr) à de nouvelles significations et à de nouvelles interdépendances avec les mondes humains. Ceci concerne autant les animaux dits « domestiques » que les animaux dits « sauvages ». Smuts mentionne la « trêve » qu'avaient dans le passé conclue lions et chasseurs du Kalahari, en respectant la propriété des proies des uns et des autres⁷³. Plus près de nous, des requins sauvages ont pris l'habitude de se faire enlever des hameçons coincés dans la bouche par une plongeuse. Les requins viennent de se faire nettoyer les dents par des petits poissons symbiotes. Ceux-ci opèrent dans des lieux spécifiques, des « stations », où les requins se rendent quand ils en éprouvent le besoin. La possibilité de cette inter-relation avec les poissons symbiotes fait partie de leur social-mien, d'une culture qu'ils ont l'un et l'autre intégrée. Dans le cas de la plongeuse, de nouvelles interactions émergent. Le lieu où opère la plongeuse est également investi d'une nouvelle signification pour les requins, dans un processus d'assimilation-accommodation qui enrichit le monde culturel mutuel des requins et des humains.

Cela est envisageable car les animaux non humains et nous sommes composés de la même chair mondaine, vivante. Mais comment saisir le sens de cette « nouvelle » coopération qui émerge entre l'humaine et le requin ? La simple base de tonalité existentielle et sensible commune que l'une et l'autre partagent n'est pas suffisante pour saisir ce qui, ici, se trame en commun. Comment s'accorder tant sur les significations que nous héritons d'elle que sur celles que cette tonalité nous permet de régénérer ?

Ce qui se pose ici c'est la sempiternelle question de la communication entre d'une part des humains disposant d'un langage articulé et d'autre part des animaux non humains qui sont supposés ne pas en disposer. En effet, comment qualifier ensemble ce (re)devenir commun sans disposer d'un modèle communicationnel quelque peu fiable qui puisse permettre aux humains de

⁷³ Elisabeth Marshall Tomas, citée par Barbara Smuts, « Encounters with Animal Minds », *op. cit.*, p. 302.

s'assurer qu'ils portent bien une revendication qui est réellement commune à celle de leurs partenaires de lutte non humains ? Entre la plongeuse et le requin, s'agit-il vraiment de *coopération*, au sens politique du terme ? Le lexique de la variante ou de l'analogie atteint ici ses limites. On peut se réjouir, avec Réjane Sénac, de la cosmopolitesse de Baptiste Morizot « visant à retrouver des égards ajustés envers les autres formes de vie qui composent le monde⁷⁴ ». Mais on peut se demander, conjointement, si à défaut d'une réflexion sérieuse sur la façon dont nous pourrions communiquer avec nos égaux non humains « cette avancée n'a pas pour limite d'éviter le registre politique de la citoyenneté cosmopolitique⁷⁵ » ?

Certes, nouer ensemble animaux et humains « dans le milieu de la rencontre, du respect et de la reconnaissance mutuelle, c'est pénétrer le monde du devenir-avec, où ce qui importe est précisément avec qui et quoi nous sommes mis en présence⁷⁶ ». Mais, comme le discute Réjane Sénac⁷⁷, la reconnaissance mutuelle et la politesse suffisent-elles à l'heure où le capitalisme s'est repeint en vert et affirme aujourd'hui sa compatibilité avec un développement durable respectueux du bien-être animal ? Peut-on parler de respect quand la domination humaine persiste, allant jusqu'à l'exploitation et l'annihilation des animaux d'élevage⁷⁸ ? Si l'on souhaite forger un véritable discours politique citoyen, cosmopolitique *et* multispécifique, il convient peut-être de se méfier du simple respect, comme Isabelle Stengers a su nous apprendre à nous méfier de la tolérance⁷⁹.

⁷⁴ Réjane Sénac, *Comme si nous étions des animaux*, Paris, Seuil, coll. « Libelle », 2024, p. 38.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Donna Haraway, *Quand les espèces se rencontrent*, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁷ Réjane Sénac, *Comme si nous étions des animaux*, *op. cit.*

⁷⁸ Réjane Sénac, *En effraction. Rendre visible la question animale*, Paris, Stock, Philo magazine, coll. « Immersions », 2025.

⁷⁹ Dans ses *Cosmopolitiques*, Isabelle Stengers a ainsi critiqué la condescendance avec laquelle les scientifiques du Nord, objectifiant et neutralisant la nature, avaient pu longtemps tenir les savoirs vernaculaires au Sud. Elle s'en prend à celui qui « se juge libre de redéfinir selon ses propres termes la manière dont "l'autre" habite ce monde, quitte à le tolérer, voire à regretter l'innocence qu'il a lui-même perdue. Car la tolérance, alors, disqualifie l'autre, celui qui ne sait

Il n'est par exemple pas suffisant de tolérer ou respecter les requins, les lions ou les animaux de compagnie sans nous demander : que nous disent-ils lorsque nous pensons qu'ils « coopèrent » et qu'ils régénèrent avec nous du commun, du social-nôtre ? L'accord autour du sens commun concédé à ce que nous faisons et défendons est la première prémisse de tout langage politique. L'enjeu devient alors de reprendre la question du langage et de la communication à nouveaux frais en nous engageant sur la voie d'une désanthropocentrisation du concept même de parole⁸⁰.

pas encore, celui qui n'a pas encore subi "le grand partage" qui nous a forcés, quant à nous, à reconnaître qu'un oiseau n'est qu'un oiseau, et que le ciel est indifférent à nos constructions » (Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, volume 7 : *Pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1997, p. 16).

⁸⁰ Nous empruntons l'idée de désanthropocentrisme à David Abram, disciple de Merleau-Ponty, qui s'interroge : « Qu'en serait-il si la parole signifiante n'était pas une propriété exclusivement humaine ? Et si la langue que nous parlons aujourd'hui était née en réponse à un monde animé, expressif – une réponse bégayante non seulement aux autres membres de notre propre espèce, mais aussi à un cosmos énigmatique qui nous parlait déjà dans une myriade de langues ? Et si la pensée n'était pas née dans le crâne humain ? Et si elle était une création du corps comme totalité, émergeant spontanément du glissement entre un organisme et le terrain vallonné qu'il parcourt ? Et si la curieuse courbe de la pensée était engendrée par le désir et la tension difficile entre notre chair et la chair de la terre ? » (David Abram, *Devenir animal. Une cosmologie terrestre*, Paris, Dehors, 2024, p. 17-18). Faisant écho à David Abram, et dans un tout autre registre, des travaux éthologiques et linguistiques récents tendent à montrer que non seulement les systèmes de communication des animaux possèdent des propriétés référentielles (voir par exemple Constantine Nicholas Slobodchikoff, Bianca S. Perla et Jennifer L. Verdolin, *Prairie Dogs. Communication and Community in an Animal Society*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009), mais qu'ils possèdent également une grammaire élémentaire et même, pour certains, une véritable syntaxe (voir Melissa Berthet, Martin Surbeck et Simon W. Townsend, « Extensive Compositionality in the Vocal System of Bonobos », *Science*, vol. 388, n° 6742, 2025, p. 104-108). Ajoutons que la structuration des interactions sociales en paires adjacentes, qui organise les échanges linguistiques chez les êtres humains, est aussi présente chez les babouins (Lorenza Mondada et Adrien Meguerditchian, « Sequence Organization and Embodied Mutual Orientations: Openings of Social Interactions Between Baboons », *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 377, n° 1859, 2022, <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0101>). Ces travaux, parmi beaucoup d'autres, indiquent qu'une nouvelle approche des langages animaux prend

De la communication comme activité conjointe

Il est donc temps d'interroger la communication multispécifique si l'on souhaite pouvoir développer un discours cosmopolitique à la fois digne du statut de politique et digne du respect que des êtres partageant une même chair mondaine se doivent les uns aux autres. Or, Eva Meijer l'a bien vu, l'exclusion des animaux de la communauté morale et politique des humains est étroitement liée à notre définition du langage et de la communication⁸¹. Et de fait, si l'on fait reposer la communication sur l'existence d'un code commun, comme le demande le modèle classique, on exclut les animaux et l'on renoue avec l'univocité de la toute puissante conscience réflexive interrogée au début de ce texte avec Merleau-Ponty. Comme l'a bien montré Jacques Derrida, étant donné l'impossibilité pour les animaux de nous répondre « dans nos propres termes » et de maîtriser notre langage, ils sont nécessairement considérés comme incapables de contribuer à un monde commun au sein duquel, par analogies et variantes interposées, pourraient se re-générer des significations partagées avec les êtres humains⁸². Ils sont par conséquent exclus de toute possibilité de former avec nous une communauté politique. Ils auront toujours besoin d'interprètes pour peser dans nos décisions. Et ces interprètes seront immanquablement des êtres humains. Mais si la communication est considérée comme une *activité conjointe* qui ne demande pas de partager un code commun, et qui fonctionne non pas en dépit de, mais *grâce* au malentendu, comme le proposent Christine et Véronique Servais⁸³, ainsi que Meijer et des auteurs comme Hanne De

forme aujourd'hui. Celle-ci laisse présager des découvertes qui ne feront sans doute qu'ouvrir vers une meilleure compréhension de la complexité de la communication animale, remettre en question l'existence d'une rupture nette entre communication animale et langage humain et, nous pouvons l'espérer, désanthropocentrer les perspectives sur le langage.

⁸¹ Eva Meijer, *When Animals Speak. Towards an Interspecies Democracy*, op. cit.

⁸² Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

⁸³ Christine Servais et Véronique Servais, « Le malentendu comme structure de la communication », *Questions de communication*, n° 15, 2009, p. 21-49.

Jaegher⁸⁴ ou Léonie Cornips⁸⁵, il devient possible d'envisager la relation humain-animal comme l'articulation de perspectives différentes s'exprimant dans des langages incarnant des variantes co-induites, mais sur la base d'une capacité commune à sentir des significations, pris que nous sommes dans cette chair du monde qui ne cesse d'en distiller. Il y subsiste toujours du « jeu », du flou et de l'indétermination, et c'est grâce à ce flou que la communication fonctionne. Ainsi, même si les animaux répondent « à côté », à leur manière, dans leur propre idiome, ou s'ils répondent à des questions qui ne leur sont pas posées, il sera néanmoins possible de voir dans ces réponses comme des interprétations de sens vécus, contribuant au processus toujours en mouvement de la communication. La métaphore de la *danse*, utilisée par certains auteurs⁸⁶ comme alternative au modèle de la transmission, traduit bien l'idée de la communication comme « processus toujours en mouvement », où les significations émergent de l'activité conjointe. Communiquer, c'est participer ensemble à une danse dans laquelle les corps sont engagés ; c'est participer ensemble à la chair du monde, pour faire émerger des significations toujours nouvelles et situées.

⁸⁴ Hanne De Jaegher et Ezequiel Di Paolo, « Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 6, n° 4, 2007, p. 485-507 ; Thomas Fuchs et Hanne De Jaegher, « Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 8, n° 4, 2009, p. 456-486.

⁸⁵ Léonie Cornips, « The Animal Turn in Postcolonial (Socio)Linguistics: The Interspecies Greeting of the Dairy Cow », *Journal of Postcolonial Linguistics*, vol. 6, 2022, p. 210-232 ; Léonie Cornips, « The Semiotic Repertoire of Dairy Cows », *Language in Society*, n° 54, 2024, p. 731-755, doi:10.1017/S0047404524000460 ; Léonie Cornips et Marjo Van Koppen, « Multimodal Dairy Cow-Human Interaction in an Intensive Farming Context », *Language Sciences*, en ligne, vol. 101, 2024, <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2023.101587>.

⁸⁶ Voir par exemple : Barbara J. King, *The Dynamic Dance. Nonvocal Communication in African Great Apes*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004 ; Michele Merrit, « Dances with Dogs: Interspecies Play and a Case for Sympoietic Enactivism », *Animal Cognition*, vol. 24, 2021, p. 353-369 ; Stuart G. Shanker et Barbara J. King, « The Emergence of a New Paradigm in Ape Language Research », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 25, n° 5, 2002, p. 605-656.

Comme l'écrivent Leonie Cornips et Marjo van Koppen, « dans cette perspective, le langage n'est donc pas considéré comme un objet fixe et délimité, mais comme un "faire dans le monde", c'est-à-dire comme une pratique sociale et située appartenant aux interactants (humains et autres animaux)⁸⁷ ». Une des premières étapes pour étayer l'idée d'une communication comme activité conjointe, multispécifique et donc désanthropocentrée, est de développer une attention minutieuse aux comportements multimodaux des animaux. Il s'agit à présent d'apprendre à être attentif aux regards, aux sons, aux expressions faciales et corporelles, aux mouvements des uns et des autres dans l'espace tout en intégrant les éléments externes, les artefacts et les affordances offertes par l'environnement et que nous partageons en tant qu'être percevants. Tout porte à croire en effet que, de façon analogue aux humains, l'espace est investi subjectivement par les animaux, pour qui il prend des significations liées aux actions qui y sont réalisées⁸⁸. Encore faut-il découvrir quelles significations, et pour cela il est nécessaire d'aller au-delà du principe d'appartenance à une commune chair du monde pour s'intéresser au détail de leur interaction dans et avec elle.

Le travail de Cornips est à cet égard exemplaire. Linguiste, elle applique notamment l'analyse multimodale des actions à des séquences vidéo dans le but d'analyser la communication des vaches au sein de plusieurs élevages laitiers. Elle réalise elle-même des vidéos *in situ* et occasionnellement demande aux éleveurs de filmer leurs propres interactions avec les vaches. Elle observe avec finesse la manière par laquelle vaches et humains vont créer ensemble⁸⁹ un répertoire linguistique et spatial. Ce répertoire comprend un ensemble de gestes, de choses, bruits et mouvements qui, dans le cadre de leur relation, se chargent

⁸⁷ Leonie Cornips et Mario Van Koppen, « Multimodal Dairy Cow-Human Interaction in an Intensive Farming Context », *op. cit.*, p. 3 ; notre traduction.

⁸⁸ Fabienne De Gaulejac et Alain Gallo, « L'animal et la nouveauté : représentation ou acto-spatialité ? », *Intellectica*, n° 22, 1996, p. 169-184.

⁸⁹ Dire que les vaches et leur éleveur créent *ensemble* un répertoire linguistique et spatial ne sous-entend pas que leurs relations soient exemptes d'exploitation.

de propriétés signifiantes. Ce répertoire linguistique est dynamique, l'interaction demande à chaque fois un ajustement mutuel entre les protagonistes humains ou animaux. La linguiste, avec son collègue Louis Van Den Hengel, a ainsi pu montrer que les vaches s'engagent dans des actes linguistiques de « *place-making*⁹⁰ » où, à l'instar des humains, elles transforment leur environnement en un espace de vie en l'investissant de significations. Elles sont, comme l'évoquait Merleau-Ponty témoin de leur Umwelt (leur espace de vie ou leur monde vécu), et cherchent à le modifier⁹¹. Ainsi, les vaches transforment leur Umwelt en un lieu de négociation et de renégociation. Par exemple, l'espace limitant qui les entoure, comme les barres de fer, deviennent une ressource linguistique. Les significations sont toutefois produites conjointement par les vaches, les humains et les lieux :

En tant que pratique incarnée et intégrée, la création de lieux linguistiques (*linguistic place-making*) dans l'étable n'est donc pas simplement une réponse conditionnée à un environnement qui ne répondrait pas ; pas plus qu'elle ne découle de la compétence communicative individuelle des veaux et des génisses ; elle émerge plutôt d'un assemblage complexe de ressources matérielles et sémiotiques réparties entre des sujets humains et non humains, des artefacts et des environnements, y compris les moyens de confinement par lesquels les humains cherchent à restreindre la liberté d'autres animaux. En d'autres termes, les conditions de captivité dans une ferme laitière intensive ne sont pas externes mais intrinsèques à la manière dont les vaches s'engagent dans des actes de création de lieux que nous pourrions comprendre, en termes heideggériens, comme des pratiques linguistiques de formation du monde.⁹²

⁹⁰ Leonie Cornips et Louis Van Den Hengel, « Place-Making by Cows in an Intensive Dairy Farm: A Sociolinguistic Approach to Nonhuman Animal Agency », dans Bernice Bovenkerk et Jozef Keularts (dir.), *Animals in Our Midst: The Challenges of Co-Existing with Animals in the Anthropocene*, The International Library of Environmental, Agricultural and Food Ethics, vol. 33, Cham, Springer, 2021, p. 186.

⁹¹ Maurice Merleau-Ponty, « La nature », cité par Jean-Claude Monod, « Dynamiques du corps », *Esprit*, mars 2025, p. 61.

⁹² Leonie Cornips et Louis Van Den Hengel, « Place-Making by Cows in an Intensive Dairy Farm: A Sociolinguistic Approach to Nonhuman Animal Agency » *op. cit.*, p. 195-196. Notre traduction.

Il s'agit donc de comprendre comment différentes formes d'action, y compris des actions linguistiques, sont générées au sein de dispositifs d'acteurs humains et non humains qui vivent ensemble dans des relations d'inégalité systémique. Ce n'est qu'ainsi, nous dit-elle, que peut se réaliser une réelle sociolinguistique post-humaniste.

Bien que Cornips n'aille pas jusque-là, on pourrait imaginer que le bruit sourd provoqué par la vache contre les barreaux de l'étable soit l'expression même de l'entrave et vienne faire écho à ce que tout être humain ressentirait si l'on empêchait ses mouvements : le désir d'être libéré. Inversement, on peut supposer que les vaches ont pu hériter de leur social-mien, de leur commerce passé avec le monde, le sens de quelque chose de similaire (mais pas identique) à ce que nous autres, humains, appelons la liberté, et qui serait la possibilité de se mouvoir sans entraves, de quitter un milieu de vie inadéquat, et de choisir ses relations sociales⁹³. La notion même de « liberté » ne pourrait-elle pas être approfondie et réaménagée à partir de ce que les vaches nous en disent ? Il y a bien un air de famille qui se dégage, et qui redessine les contours d'un sens commun dont la théorie politique, grâce aux travaux socio-linguistiques, pourra se ressaisir. Il s'agirait alors de reconstruire une « théorie des voix politiques animales », comme le souhaite Meijer, mais une théorie qui assume de réellement rendre la parole aux animaux en cherchant à saisir les significations qu'ils nous adressent pour en redéfinir de nouvelles, vers un social-nôtre au-delà des analogies et de la co-induction. Ce qui impliquera d'accepter que nos propres significations s'en trouvent réaménagées.

On le voit, les travaux de Meijer et de ses collègues du tournant politique dans les études animales, jumelés aux travaux socio-linguistiques de Cornips offrent des perspectives d'une grande richesse. Ils font de la possibilité d'une communication inter-

⁹³ Il serait par exemple intéressant de comparer avec les trois libertés fondamentales, selon David Graeber et David Wengrow : la liberté de partir, la liberté de désobéir, la liberté de remodeler ses liens sociaux (David Graeber et David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, traduit de l'anglais par Élise Roy, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021).

espèces un enjeu politique fondamental pour la création de communautés dans une démocratie élargie, où des dispositifs génératifs spécifiques donneraient aux animaux la possibilité de s'exprimer directement et de peser sur les décisions les concernant. Montrer que les animaux signifient plutôt qu'ils ne se comportent, et comprendre comment ils le font, offre un accès privilégié à la manière dont ils existent dans le monde. Aidés de l'appareillage conceptuel et analytique de la linguistique, on voit alors que les vaches (tout comme les chevaux), non seulement pointent vers ce qui les intéresse, mais qu'elles ne le font qu'en présence d'un humain. Remplacer les humains par des caméras de surveillance dans une étable prive alors tout simplement celles-ci de leur agency⁹⁴. Redonner aux animaux le pouvoir de signifier qui leur a été ôté joue selon nous un rôle crucial dans le processus de reformulation de relations sociales et politiques multispécifiques.

Cependant, en insistant surtout sur le langage, ces travaux n'épuisent pas la conception de la communication comme activité conjointe, pourtant seule à même de restituer aux animaux le pouvoir d'agir dont le modèle de la transmission consciente et réflexive tend à les priver. Faire place aux « significations analogues » pour reconstruire du commun ne suffit pas si on ne double pas ce dispositif génératif d'une veille permanente à l'égard de ce qui peut rapidement s'apparenter, dans la communication, à la résurgence de formes de domination. En effet, la possibilité de voir émerger une cosmopolitique disparaît si la communication n'est pas en permanence envisagée pour ce qu'elle est : une activité de modelage, de régulation et de génération *conjointe* des interactions. Comment éviter que l'humain, sous couvert d'analogie et d'ouverture à l'interaction avec l'animal, n'impose *son* sens exclusif à ce qui est en train de se passer ? Les définitions de l'interaction sociale proposée par De Jaegher et ses collègues⁹⁵

⁹⁴ Leonie Cornips, « Non-Human Animal Sociolinguistics », Communication au *Multispecies Methods Workshop*, Université de Liège, Belgique, le 3 avril 2025.

⁹⁵ Hanne De Jaegher et Ezequiel Di Paolo, « Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition », *op. cit.*, Thomas Fuch et Hanne

sont intéressantes à leur tour parce qu'elles permettent de faire la différence entre une situation d'interaction et une situation de coercition, et de comprendre que priver un animal de son pouvoir de participer au modelage d'une interaction revient, dans les faits, à l'instrumentaliser de plus belle et à nier qu'il s'avère être composé de la même chair vivante que la mienne.

Maintenir vivant le pouvoir d'agir en accueillant l'autre en soi

Que signifierait alors « parler vraiment » avec les animaux, non plus du point de vue d'une philosophie écologique mais au sein d'un dispositif multispécifique susceptible d'être investi par l'enquête en sciences sociales dans le but d'établir un discours cosmopolitique dans lequel ils auraient véritablement leur part ? Il s'agirait de mettre les animaux dans des conditions où ils ont la possibilité de se faire entendre en participant à « poser les questions », c'est-à-dire à définir le cadre de l'échange, ses enjeux. Il s'agit de leur donner le « pouvoir de nous faire hésiter⁹⁶ » et de nous donner tort – donc de nous affecter. Et si le modèle épistémique de la communication comme transmission d'informations s'avère inapproprié, c'est parce qu'il consiste, précisément, à nier/neutraliser le pouvoir d'affectation qui est inhérent à la communication dès lors qu'elle repose sur un engagement charnel. En effet, en réduisant celle-ci à un échange d'informations entre deux agents rationnels, ce modèle ignore qu'une grande partie de la communication est non pas informative mais « générative », au sens où les significations émergent du processus interactif, qui peut toujours prendre une nouvelle direction⁹⁷. Il rend invisible

De Jaegher, « Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation », *op. cit.*

⁹⁶ Isabelle Stengers, *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, suivi de *Le poulpe du doctorat*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêchements de penser en rond », 2017.

⁹⁷ Ce que la chercheuse Japonaise Asa Ito nomme *seisei*, c'est-à-dire générative, pour l'opposer à la communication *dentatsu* qui convoie des informations. Voir Asa Ito, *Te no rinri (Ethics of hand)*, Kodansha, 2020 (en japonais).

le processus même consistant à silencier⁹⁸ les voix animales du fait même de réduire leurs messages à de simples informations⁹⁹. Le modèle de la communication comme transmission fonctionne comme le modèle culturel du capitalisme dans le Capitalocène qui chosifie les êtres : il neutralise la puissance significative de ceux-ci.

C'est bien d'une telle inhibition qu'il en retourne dans la *neutralité* telle qu'elle est enseignée dans les protocoles de recherche, si souvent évoquée par les épistémologies situées. Être neutre¹⁰⁰, c'est ôter à mon interlocuteur le pouvoir de m'affecter, d'avoir prise sur moi, et transformer dans la foulée sa communication en une pure affaire de transmission d'informations « neutres ». Il dit des choses, certes, mais cela reste sans effet. Il dit qu'il a mal, mais cela reste une pure information qui n'a plus rien d'une « signification » ni d'un appel. Dans le même mouvement, je prive aussi mon interlocuteur de la possibilité de peser sur l'interaction et d'influencer son déroulement. Quoi qu'il fasse, cela ne changera en rien mes projets. En d'autres termes, ses mouvements expressifs n'ont pas la force de me contraindre à sortir de l'univocité du sens que je donne aux significations que j'hérite certes de notre chair commune, mais que je confine à ce qu'elles veulent dire pour mon social-mien. Ce social-mien je n'entends alors en rien le laisser être affecté pour lui permettre de se couler dans un social-nôtre, un nouveau sens commun.

On voit tout de suite que, dans cette situation, un agent prive l'autre de sa capacité à peser sur le cours de l'interaction ; en réalité, on ne peut même plus vraiment parler d'interaction sociale. Telle est en tous cas la position de Hanne De Jaegher, Ezequiel Di Paolo et Shaun Gallagher, qui proposent de définir l'interaction sociale comme « deux ou plusieurs agents auto-

⁹⁸ Dans son sens moderne, ce terme est souvent utilisé pour désigner le fait de réduire au silence les voix des minorités, et de rendre invisible l'acte même de les réduire au silence.

⁹⁹ Voir sur ce point Véronique Servais, « La communication entre humains et animaux : enjeux contemporains », dans Cédric Sueur (dir.), *Langages humains, langages animaux*, Aulnoy-Lez-Valenciennes, Presses universitaires de Valenciennes, 2024, p. 48-68.

¹⁰⁰ On pourrait aussi dire « impassible ».

nomes qui *co-régulent* leur couplage de telle sorte que leur autonomie propre ne soit pas détruite et que leur dynamique relationnelle acquière une autonomie propre¹⁰¹ ». Deux éléments sont importants dans cette définition. D'abord, les interactions sont sociales aussi longtemps que l'autonomie de chaque agent est préservée. Si un agent devient l'unique régulateur du couplage, comme dans le cas de l'usage d'un outil, ou dans le cas d'une bête envisagée comme source de protéines, d'hormones, de fourrure, etc., il n'y a plus d'interaction sociale puisque le pouvoir de co-régulation de l'interaction de l'un des agents par le sens qu'il lui concède lui est confisqué. Par-là, la communication perd sa propriété *générationnelle* et par conséquent la co-régénération de quelque chose de commun. C'est pourquoi cette définition permet de distinguer une situation d'interaction sociale d'une situation de domination ou de coercition. Du point de vue de la communication, il n'est pas nécessaire qu'il y ait domination physique ou mauvais traitement pour pouvoir parler de coercition : il suffit que l'un des partenaires se donne les moyens de ne pas être affecté par les messages de l'autre. Par exemple en devenant « impassible », insensible, en monopolisant le pouvoir de définir le sens de la relation, mais aussi en gagnant, par la force, le pouvoir de ne pas répondre à la révolte qui gronde. Dans ces conditions, les signaux animaux sont éventuellement vus comme des réponses (par exemple ils apportent des informations à des questions, comme c'est le cas dans un protocole expérimental), mais l'humain ne se sent pas tenu, lui, d'y répondre et de chercher à comprendre le sens qui leur est transmis au sujet d'une situation à laquelle pourtant toutes et tous prennent part socialement, matériellement, charnellement.

Ensuite, dans les cas de coercition ou d'instrumentalisation ou lorsque l'un des deux agents cesse délibérément de répondre à ce que l'autre « lui fait », le système unique produit par l'interaction

¹⁰¹ Hanne De Jaegher, Ezequiel Di Paolo et Shaun Gallagher, « Can Social Interaction Constitute Social Cognition? », *Trends in Cognitive Science*, vol. 14, n° 10, 2010, p. 441-447. Notre traduction, nos italiques.

de deux agents perd lui aussi son autonomie et sa dynamique propre. Il est globalement sous contrôle d'un seul agent dont il devient une partie. Il semble que beaucoup d'animaux de rente, de zoo ou de laboratoire se trouvent dans cette situation. Ils ne sont plus *que* des objets que l'on manipule ou déplace. Neutralisés, ils sont devenus « muets » et leur communication a perdu tout pouvoir d'agir. Elle transmet des informations et non plus des significations. Il est alors aisé de croire que leur communication *n'est rien d'autre que cela* : une expression émotionnelle, voire une réponse automatique dont il serait vain de chercher le sens. On oublie qu'elle émane d'un être composé de la même chair que nous, peut-être irréfléchie, mais tout aussi vivante. C'est donc également en cela que les dispositifs d'exploitation liés au capitalisme rendent les animaux insignifiants. Et les actes de résistance, les tentatives d'évasion, les automutilations ou les états dépressifs chez les animaux de zoo par exemple¹⁰², ne sont pas vus comme des réponses ou des tentatives d'agir sur leur milieu, mais sont ignorés ou considérés comme des informations, des manifestations de méchanceté, de sauvagerie ou de pathologies à traiter – le plus souvent par la voie du (re)conditionnement, comme si les animaux ne faisaient pas sens de la situation dans laquelle ils se trouvent et comme s'ils ne souffraient pas de leur échec à agir sur leur milieu de vie, dont nous faisons aussi partie.

Dans le modèle proposé par De Jaegher et ses collègues, l'interaction sociale, le commerce charnel multispécifique acquiert une dynamique propre, qui n'est contrôlée par aucun des sujets à titre individuel. Avec le temps, cette dynamique se structure et s'organise et c'est au sein de celle-ci que les significations se recroisent et se (re)constituent. La compréhension sociale et culturelle est alors à envisager comme « un processus dynamique et continu de création de sens *et d'incorporation mutuelle*¹⁰³ ». Comme cela a été mentionné plus haut, ce processus interactionnel et inter-

¹⁰² Voir à ce sujet l'ouvrage de Violette Pouillard, *Histoire des zoos par les animaux. Contrôle, impérialisme, conservation*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2019.

¹⁰³ Thomas Fuchs et Hanne De Jaegher, « Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation », *op. cit.*, p 465 Notre traduction.

corporel est comparable à une danse où le sens est non seulement élaboré ou réélabore « en commun », mais émerge aussi de l'interaction sociale *incarnée* ou, dans les termes de Merleau-Ponty, de l'intercorporalité¹⁰⁴. Les corps vécus des deux participants s'étendent et forment une intercorporalité sensible commune.

L'interaction sociale peut alors être décrite de deux manières. D'abord « en troisième personne », en tant qu'elle se déploie par des mouvements expressifs, des coordinations, des coordinations de coordinations, des ajustements réciproques etc., visibles de l'extérieur. Ensuite « en première personne », en tant qu'expérience phénoménologique d'accueil du corps de l'autre en soi-même¹⁰⁵. En vivant au quotidien avec des animaux, les humains qui veulent entretenir avec eux de véritables interactions sociales n'ont pas d'autre choix que de se laisser transformer par eux : adopter leurs rythmes, ajuster leurs gestes, apprendre à les approcher, devenir sensible à ce qui les affecte... tous ces ajustements corporels s'inscrivent progressivement dans leur « soi » et leur manière de répondre au monde qu'ils rencontrent. De leur côté, les animaux aussi sont transformés par leurs interactions avec les êtres humains. On conçoit que dans ces conditions le sens n'est jamais fixé par avance et qu'il serait vain, voire dangereux, d'attribuer une signification fixe et décontextualisée à tel ou tel mouvement expressif. Les animaux

¹⁰⁴ Une fois encore, on voit bien qu'il est vain de vouloir étudier la communication animale depuis un point de vue neutre ou détaché, et que seul l'engagement corporel et charnel, dans la *participation*, est un point de départ qui n'en éteint pas par avance la possibilité, pour nous, de faire sens.

¹⁰⁵ Quelques auteurs ont fait des expérimentations intéressantes à ce sujet. Voir David Goode, *Playing with my Dog Katie. An Ethnomethodological Study of Dog-Human Interaction*, West Lafayette, Purdue University Press, coll. « New Directions in the Human-Animal Bond », 2007 ; Kenneth J. Shapiro, « Understanding Dogs through Kinesthetic Empathy, Social Construction, and History », *Anthrozoös*, vol. 3, n° 3, 1990, p. 184-195 ; Len Howard, *Living with Birds*, London, Collins, 1956. Dans le cas de Howard, qui a accepté que son cottage soit en grande partie réaménagé par les mésanges elles-mêmes, il s'agit aussi d'étudier les animaux à partir de relations qu'ils peuvent librement contribuer à définir.

aussi interprètent les signaux dans le contexte de situations interactives dynamiques qui font sens pour eux¹⁰⁶.

Il est ainsi au jour le jour une quantité infinie d'attitudes et de comportements que nos corps peuvent apprendre au contact de leur environnement charnel et social. « Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des "représentations", sans se soumettre à une "fonction symbolique" ou "objectivante"¹⁰⁷ », rappelle Merleau-Ponty. Et c'est aussi cette puissance de compréhension affective qui lui donne le pouvoir de se rapporter à ce que lui disent les corps animaux, hésitant du coup au sujet de ce que lui dit le sien propre, alerté par la conscience que le sens que nous donnons aux choses du monde n'est pas l'interprétation unique et univoque que l'on peut leur donner. Inversement, les corps animaux portent en eux l'histoire de leurs relations avec les êtres humains : la peur, la méfiance et l'impuissance se sont sédimentées dans ceux des animaux échappés de captivité ou d'élevages intensifs. Une fois admis au sein d'un sanctuaire, où leurs voix sont en principe écoutées, ils ont la possibilité de s'affranchir progressivement de l'héritage culturel qui s'est accumulé en eux et de formuler de nouvelles significations. Jusqu'où cette émancipation est-elle possible ?

Comment alors rendre compte de ces interactions sociales par l'enquête, et comment montrer qu'elles sont politiques ? Sans doute, au vu de ce qui précède, ne faut-il pas hésiter à porter son attention à la manière dont le ressenti corporel des humains est modifié par la présence des différents animaux, à ce que cela fait au corps d'être « en présence » des animaux, à la manière dont le sens du temps et de l'espace sont affectés par la cohabitation, et à la manière dont les animaux se rendent présents aux humains

¹⁰⁶ Comme l'avait montré John Smith dès 1977 (W. John Smith, *The Behavior of Communicating. An Ethological Approach*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977). Voir aussi le cas des effets d'audience, qui montrent que la signalisation elle-même est contextuelle (Peter Marler, Stephen Karakashian et Marcel Gyger, « Do Animals have the Option of Withholding Signals When Communication is Inappropriate? The Audience Effect », dans Carolyn A. Ristau, (dir.), *Cognitive Ethology. The Minds of Other Animals*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1991, pp. 187-208).

¹⁰⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 164.

qui prennent soin d'eux. Il est également nécessaire de s'intéresser aux biographies des animaux, afin de rendre compte de leur ontogenèse et de la façon dont, en tant qu'individus, ils font sens du monde dont ils héritent. S'intéresser aux « pathologies », c'est-à-dire aux comportements apparemment mal adaptés mais récurrents, est une porte d'entrée propice au dévoilement des significations que les animaux donnent à leur environnement et à la manière dont ils essayent de s'y ajuster. On pourrait aussi s'interroger sur le rôle des rencontres, de certains moments clés dans l'évolution de la prise en charge des animaux, des moments au cours desquels le monde signifiant des humains subit une forme d'expansion ou de déformation, et où ils finissent par endosser le poids des souffrances des animaux parce qu'à un moment donné ils en saisissent le sens et le prennent en charge. Du côté des animaux, il ne faudrait pas hésiter à importer dans l'enquête les méthodes et les résultats de Cornips et de ses collègues, afin de faire exister, concrètement, dans le ressenti des humains, les animaux en tant qu'êtres signifiants, et de favoriser ainsi l'élargissement du social-nôtre interspécifique. Analyser la communication en tant qu'activité conjointe et utiliser le concept de communication générative permettra de décrire les interactions comme des processus accueillant une pluralité de significations dans le but de réélaborer du sens en commun. Enfin, il peut être bon de rappeler que cela ne peut être fait depuis la distance confortable de l'observation détachée, mais exige de l'enquêteur ou de l'enquêtrice une participation corporelle et sensible et l'existence charnelle qu'humains et animaux tissent ensemble.

Ce sont là quelques pistes pour une enquête dont l'un des objectifs serait de mettre au jour la dimension politique, et pourtant charnelle, des intrications entre animaux humains et animaux non humains au sein de collectifs multi-espèces comme le sont les sanctuaires. Comment les intérêts des uns peuvent-ils rejoindre ceux des autres, non pas parce qu'ils les connaissent mais parce qu'ils les ressentent ? Et comment ce type de savoir trouve-t-il à générer, grâce au dispositif que constitue le sanctuaire, de nouvelles significations susceptibles d'être défendues

en commun ? Comme nous l'évoquions, il nous semble que notre proposition va au-delà de ce que préconisent Donaldson et Kymlicka parce qu'elle met l'accent sur la constitution de social-nôtres nécessairement transformés par les présences inter-spécifiques¹⁰⁸. Ces auteurs suggèrent de donner une voix politique aux animaux par l'intermédiaire d'un « pouvoir d'agir assisté », qui leur permettrait d'exprimer leurs intérêts à des êtres humains, ceux-ci étant alors chargés de les faire entendre dans une démocratie libérale. Or, dans ce que nous proposons, il ne s'agit pas seulement de porter la parole des animaux dans un monde humain qui resterait inchangé, mais de changer la manière dont les règles de co-existence s'établissent et de permettre aux animaux de contribuer à la création de celles-ci. Contrairement au cas du pouvoir d'agir assisté, on n'a alors plus tout-à-fait affaire à une communication claire et rationnelle qui concernerait un choix dans une alternative (manger des carottes ou des courgettes), mais à la construction ensemble de modes de vie en commun, où l'on comprend qu'on ne comprend pas toujours. C'est, selon nous, une voie possible pour éviter le paternalisme. Dans ce cadre, les connaissances de l'histoire naturelle sont aussi utiles que les fictions émancipatrices qui permettent de penser et de voir autre chose que de « simples animaux ».

Conclusion

Nous ouvrons ce texte en évoquant l'envers du « rêve d'abondance ou plutôt de surabondance » qui nous berce aujourd'hui de ses significations consuméristes mais qui « ne bénéficie qu'à une toute petite partie de la population mondiale » et qui surtout repose « sur un travail d'extraction sans limite des puissances génératives des femmes, des personnes racisées, mais aussi de la majorité des hommes, comme de l'ensemble du monde vivant¹⁰⁹ ». Marquant la dégradation des conditions de vie sur terre par le capitalisme et l'enrôlement du travail des humains et des ani-

¹⁰⁸ Sue Donaldson et Will Kymlicka, *Zoopolis*, op. cit.

¹⁰⁹ Émilie Hache, *De la génération. Enquête sur sa disparition et son remplacement par la production*, op. cit., p. 20.

maux, nous avons alors posé la question des résistances collectives multispécifiques. Nous avons rapidement relevé que pour que puisse seulement s'envisager de telles résistances, un préalable fondamental était de reconnaître les animaux comme des camarades de lutte susceptibles de viser un discours commun. Nous avons alors entrepris de stabiliser les conditions de possibilités de l'émergence d'un tel discours politique multi-espèce à partir de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty. Celle-ci nous a, en effet, permis de reconsidérer de prime abord l'appartenance qui est la nôtre à une chair mondaine qui nous est commune avec le vivant en général et les animaux en particulier qui, comme nous, sont des êtres percevants. Dans sa dimension philosophique, nous avons donc présenté la perception comme un engagement, une participation, une immersion : « nous baignons dans le monde de la vie commun à tous les vivants¹¹⁰ ». La perception fut entendue « non comme un acte de conscience, une sorte de représentation confuse, mais comme un rapport au monde, une manière de plonger au cœur du monde¹¹¹ » et des significations potentiellement proliférantes qui s'y génèrent. Dans sa dimension culturelle, nous l'avons présenté comme étant précisément ce réservoir de significations générées par les choses et susceptibles de rentrer en résonance avec ce que le social (nos ancêtres) avait déjà pu déposer en nous. Et nous avons montré que le capitalisme asséchait considérablement la richesse de notre perception puisque dans la culture qui est la sienne la seule et unique signification que revêtent les êtres qui peuplent le monde et qui s'offre à elle est celle du profit, lequel trouve forcément un écho en nous puisque notre social-mien est depuis un certain temps sous l'influence du paradigme de l'intérêt.

Nous nous sommes alors tournés vers le perspectivisme de Morizot et l'étho-phénoménologie proposée par Carlier. Ces méthodes singulières envisagent la possibilité de construire une puissance de sentir commune co-induite – d'abord non verbale,

¹¹⁰ Corine Pelluchon, « De l'habitation de la terre chez Levinas à l'ontologie de la participation chez Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 74.

¹¹¹ *Ibid.*

sensible et procédant par analogies – entre humains et animaux. Une telle puissance sensible, avons-nous vu, peut nous permettre de (re) générer de plus belle des formes de vie et de rapports signifiants au monde et à ses êtres que le capitalisme avait désanimés ou simplement éradiqués. Mais restait cependant le problème de comprendre comment, au-delà de ces puissances communes et de leurs similitudes, pouvait s'envisager une communication politique, elle aussi, commune. Des autrices comme Cornips ou Meijer nous ont alors aidés à restituer aux animaux non humains à la fois leur capacité au langage et la possibilité de les voir contribuer sensiblement à quelque chose comme une communauté politique.

Nous avons montré qu'un discours cosmopolitique, donc multispécifique, ne peut commencer que par des formes de conversation corporelles où l'expressivité, la coordination, l'empathie et l'hybridation émotionnelle produisent des formes de communication singulières. Celles-ci, loin de réduire les significations dont foisonne la chair du monde au travers de nos chairs humaines et animales à de simples « informations » neutres et objectifiées, leur restituent leur portée sensible, affective et potentiellement interspécifique. Dans ces formes de communication, le sens est élaboré conjointement car l'humain accepte d'être troublé, par ce que lui signifie l'animal, qui certes résonne avec son vécu humain mais dit quelque chose de sensiblement différent. Par conséquent, les tentatives de fixer ce sens unilatéralement sont vaines. C'est ainsi que le collectif se leste d'un pouvoir d'agir commun qui n'appartient ni aux animaux ni aux humains, mais qui permet d'échafauder un monde et un mode de vie communs, défendables publiquement. Intégrer ce genre de dispositif régénérateur de participation collective multispécifique implique une certaine modestie de la part des humain.e.s acceptant dès lors de se faire affecter, transformer par l'altérité animale, ouvrant par là-même l'ère d'une nouvelle pensée post-humaniste, écologique, démocratique et cosmopolitique.

Ainsi, par exemple, pour une chercheuse ou un chercheur engagé dans un sanctuaire animalier, la phénoménologie charnelle consiste non plus à se parer d'un regard supposé « neutre et distancié », mais à se mettre au service d'un collectif qui se met

en forme, en sens et en scène à partir de ce que ses membres ont retenu de social-miens partagés et susceptibles d'être resculpté en social-nôtre. Plongé dans la communication sensible qui irrigue son « objet », il participe de ce processus dynamique et continu de création de sens et d'incorporation mutuelle, plongé qu'il est, lui aussi, dans le commerce charnel de significations auquel s'adonnent humains et animaux dans le collectif qu'il étudie. De même que le peintre chez Merleau-Ponty prête ses pinceaux au paysage pour qu'il se fasse toile dans son texte *L'œil et l'esprit*¹¹², le chercheur prête son corps au sanctuaire animalier pour qu'il se mette en peinture dans sa recherche. >>>À proprement parler il *accueille* en lui les autres (humains ou non) afin de chercher ensuite à restituer le sens de ce qui est ainsi collectivement généré dans un texte là où Cézanne utilisait une toile. Il se fait « l'écho » politique du sanctuaire là où Merleau-Ponty faisait de la toile du peintre l'écho du paysage¹¹³.

Prêter ainsi son corps et sa plume au monde commun qui se vit dans un sanctuaire animalier et au social-nôtre qu'il génère peut permettre de transformer des savoirs éthologiques, souvent abstraits, sur les capacités émotionnelles ou cognitives des animaux, en intuitions pratiques utilisables dans la vie de tous les jours. Parce qu'elles sont issues d'observations neutres et détachées, les connaissances éthologiques ne parlent guère à ceux qui interagissent quotidiennement avec les animaux. Élaborées dans le contexte des sciences expérimentales, elles sont étrangères à la logique de l'interaction et parlent finalement d'un animal qui n'est pas l'animal concret avec lequel il peut nous être donné d'interagir et de communiquer. Ces connaissances ne créent pas de lien entre les vivants, et contribuent peut-être même au contraire à les rendre davantage étrangers. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre pourquoi les publications scientifiques témoignant de conscience, de la sensibilité ou de la capacité à résoudre des problèmes chez diverses espèces animales ont beau s'accumuler, elles ne modifient pas fondamentalement le statut accordé aux animaux

¹¹² Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 14-17.

¹¹³ *Ibid.*, p. 16-22.

ni le ressenti de notre parenté avec eux. Nous faisons l'hypothèse qu'elles ne nous aident pas à les percevoir comme des sujets ayant hérité d'un social-mien et occupés à mener leur propre vie tout en croisant aussi la nôtre. Pourtant, tous ces savoirs ne peuvent rester en souffrance dans les revues scientifiques. Ils sont nécessaires pour aider à désanthropiser la perspective et pour recréer un lien où l'ancestralité ait sa place. Mais ils ont besoin d'être revitalisés pour pouvoir œuvrer en ce sens. C'est là tout l'intérêt du travail de la primatologue Barbara Smuts. Le social-mien des animaux n'est accessible que via une approche herméneutique, c'est-à-dire une enquête dans laquelle, à l'instar de Barbara Smuts devenue « un peu babouin », l'observatrice accepte d'entrer de plein pied dans un univers social qui lui est a priori étranger. Et c'est par son corps qu'elle se rend charnellement présente aux significations que génère ce vécu babouin.

Être chercheur ou être artiste, c'est être un corps. Quand Merleau-Ponty cite Cézanne – « le paysage [...] se pense en moi et je suis sa conscience¹¹⁴ » – il nous rappelle paradoxalement que ce qui est au centre du jeu c'est le corps. Le corps vaut mieux que l'esprit. L'esprit « ne peut rien apprendre du monde ni le remodeler [...], car il ne s'engage jamais avec les objets auxquels il impose mécaniquement et monotonelement des formes catégorielles » qui dévitalisent et dé-signifient¹¹⁵. Merleau-Ponty nous engage à « regarder le monde sous un angle nouveau plutôt qu'à s'appuyer sur des conventions qui obscurcissent l'élan de l'existence » que nous vivons aux côtés de et avec les animaux¹¹⁶. Ce regard n'est pas celui d'une conscience objectifiante, il est celui d'un corps sensible qui nous affecte des significations générées par les autres. Ces significations qui demandent à être ressaisies et à être politiquement mise en commun pour inventer une société qui permet à l'animal de se donner à voir autrement que comme un simple objet d'affection au mieux ou comme une

¹¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, coll. « Pensées », 1966 [1948], p. 30.

¹¹⁵ Diana Coole, *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2007, p. 34.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

chose in-signifiante et donc sujette à exploitation au pire. « Comment rendre compte à la fois de ce qui est de l'ordre du déjà-là » – dans les sanctuaires humains et les animaux trouvent *effectivement* des manières de refaire société en commun, comme les Inua – « et de ce qui surgit depuis ce déjà-là, comme irrémédiable nouveauté¹¹⁷ » politique ? C'est avec toute l'indétermination des situations de communication interspécifique (évoquée avec Meijer, De Jaegher ou Cornips) que le chercheur devra composer pour dépeindre l'innovation démocratique que représente un sanctuaire : humains et animaux s'y entendent-ils vraiment et donnent-ils le même sens à leur collectif ? Pour Merleau-Ponty, ce n'est pas impossible. Parce que la vie sociale est une vie charnelle, elle est un processus vivant qui (ré)génère sans cesse de nouvelles formes de vie collectives. Les chercheurs en sciences sociales, immergés dans des dispositifs génératifs tels que ceux que constituent les sanctuaires (qui se revendiquent à la fois interspécifiques et politiques), peuvent contribuer à cette activité créative. À condition qu'ils reconnaissent eux aussi la mesure dans laquelle cette cohabitation peut les transformer.

C'est dans ce genre de dispositif que s'inventent ces dernières décennies des manières de faire démocratie entre des êtres qui se reconnaissent des parentés conclurons-nous avec Hache.

Ces parentés non (ou pas que) biologiques, multispécifiques, multi-sexuelles, multigenres, en train d'expérimenter de nouvelles manières d'habiter cette terre, viennent bouverser l'ordre (re)productif de notre régime de surabondance [...]. Cherchant moins à se démultiplier qu'à prendre soin de ciels qui sont déjà là, ces parentés terrestres renouent avec des pratiques d'engendrement non coercitives, s'engageant dans le long et difficile travail de renouvellement des conditions d'habitabilité du monde de manière égalitaire. En elle réside notre espoir.¹¹⁸

¹¹⁷ Judith Revel, « Un registre ouvert. Merleau-Ponty et l'ambiguïté de l'histoire », *Esprit*, mars 2025, p. 81.

¹¹⁸ Emilie Hache, *De la génération*, *op. cit.*, p. 280.

Références

- Abram, David, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, Paris, La Découverte, 2013.
- Abram, David, *Devenir animal. Une cosmologie terrestre*, Paris, Dehors, 2024.
- Bailly, Jean-Christophe, *Le versant animal*, Paris, Bayard, 2007.
- Bimbenet, Etienne, « Renouer avec la nature ? Atterrir avec Merleau-Ponty », *Esprit*, mars 2025, p. 35-46.
- Blattner, Charlotte, Kendra Coulter et Will Kymlick (dir.), *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Blattner, Charlotte, Sue Donaldson et Ryan Wilcox, « Animal Agency in Community », *Politics and Animals*, vol. 6, 2020, p. 1-22
- Berthet, Melissa, Martin Surbeck et Simon W. Townsend, « Extensive Compositionality in the Vocal System of Bonobos », *Science*, vol. 388, n° 6742, 2025, p. 104-108.
- Bonneuil, Christophe et Jean Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2013.
- Brunois, Florence, *Habiter la forêt. Aux racines d'une cosmopolitique des attachements*, Paris, Éditions Dehors, à paraître.
- Camus, Laurent et Chloé Mondémé, « Le mythe des origines de la cognition humaine », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition (ARCo)*, n° 77, 2022, p. 93-110.
- Carlier, Pascal, « Descriptive Phenomenology as an Alternative to Prevent the Theory-Ladenness of Observation in the Study of Animal Behavior: Opening towards an Etho-Phenomenology », *Biosemiotics*, vol. 17, 2024, p. 449-467.
- Cochrane, Alasdair, Robert Garner et Siobhan O'Sullivan « Animal Ethics and the Political », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 21, n° 2, 2018, p. 261-277.
- Coole, Diana, *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2007.
- Cornips, Leonie, « The Animal Turn in Postcolonial Linguistics: The Interspecies Greeting of the Dairy Cow », *Journal of Postcolonial Linguistics*, vol. 6, 2022, p. 210-232.
- Cornips, Leonie, « Non-Human Animal Sociolinguistics », Communication au *Multispecies Methods Workshop*, Université de Liège, Belgique, le 3 avril 2025.

- Cornips, Leonie, « The Semiotic Repertoire of Dairy Cows », *Language in Society*, n° 54, 2024, p. 731-755, doi:10.1017/S0047404524000460.
- Cornips, Leonie et Louis Van Den Hengel, « Place-Making by Cows in an Intensive Dairy Farm: A Sociolinguistic Approach to Nonhuman Animal Agency », dans Bernice Bovenkerk et Jozef Keularts (dir.), *Animals in Our Midst: The Challenges of Co-Existing with Animals in the Anthropocene*, The International Library of Environmental, Agricultural and Food Ethics, vol. 33, Cham, Springer, 2021, p. 177-201.
- Cornips, Leonie et Marjo Van Koppen, « Multimodal Dairy Cow-Human Interaction in an Intensive Farming Context », *Language Sciences*, vol. 101, 2024, <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2023.101587>.
- De Gaulejac, Fabienne et Alain Gallo, « L'animal et la nouveauté : représentation ou acto-spatialité ? », *Intellectica*, n° 22, 1996, p. 169-184.
- De Jaegher, Hanne et Ezequiel Di Paolo, « Participatory Sense-Making. An Enactive Approach to Social Cognition », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 6, n° 4, 2007, p. 485-507.
- De Jaegher, Hanne, Ezequiel Di Paolo et Shaun Gallagher, « Can Social Interaction Constitute Social Cognition? », *Trends in Cognitive Science*, vol. 14, n° 10, 2010, p. 441-447.
- Derrida, Jacques, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Dodeman, Claire, « Penser l'engagement politique avec Merleau-Ponty », dans Corine Pelluchon et Yotetsu Tonaki (dir.), *Levinas et Merleau-Ponty. Le corps et le monde*, Paris, Hermann, p. 187-198.
- Donaldson, Sue, « Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge », *Social Theory and Practice*, vol. 46, n° 4, 2020, p. 709-735.
- Donaldson, Sue et Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Dubois, Michel Jean, « L'enracinement spatial des comportements chez les ongulés et les primates », dans Fabienne Delfour et Michel Jean Dubois (dir.) *Autour de l'éthologie et de la cognition animale*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2005, p.139-154.
- Frère, Bruno et Sébastien Laoureux, « Founding Phenomenological Sociology with Alfred Schütz and Max Scheler », *Studia Phaenomenologica*, vol. 24, 2024, p. 59-79.
- Frings, Manfred S., « Le Fondation historico-philosophique du capitalisme chez Max Scheler », traduit de l'allemand par Henri Leroux, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXV, 1988, p. 353-364.

- Fuch, Thomas et Hanne De Jaegher, « Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 8, n°4, 2009, p. 456-486.
- Goode, David, *Playing with My Dog Katie. An Ethnomethodological Study of Dog-Human Interaction*, West Lafayette, Purdue University Press, coll. « New Directions in the Human-Animal Bond », 2007.,
- Graeber, David et David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, traduit de l'anglais par Élise Roy, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2023.
- Guillibert, Paul, *Terre et Capital. Pour un communisme du vivant*, Paris, Éditions Amsterdam, 2021.
- Gunderson, Ryan, « From Cattle to Capital: Exchange Value, Animal Commodification, and Barbarism », *Critical Sociology*, vol. 39, n° 2, 2011, p. 259-275.
- Hache, Émilie, *De la génération. Enquête sur sa disparition et son remplacement par la production*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », 2024.
- Haraway, Donna, *Quand les espèces se rencontrent*, traduit de l'anglais par Fleur Courtois-L'Heureux, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2021.
- Haraway, Donna, *Vivre avec le trouble*, Paris, Les éditions des mondes à faire, 2020.
- Howard, Len, *Living with Birds*, London, Collins, 1956.
- Imanishi, Kinji, *La liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, Marseille, Wildproject, 2015.
- Imanishi, Kinji, *Le monde des êtres vivants. Une théorie écologique de l'évolution*, traduit du japonais par Anne-Yvonne Gouzard, Marseille, Wildproject, 2011 [1941].
- Ito, Asa, *Tē no rinri (Ethics of hand)*, Kodansha, 2020.
- King, Barbara J., *The Dynamic Dance. Nonvocal Communication in African Great Apes*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.
- Larrère, Catherine et Raphaël Larrère, « Actualité de l'animal-machine », *Les temps modernes*, n°s 630-631, 2005, p. 143-163.
- Le Blanc, Guillaume, « Hors de nous-mêmes. Merleau-Ponty à l'âge de l'anthropocène. Introduction », *Esprit*, mars 2025, p. 31-34.
- Marcuse, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968 [1964].
- Maturana, Humberto et Francisco Varela, *L'arbre de la connaissance*, Paris, Addison-Wesley France, 1994.
- Meijer, Eva, *When Animals Speak. Towards an Interspecies Democracy*, New York University Press, 2019.

- Marler Peter, Stephen Karakashian et Marcel Gyger, « Do Animals have the Option of Withholding Signals When Communication is Inappropriate? The Audience Effect », dans Carolyn A. Ristau (dir.), *Cognitive Ethology. The Minds of Other Animals*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1991, p. 187-208.
- Merchant, Carolyn, *La mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, traduit de l'anglais par Margot Lauwers, Marseille, Wild Project, coll. « Domaine sauvage », 2012.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres idées*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1953 et 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, coll. « Bibliothèque des idées », Paris, Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, coll. « Pensées », 1966 [1948].
- Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, 1942.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, coll. « Bibliothèque des idées », Paris, Gallimard, 1964.
- Merrit, Michele, « Dances with Dogs: Interspecies Play and a Case for Sympoietic Enactivism », *Animal Cognition*, vol. 24, 2021, p. 353-369.
- Mondada, Lorenza et Adrien Meguerditchian, « Sequence Organization and Embodied Mutual Orientations: Openings of Social Interactions Between Baboons », *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 377, n° 1859, 2022, <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0101>: 20210101, 2022.
- Monod, Jean-Claude, « Dynamiques du corps », *Esprit*, mars 2025, p. 57-66.
- Moore, Jason, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press, 2016.
- Morizot, Baptiste, *L'inexploré*, Marseille, Wildproject, 2023.
- Morizot, Baptiste, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages, pour une nouvelle alliance », 2020.
- Pelluchon, Corine, « Notre expérience charnelle du monde. Ontologie de la participation et éco-phénoménologie chez Merleau-Ponty » dans *Esprit*, mars 2025, p. 47-56.

- Pelluchon, Corine, « De l'habitation de la terre chez Levinas à l'ontologie de la participation chez Merleau-Ponty », dans Corine Pelluchon et Yotetsu Tonaki (dir.), *Levinas et Merleau-Ponty. Le corps et le monde*, Paris, Hermann, 2023, p. 59-79.
- Pelluchon, Corine, *L'être et la mer. Pour un existentialisme écologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2024.
- Pouillard, Violette, *Histoire des zoos par les animaux. Contrôle, impérialisme, conservation*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2019.
- Rémy, Catherine, « Une mise à mort industrielle "humaine" ? L'abattoir ou l'impossible objectivation des animaux », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, n° 64, 2003, p. 51-73.
- Rendall, Drew, Michael J. Owren et Michael J. Ryan, « What Do Animal Signals Mean? », *Animal Behaviour*, 2009, vol. 78, n° 2, p. 233-240.
- Revel, Judith, « Un registre ouvert. Merleau-Ponty et l'ambiguïté de l'histoire », *Esprit*, mars 2025, p. 77-89.
- « Sanctuaire pour animaux de ferme », *Wikipédia*, (https://fr.wikipedia.org/wiki/Sanctuaire_pour_animaux_de_ferme).
- Scheler, Max, « Christian Socialism As Anti-Capitalism », *Politisch Pädagogische Schriften, Gesammelte Werke, Band IV*, Bern, Francke Verlag, 1982 [1919].
- Scheler, Max, *Trois essais sur le capitalisme*, Paris, Les éditions des compagnons de l'humanité, 2024 (nouvelle traduction).
- Sénac, Réjane, *Comme si nous étions des animaux*, Paris, Seuil, coll. « Libelle », 2024.
- Sénac, Réjane, *En effraction. Rendre visible la question animale*, Paris, Stock, Philo magazine, coll. « Immersions », 2025.
- Servais, Christine et Véronique Servais, « Le malentendu comme structure de la communication », *Questions de communication*, n° 15, 2009, p. 21-49.
- Servais, Veronique, « La communication entre humains et animaux : enjeux contemporains », dans Cédric Sueur (dir.), *Langages humains, langages animaux*, Aulnoy-Lez-Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2024, p. 48-68.
- Servais, Véronique, « Faut-il faire la sociologie des singes ? », *SociologieS*, 9 mai 2012, <https://doi.org/10.4000/sociologies.4054>.
- Servais, Véronique, « La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 6, n° 3, 2012, p. 625-652.

- Shankera, Stuart G. et Barbara J. King, « The Emergence of a New Paradigm in Ape Language Research », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 25, n° 5, 2002, p. 605-656.
- Shapiro, Kenneth J., « Understanding Dogs Through Kinesthetic Empathy, Social Construction, and History », *Anthrozoös*, vol. 3, n° 3, 1990, p. 184-195.
- Slobodchikoff, Constantine Nicholas, Bianca S. Perla et Jennifer L. Verdolin, *Prairie Dogs: Communication and Community in an Animal Society*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009.
- Smith, W. John, *The Behavior of Communicating. An Ethological Approach*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977.
- Smuts, Barbara, « Encounters with Animal Minds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001, p. 293-309.
- Stengers, Isabelle, *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, suivi de *Le poulpe du doctorat*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2017.
- Stengers, Isabelle, *Cosmopolitiques*, volume 7 : *Pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1997.
- Stengers, Isabelle, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débacle*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », 2022.
- Tahar, Mathilde, « Agency, Inventiveness, and Animal Play: Novel Insights into the Active Role of Organisms in Evolution », *Spontaneous Generations*, vol. 11, n° 1, 2023, <https://philarchive.org/rec/TAHAIA>.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Le regard du jaguar. Introduction au perspectivisme amérindien*, traduit du portugais (Brésil) par Pierre Delgado, Bordeaux, Éditions La tempête, 2021.
- von Uexküll, Jacob, *Mondes animaux et monde humain* suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Gonthier, 1965.
- Wadiwel, Dinesh, *Animals and Capital*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023.
- Wadiwel, Dinesh, *The War Against Animals*, Leiden, Brill, 2015.
- Wolff, Kurt, « Phenomenology and Sociology », dans Tom Bottomore et Robert Nisbet (dir.), *An History of Sociological Analysis*, New York, Basic Books, 1978, p. 499-556.