

---

## Les communautés plus qu'humaines

Antoine Chopot

---

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/appareil/2228>

DOI : [10.4000/appareil.2228](https://doi.org/10.4000/appareil.2228)

ISSN : 2101-0714

**Éditeur**

MSH Paris Nord

**Référence électronique**

Antoine Chopot, « Les communautés plus qu'humaines », *Appareil* [En ligne], 16 | 2015, mis en ligne le 16 février 2016, consulté le 30 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/2228> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.2228>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2020.



*Appareil* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Les communautés plus qu'humaines

Antoine Chopot

---

Une histoire qui ne commencerait pas par  
l'antienne « l'homme, contrairement à  
l'animal... », qui frappe l'ensemble des  
« questions philosophiques », serait une tout  
autre histoire.

Florence Burgat, *Une autre existence*<sup>1</sup>

## Introduction

- 1 Nous nous inscrivons dans le camp de ceux pour qui il est urgent de raconter « une tout autre histoire » : plus rien ne nous semble pouvoir soutenir le postulat de la séparation radicale entre les humains et les animaux, entre les humains et les non-humains. Cette urgence n'est pas seulement philosophique, mais aussi éthique et politique, en ce qu'elle concerne nos manières communes d'habiter et de modifier la Terre, les milieux vivants qui la constituent et les êtres de toutes sortes qui la peuplent. L'appartenance des humains à la nature et plus particulièrement les relations entre « humanité » et « animalité » sont des questions philosophiques qui, désormais, ne sont plus seulement *incontournables* mais *vitales*.
- 2 Il ne suffit pourtant pas de se faire les porte-voix de l'obsolescence de la « rupture anthropologique », et de rappeler à qui ne veut pas l'entendre la nature animale ou biologique de l'humain. La question est plutôt : comment *s'orienter* dans cette situation, et selon quelle *stratégie* ? Voici une orientation possible : il semble que nous soyons les contemporains d'un changement de paradigme : c'est le sens même de la « communauté » qui est en train de muter ; le « nous » est appelé à être toujours plus engagé au-delà de l'humanité. *Comment, dès lors, contribuer à donner consistance à cette émergence d'une communauté en expansion ? Que serait une « communauté plus qu'humaine » ?*
- 3 « Raconter une tout autre histoire », c'est aussi forger une *tout autre* problématique. Notre stratégie consistera alors à court-circuiter le débat sans fin sur la rupture

anthropologique pour nous déplacer sur un terrain d'exploration : celui du *vivre-avec*. Car la focalisation sur la question de l'existence d'un « propre de l'homme » semble produire ce à quoi elle se réfère — un certain genre de vie séparée, un *désintérêt* pour la vie partagée avec les vivants non humains. À l'inverse, la problématique du *vivre-avec* appelle notre attention sur les pouvoirs écologiques et existentiels de la pensée et invite à explorer ce qu'on pourrait appeler une *écologie de la participation*, pour formuler, tisser et explorer les communautés entre humains et non-humains.

- 4 Le travail de Simondon — précurseur de la philosophie de l'écologie autant que des réseaux techniques et informatiques — a valeur d'antidote pour notre temps. Penser avec ses concepts d'*individuation* et de *transindividualité* ouvre, à nos yeux, des pistes praticables et irremplaçables sur les deux plans de l'orientation et de la stratégie que nous cherchions plus haut : renouveler le sens de la communauté et problématiser le *vivre-avec* par-delà l'humain. Sa conception d'une relation comme la *transindividualité* vient informer une pensée-pratique du *devenir-avec*, en tant qu'elle est un type de relation qui existe lorsque des vivants déplacent mutuellement leurs limites individuées (de perception, d'action et d'affectivité), et qu'ils sont transformés de manière réciproque par les événements qui leur arrivent. Mais si l'hypothèse des relations transindividuelles concerne avant tout les relations humaines, elle ne nourrit pas pour autant la thèse de la « coupure anthropologique » séparant de manière radicale l'« Homme » de l'« Animal ».
- 5 Notre problème ne concerne en effet pas seulement les rapports humain/humain, mais les relations croisées et multiples entre humains et animaux, là où se brouillent les frontières ontologiques — sur le mode d'une *transindividualité interspécifique*. Le travail élaboré par Simondon dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*<sup>2</sup> gagne à être amplifié par les travaux fondateurs de Jakob von Uexküll sur la pluralité des mondes vivants et les subjectivités animales, et par ceux de Dominique Lestel, dont l'approche permet de comprendre les relations interspécifiques comme autant de « communautés hybrides », conçues comme « associations d'hommes et d'animaux, dans une culture donnée, qui constituent un espace de vie pour les uns et pour les autres, dans lequel sont partagés des intérêts, des affects et du sens<sup>3</sup>. » Ses travaux soulignent avec force l'importance de la constitution de telles communautés de réciprocité pour la compréhension même des animaux. Nous essaierons finalement de voir, avec et par-delà Uexküll, comment *ce qui fait monde et présence* pour chacun des êtres se trouve être reconfiguré dans une relation transindividuelle ; relation qui ouvrirait alors sur la création de *mondes communs de signification* — par-delà les supposées « barrières » entre espèces.

## Une pensée non-anthropologique du collectif

- 6 La problématique simondonienne du transindividuel permet de mettre hors-jeu la question de la primauté de l'individu sur la société ou de la société sur l'individu. Sa solution, rappelons-le, consiste à se placer à un niveau antérieur à la différenciation de l'individu et du collectif : celui de la réalité *préindividuelle* conçue comme un « potentiel réel » se structurant et se dédoublant en individu et en collectif. Mais cette solution peut également, ce sera notre hypothèse de départ, mettre hors-jeu la séparation radicale des humains et des non-humains.

- 7 Parce que cette problématique du transindividuel s'enracine dans une philosophie de la *nature*, cherchant la continuité des différents régimes d'individuation, elle nous semble être plus qu'une puissante machine à dépasser le dualisme de l'individu et du collectif. Sa force consiste en effet à sortir des limites de la critique, certes nécessaire mais insuffisante, de l'essentialisation de l'homme. Si cette critique s'attaque avec raison à l'idée d'une nature humaine immuable, il ne suffit pas, toutefois, de dire que l'humain n'a pas d'essence déterminée, que son « existence précède son essence », qu'il est un « projet », ou de célébrer l'infinie diversité des formes humaines. Car *cette manière-là* de congédier l'essence ne nous fait paradoxalement pas sortir de l'essentialisme : elle ne fait que le déplacer à un autre niveau.
- 8 Prenons un exemple : selon Étienne Balibar, la question du transindividuel serait déjà posée dans l'œuvre de Marx, à propos de l'essence de l'homme, en tant que celle-ci n'est en réalité rien d'autre que « l'ensemble des rapports sociaux<sup>4</sup> ». Son essence est le produit historique des interactions sociales — ce qui revient paradoxalement à dire, rappelons-le, que l'homme est l'être dont l'essence est de n'avoir pas d'essence, si par « essence » on entend classiquement ce qui définit la nature *invariante* d'un être. Il y a certes chez Marx une volonté de subvertir la catégorie de l'essence et par là l'antagonisme entre l'individu et la société. Mais il faut bien remarquer que l'on ne sort pas du tout de l'idée de rupture anthropologique : car c'est à la *différence de tous les autres vivants* que l'homme est un être *social*, producteur de son propre être et de ses moyens d'existence. L'humanité, bien qu'elle appartienne à la nature pour Marx, fait en quelque sorte exception aux autres espèces vivantes dans la mesure où elle est celle qui doit achever elle-même sa propre forme, se sculpter elle-même. La transindividualité ainsi conçue — se situant *encore* dans l'affirmation d'une différence intrinsèque entre l'humain et la nature vivante, et détournant notre regard des relations réelles mais aussi potentielles qui existent entre eux —, n'est pas aussi puissante et riche que celle de Simondon. Ce sont ici les limites écologiques de l'anti-essentialisme qui apparaissent : on peut tout à fait critiquer l'essentialisation de l'homme comme le fait Marx *et* rester dans une variante plus ou moins complexe de la rupture anthropologique.
- 9 À la fois anti-essentialisme de l'homme *et* refus de la coupure anthropologique, la transindividualité s'appuie sur *une conception non anthropologique du collectif*, qui ouvre la piste d'une collectivité plus qu'humaine. Simondon ne se contente jamais de dire que la réalité humaine est « plastique », jamais définitivement achevée : il s'efforce également d'en comprendre les sources, la « genèse », pour ne pas la couper de la nature. La force de son approche serait de se fonder sur le *double* refus des dualismes de l'individu et du collectif *et* de l'humain et du non-humain.
- Ce n'est pas à partir d'une essence que l'on peut indiquer ce qu'est l'homme, car toute anthropologie sera obligée de substantialiser soit l'individuel soit le social pour donner une essence de l'homme. Par elle-même la notion d'anthropologie comporte déjà l'affirmation implicite de la spécificité de l'Homme, séparé du vital<sup>5</sup>.
- 10 Ainsi, lorsque l'anthropologie (comprise ici comme fondement des sciences humaines), substantialise le psychique ou bien le collectif, elle substantialise en fait l'homme *dans les deux cas*, en le coupant du vivant et de son être de vivant : elle fonde l'exception humaine et sa « dignité ontologique » soit sur la société (comme dans l'anthropologie marxiste ou durkheimienne), soit sur le psychisme (comme dans l'anthropologie freudienne), qu'il serait seul à « posséder ».

- 11 Or le mode d'existence transindividuel n'est pas une sortie de la nature vers des réalités plus hautes voire immatérielles, mais un rapport autre à la nature, au sens où l'« on pourrait nommer *nature* cette réalité préindividuelle que l'individu porte avec lui [...], l'origine de toutes les espèces d'être, antérieure à l'individuation : la nature est *réalité du possible*, sous les espèces de cet *apeiron* dont Anaximandre fait sortir toute forme individuée<sup>6</sup>. » Le transindividuel peut être interprété comme relation plus qu'individuelle qui incorpore et s'appuie sur le dynamisme infini de la nature, mouvement créateur, chargé en potentiels, puissance *en excès* sur les individualités constituées ; la nature n'est alors pas « le contraire de l'Homme », saisie de manière réductive dans son opposition à la culture, au sujet, à l'artifice, à la liberté, etc., mais la « première phase de l'être » qui reste présente après l'individuation vitale, et que les vivants psycho-sociaux portent avec eux comme source de leurs devenir perpétués. Le préindividuel est une *nature plus qu'humaine* qui traverse les humains, elle est « ce qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée en l'homme<sup>7</sup> ».
- 12 Il ne faut donc pas seulement combattre le substantialisme de l'individu et du collectif, mais aussi le substantialisme de l'humanité, qui coupe l'humain du vital et du non-humain : c'est d'un seul et même geste que l'on peut et que l'on doit combattre ces deux substantialismes. En situant ainsi la source du devenir dans cette nature pré individuelle, plus qu'individuelle et plus qu'humaine, la problématique de la transindividualité permet de dépasser simultanément l'opposition de l'individu et du collectif et celle de l'humain et du non-humain ; car « c'est en même temps que l'individu n'est pas laissé à ses limites individuelles et que l'humain n'est pas réduit à son humanité<sup>8</sup>. »
- 13 Faisons un pas de plus : si le transindividuel correspond au type d'individuation dans lequel les vivants humains peuvent entrer (et qu'ils ont aussi toujours la possibilité de « gâcher » dans les rapports simplement interindividuels), qu'en est-il de la possibilité d'une *transindividualité interspécifique* ? Cette approche permettrait de rendre compte de ces très riches et fortes relations qui peuvent se nouer entre humains et animaux, comme nous le montre l'éthologie, et comme en témoigne toute relation quotidienne avec des animaux où circule un peu de vie affective et une histoire partagée. La transindividualité nous fournit un angle d'attaque qui permettrait également de *court-circuiter* cette question du « propre de l'homme » et de passer de la problématique traditionnelle de l'essence — qui empêche véritablement d'aller plus loin que l'attribution de propriétés distinctives et séparatrices — à une problématique de la *puissance* (du pouvoir-faire), explorant les devenir communs aux humains et aux animaux. Il faut juger une idée à *ce qu'elle nous fait faire*, aux pouvoirs qu'elle exerce sur nous et au type de relation aux êtres qu'elle induit, et non seulement à *ce qu'elle dit*. Ici, la faiblesse et la dangerosité du postulat de la coupure anthropologique — qui n'est donc pas qu'un simple « postulat » théorique — semblent venir de ce qu'il prolonge dans la réalité la séparation qu'il énonce, il se désintéresse des connexions constitutives, potentielles, inédites avec les non-humains et pense l'humanité elle-même comme un terme déjà individué — ou bien une réalité tellement « plastique » qu'elle en vient à faire exception à tout le vivant. Le postulat du « propre de l'homme » semble fonctionner comme un *performatif*, dans la mesure où il conduit à matérialiser, dans la réalité et dans les conduites, les frontières qu'il postule en pensée, prenant ainsi l'effet pour la cause. Partir des relations humains-animaux du point de vue d'une transindividualité potentielle, c'est insister au contraire sur les possibilités — certes pas

infinies mais sûrement indéfinies, incalculables à l'avance — qu'ils ont de se transformer mutuellement, et de s'hybrider, comme nous le verrons par la suite à travers des exemples. Dès lors, on ne sait plus où mettre le « propre » : ce n'est tout simplement plus la question qui importe.

## Mondes communs de signification

- 14 La transindividualité ne nous encapsule pas dans un domaine de réalité intra-humaine, mais offre au contraire la possibilité élargie, *via* la charge de nature préindividuelle et pré-humaine, d'entrer dans des *individuations plus qu'humaines* avec des animaux, où se constituent des « communautés hybrides ».
- 15 La fécondité de la distinction entre les relations transindividuelles et les simples rapports interindividuels — distinction dont le critère réside dans l'effectivité ou non d'une *commune* individuation — ne s'épuise pas selon nous dans la considération du domaine des relations humaines. Le plus souvent, nous faisons le choix de la relation de basse intensité avec l'animal : nous partons de ce qui en lui est de l'ordre du *déjà* individué : son appartenance à une espèce (trop différente ou inférieure à la nôtre), sa fonction économico-sociale ou encore son symbole dans l'imaginaire collectif (il est bête, rusé, dangereux). Autant d'obstacles qui recouvrent et voilent les singularités, les possibilités de relations transindividuelles, obstacles qui n'approchent pas un animal depuis le « plus qu'un » qu'il porte avec lui. La transindividualité interspécifique repose sur une autre *disposition*, engageant une éthique — et pas seulement une épistémologie — du « réalisme des relations » simondonien : que peuvent devenir ensemble animaux et humains lorsqu'ils entrent dans des relations de réciprocité ?

## La communication des « subconsciences »

- 16 Plutôt que de donner le primat au seul langage symbolique humain ou à la conscience pour expliquer la communication intersubjective, Simondon met au premier plan ce qu'il appelle la « communication des subconsciences » *via* la « couche affectivo-émotive » : « couche relationnelle qui constitue le centre de l'individualité<sup>9</sup> ». Au centre de l'individualité, il n'y a pas un noyau d'identité, mais un foyer dynamique de communication, de relations transformatrices — les émotions étant la manière dont se manifeste le préindividuel à l'individu, indiquant à l'individu qu'il ne consiste pas en lui-même et qu'une réalité autre est en train de le dé-border.

Une telle communication s'établit par l'intermédiaire de la participation ; ni la communauté d'action ni l'identité des contenus de conscience ne suffisent à établir la communication intersubjective. Cela explique qu'une semblable communication puisse s'établir entre des individus très dissemblables, comme un homme et un animal, et que des sympathies ou des antipathies très vives puissent naître entre des êtres très différents ; or, les êtres existent bien ici en tant qu'individus et non pas seulement en tant que réalités spécifiques : tel animal peut être en relation de sympathie avec tel autre, et non avec tous ceux qui sont de la même espèce<sup>10</sup>.

- 17 Il y a ici en germe l'idée d'une transindividualité *interspécifique*, qui transgresserait et re-découperait les communautés d'espèces en autant de communautés d'affects, où les individus vivants existeraient comme *singularités* en cours d'individuation, et pas seulement comme membres d'une espèce. C'est la présence d'une charge de nature, de potentiels non mis en structures et communs aux individus vivants, qui expliquent que

des relations de participation interspécifiques puissent se développer entre des humains et des animaux. Parce que cet excès préindividuel par lequel les vivants entrent en contact n'est pas de l'ordre du vécu de conscience, mais se place au niveau de la subconscience affectivo-émotive, l'effectivité de la communication intersubjective ne nécessite pas le réquisit d'une identité ou proximité des contenus de conscience. Une participation interspécifique peut être le lieu d'un dé-bordement des individualités constituées, les mettant en contact en-deçà ou par-delà leurs différences spécifiques ; elle est irréductible aux rapports fonctionnels ou aux images figées qui caractérisent les rapports interindividuels et interhumains.

## Communautés hybrides

- 18 Une certaine éthologie, celle qui met en avant la subjectivité des vivants, nous montre que la compréhension des animaux, loin de devoir se réduire à la seule objectivation du comportement animal dans un « éthogramme », suppose des relations d'affects, de sens, une certaine familiarité. On n'étudie pas un vivant comme on étudie un cristal ou une particule élémentaire : comprendre un animal, c'est comprendre qu'on a affaire à un être affectif qui n'est pas indifférent à son milieu de vie ; c'est s'engager à vivre avec lui dans une certaine mesure, et s'engager pleinement dans une relation qui pourrait, si elle « prend », avoir le pouvoir de modifier chacun des êtres de la relation. Dans cette conception de l'éthologie, le chercheur (simondonien) ne travaille ni sur des individus, ni sur des représentants d'espèces, objets stables, mais avec des relations ; il doit les construire, les nourrir, les rendre possibles.
- 19 Le concept de « communauté hybride », proposé par Dominique Lestel dans son livre *L'Animal singulier*<sup>11</sup>, entre en résonance avec celui de transindividualité interspécifique. C'est une « association d'hommes et d'animaux dans une culture donnée, qui constitue un espace de vie pour les uns et pour les autres, dans lequel sont partagés des intérêts, des affects et du sens<sup>12</sup>. » Comme chez Simondon, il y a une insistance frappante sur les *singularités* au sein de telles communautés, chaque être y existant comme singularité surprenante et non seulement comme membre d'une espèce :  
Il ne s'agit pas d'associations générales (comme par exemple celle des chiens et des humains dans les pays occidentaux) mais d'associations particulières (comme celle des moutons, des chiens, des bergers, et des loups dans la Haute-Vésubie, ou celle d'un teckel, d'un chat siamois et d'un critique musical parisien).
- 20 Ce sont des « associations polyspécifiques », mais aussi des « agencements chargés de sens et d'émotions entre des *individus* qui appartiennent à des espèces différentes, et l'individualité des protagonistes compte plus que les espèces impliquées<sup>13</sup>. » Ces communautés sont des lieux de « co-débordement interspécifique » ; des lieux que l'on peut trouver un peu partout — peut-être même là où il n'y a pas d'humains. Comprendre leur importance suppose de comprendre avant tout que « toutes les sociétés humaines sont aussi des sociétés animales<sup>14</sup> » ; l'humain est toujours en contact avec du non-humain, qu'il en ait conscience ou non.
- 21 Lestel insiste sur les communautés hybrides en contexte scientifique : ce sont pour lui parmi les plus beaux exemples de réussite. Mais pas n'importe quels travaux scientifiques : ceux où une forme de communauté de vie a pu s'installer entre les chercheurs et les animaux étudiés. Prenons l'exemple des Gardner et de leur chimpanzé Washoe. À quatre ans, Washoe connaît plus de cent quarante signes, elle est

capable de les combiner entre eux, de « surgénéraliser » les signes appris et de créer des mots. « Quand les mots lui manquent, elle signe “plus”<sup>15</sup>. » Le « coup de génie » des Gardner est d'avoir cherché à contourner l'incapacité physique des chimpanzés à parler (du fait de l'anatomie de leur larynx), en faisant « l'hypothèse qu'une communication symbolique [était] néanmoins possible en utilisant leurs mains remarquables dont ils font aisément et spontanément un usage complexe<sup>16</sup>. » Cette expérience a fait beaucoup parler d'elle dans les années soixante-dix, et de nombreux autres chercheurs ont tenté à leur manière de reproduire cette réussite — mais tous n'auront pas autant de succès. Les projets qui ont échoué ont été ceux où les chercheurs avaient affaire non à un sujet, mais à un « cobaye » ; où il n'était « pas question qu'expérimentateur et singe vivent ensemble<sup>17</sup> ». La convivialité est alors refusée *pour des raisons méthodologiques*<sup>18</sup>. L'expérience des Gardner, elle, fut une réussite, parce que des relations de confiance ont pu se tisser petit à petit. C'est parce qu'il s'est lentement tissé une communauté de vie quotidienne entre les Gardner et Washoe que l'apprentissage du langage symbolique a été possible, parce que cela avait « un sens et une fonctionnalité<sup>19</sup>. » Il n'y a ainsi pas d'écart entre leur méthodologie et le tissage des relations : les communautés hybrides concernent la méthode elle-même, elles ne sont pas ce qui doit en être éliminé.

- 22 « Les Gardner estiment qu'une communication à double-sens s'est établie entre eux et Washoe<sup>20</sup>. » Qu'une communication *réciroque* ait pu se créer indique que la vie des Gardner a été transformée autant que celle de Washoe.

Dans ce cas de domestication mutuelle et cognitive, l'homme et le chimpanzé transforment réciproquement leurs compétences cognitives. Le premier par l'expertise qu'il acquiert au contact de l'animal, et le chimpanzé par l'accès à « un » langage symbolique. Le chimpanzé détourne ainsi les capacités cognitives de l'humain à son avantage. Il utilise les compétences de l'homme pour modifier les siennes<sup>21</sup>.

## Umwelt et signification

- 23 Peut-on décrire plus précisément ce qui se passe dans la rencontre et la relation entre humains et animaux au sein d'une communauté hybride ? Avec l'idée de transindividualité et de co-débordement interspécifique on veut mettre l'accent sur le *déplacement mutuel des limites individuées* de chaque être de la relation, par-delà les différences spécifiques. Mais qu'est ce qui se déplace dans ces relations, que sont ces « limites individuées » ? Notre proposition suivra un axe bien particulier, d'inspiration éthologique : ce qui se trouve déplacé, ce sont des éléments de *signification*, dont l'ensemble participe de la formation d'un monde singulier, mais non clos, pour chaque vivant.
- 24 Pour le comprendre, nous devons à présent nous intéresser à l'éthologue Uexküll, à qui nous empruntons l'idée de monde comme ensemble de significations<sup>22</sup>. Les travaux d'Uexküll ont montré que l'on doit considérer chaque animal non-humain et humain, non comme une machine répondant mécaniquement à des *stimuli*, mais comme un *sujet*, et plus précisément comme un sujet *interpréteur de signes*. Chaque espèce possède une subjectivité, un *Umwelt*, c'est-à-dire un monde propre, qui résulte de la métabolisation des *stimuli* provenant de l'environnement objectif en milieu de vie, à travers la perception et l'action. Il y a alors autant de mondes que de vivants-interprétants : monde du loup, du manchot, de l'étoile de mer, de la corneille, de la tique, de l'humain,

etc. Si bien que dans l'environnement physique commun, un même « objet » (au sens large : un son, une odeur, une couleur, une texture, un autre vivant) aura des significations différentes (ou sera tout simplement ignoré, absent) selon le vivant en question, selon son espèce, son corps, ses actions, son mode de vie. Il n'y a donc pas d'objet comme tel : on n'entre jamais en relation avec un objet en soi, mais en tant que porteur de signification. Comprendre un sujet animal, c'est alors comprendre « ce qui entre dans son monde ». Parler de « sujet », comme Simondon le fait également, c'est prendre au sérieux l'animal, faire effort pour se mettre à sa place, lui poser les bonnes questions. Mais si chaque espèce possède son *Umwelt* propre, peut-on concevoir une transindividualité interspécifique qui déplacerait les limites spécifiques de l'*Umwelt* lui-même ?

## *Umwelt* et transindividualité

- 25 Dans un article stimulant par le rapprochement qu'il opère entre Simondon et Uexküll, Baptiste Morizot nous invite à comprendre l'*Umwelt* comme une « structure métastable » d'interprétation, qui peut être modifiée au cours de et par l'expérience<sup>23</sup>. Le vivant possède une « plasticité d'intégration » : à la différence de la machine ou de l'individu physique, il est « ce en quoi l'*a posteriori* devient *a priori*<sup>24</sup> ». La terminologie kantienne est ainsi subvertie : l'expérience et l'apprentissage (l'*a posteriori*) ont un *pouvoir de forme* et reconfigurent les structures d'interprétation (l'*a priori* qui rend possible l'expérience).
- 26 On peut faire un pas de plus que Morizot, et essayer de comprendre cette plasticité des *Umwelten* depuis la transindividualité et, selon la voie empruntée pour cet essai, la transindividualité interspécifique : elle procéderait d'un élargissement du monde sensible par hybridation des *Umwelten*. Une communauté hybride pourrait alors être comprise comme le lieu d'une transindividualité interspécifique où se crée un *monde commun de signification*.
- 27 Cette co-modification de l'*Umwelt*, au contact des animaux étudiés, est précisément ce dont témoignent certains éthologues. Lestel parle à ce propos d'*animalisation* : pour comprendre un animal, il faut s'éléphantiser, se babouiniser, etc. Les éthologues Joyce Poole et Shirley Strum mettent toutes les deux en avant l'*implication corporelle* dans leurs recherches sur le terrain : pour commencer à connaître des éléphants ou des babouins, il faut peu à peu vivre avec eux, goûter ce qu'ils mangent (lorsque cela est possible !), modifier son comportement habituel d'humain pour se faire accepter et alors avoir accès à des significations tout d'abord opaques, seulement comprises par les membres du groupe. Réciproquement, accepter un humain, pour ces animaux, ne va pas non plus sans une certaine transformation de leur *ethos*. Voici ce que Lestel rapporte de l'expérience de Poole :
 

[...] tout se passe comme si ses sens s'affinaient progressivement et comme si sa familiarité lui permettait d'en découvrir de nouveaux. Certains comportements [...] ne deviennent apparents qu'à partir du moment où l'observateur s'est déjà lui-même engagé dans un processus d'auto-transformation qui lui permet de devenir sensible à des phénomènes et à des processus auxquels il n'était pas attentif jusque-là. Le corps de l'observateur doit se mettre à l'unisson de ceux qu'il observe. L'éthologue ne voit pas seulement avec les yeux : il observe avec tout son corps, qui doit se mettre à vibrer en même temps que l'animal étudié. La connaissance de l'autre est avant tout une harmonisation partagée<sup>25</sup>.

- 28 Cette *harmonisation* (pouvant également décrire l'expérience des ethnographes), nous la comprenons comme transformation (parfois très progressive) de l'*Umwelt*, du corps affectif déployant de nouvelles capacités, devenant sensible à des présences jusque-là imperceptibles, *du fait de la vie et du temps partagés*.

Le monde des éléphants nous est très étrange, et cette étrangeté va très loin. Joyce Poole considère [...] que les éléphants génèrent autour d'eux une vibration particulière dont ils emplissent l'air et que nous ressentons comme une certaine chaleur. Mais ces mondes différents ne sont pas pour autant des mondes fermés. Il est en effet possible de trouver des points d'entrée dans les mondes de l'autre<sup>26</sup>.

- 29 Peut-être ne nous est-il pas possible de savoir « l'effet que cela fait » d'être un éléphant en première personne, ou une chauve-souris, pour reprendre la célèbre formule de Nagel<sup>27</sup>, mais le problème ainsi posé nous semble passer à côté de ce qui fait la richesse de ces expériences : non pas se mettre à la place des éléphants, mais se trouver modifié jusque dans son corps par la relation transindividuelle qui s'installe avec eux — et en venir à sentir cette « vibration particulière dont ils emplissent l'air et que nous ressentons comme une certaine chaleur ».
- 30 Ces étonnantes recherches scientifiques, à comprendre comme autant d'expériences de transformation de soi au contact des autres vivants, nous montrent que l'*Umwelt* lui-même peut évoluer pour un sujet, en se composant avec d'autres *Umwelten*. L'univers sensible d'un vivant ne semble donc pas sculpté d'un bloc, ses limites se déplaçant au fil des rencontres. L'approche de Uexküll est trop « monadologique<sup>28</sup> » en ce qu'elle tend à enfermer chaque *espèce* dans sa bulle de subjectivité, incommunicable et surtout inévolutive. Or, l'éthologie et la biosémiotique contemporaine mettent l'accent sur une *plasticité* de l'*Umwelt*, son caractère évolutif, individu par individu, au fil des aventures de vie. On pourrait donc parler, en ce sens, d'une *individuation par amplification collective de l'Umwelt*.

## Présences et absences

- 31 Mais l'*Umwelt* est une structure de sélection, qui opère par prélèvement : tout ne passe pas. Il y a toujours un *reste* d'imperceptible et de signification. On peut déplacer les limites individuées et spécifiques de la perception et de l'action, mais on ne peut pas s'en affranchir. Une approche éthologique de l'écologie oblige à prendre acte du fait que notre monde est nécessairement *lacunaire*, qu'il opère par sélections, et que cette sélectivité de la structure, en même temps qu'elle nous ouvre au monde, nous rend aveugles à nombre d'informations et de significations cruciales qui tissent l'écologie et l'histoire des milieux de vie. On pourrait en ce sens parler d'un *inconscient écologique* des vivants, non pas susceptible de devenir un jour transparent, mais plutôt d'être déplacé au fil de l'expérience. Cette structure nous semble être susceptible de se modifier au gré des *rencontres*, par un certain genre de vie en commun avec des « animaux non-humains ». L'amplification de l'expérience individuelle en jeu dans la transindividualité opérerait ainsi non seulement une reconfiguration de ce qui est intérieur et extérieur à l'individu, mais simultanément une redistribution de l'économie du visible et de l'invisible, mieux : du présent et de l'absent, du signifiant et du non-signifiant dans ce qui peuple le milieu de plusieurs vivants groupés. De nouveaux éléments, de nouvelles polarisations apparaissent et disparaissent : tel lieu, telle manière de faire, telle conviction, tels objets, telle attention à certains êtres, entrent mais aussi sortent du

monde de la présence, de ce qui fait présence, lorsqu'un collectif transindividuel se forme ; nous nous rendons mutuellement sensibles à des éléments nouveaux, parfois infimes, parfois énormes, parfois complètement ignorés par le passé.

- 32 La transindividualité fait apparaître et constitue de nouvelles *saillances*, de nouvelles évidences, de nouvelles marques : c'est une certaine « esthétique » partagée. Ce n'est pas seulement un problème de perception, mais un problème plus vaste de significations, et donc un problème d'individuation de l'être, *c'est-à-dire* de création de nœuds réels avec les autres et les milieux — la signification, chez Simondon, n'étant jamais une « chose située dans la tête », comme une « représentation » : c'est une information de l'être qui prend un sens pour plusieurs individus parce qu'elle est intervenue comme la résolution d'un problème pour eux. Une signification se crée lorsqu'un *lien réel* s'est créé. Et cette création de nœuds de significations, c'est toujours une reconfiguration de la carte des *points-clés* de notre environnement éco-psycho-social.
- 33 Que la constitution de nos propres mondes de présence dépende de la capacité à créer des liens de significations entraîne inévitablement cette conséquence : s'il n'y a pas de relations interspécifiques réelles entre des humains et d'autres vivants non-humains, alors il n'y a pas la possibilité que se créent des formes interspécifiques de signification et d'interprétation ; on comprendrait alors en quoi il peut y avoir une invisibilisation des non-humains, *là où il n'y a pas de vie partagée*. Sans « communauté hybride », il n'y a pas de « formes préalables<sup>29</sup> » communes par rapport auxquelles les signaux provenant des humains, des animaux et autres non-humains peuvent devenir significatifs ; une part des vivants de cette Terre devient insignifiante, muette, absente, comme un bruit de fond auquel on pourrait se rendre parfois attentif mais qui n'aurait aucune signification. L'absence d'une dynamique de création de liens plus qu'humains ouvre un cercle vicieux d'invisibilisation et d'indifférence, renforçant la possibilité de ne plus tisser de liens de significations ; il n'y a alors plus de culture disposant à la rencontre d'autres qu'humains. Le renversement de la tendance actuelle, écologiquement désastreuse, se dessine d'ores et déjà là où des collectifs problématisent la formation de mondes plus qu'humains.

## Conclusion

- 34 L'humanisme de la « rupture anthropologique », aussi raffiné soit-il, ne nous semble pas pouvoir constituer une réponse à la hauteur de la situation écologique : il focalise notre attention sur les « propriétés » spécifiques à chaque sorte d'êtres, et empêche d'aller au-delà. La transindividualité avec les animaux non-humains, là où elle est possible, semble au contraire contribuer au renouvellement de l'imaginaire et du désir de la communauté. Elle vient troubler la familiarité du monde « fabriqué maison<sup>30</sup> », le monde quotidien des significations humaines, trop humaines.
- 35 Notre conviction est que cette expansion de la communauté aux non-humains ne doit pas d'abord ou pas seulement être juridique, avec l'attribution de droits à des êtres autres qu'humains : cette expansion ne serait en effet pas *réelle* sans un certain changement qualitatif du régime de participation affective, entendu comme travail de composition transindividuelle des *Umwelten*. Ces compositions produisent un espace et un temps partagés au sein de communautés hybrides, communautés *durables* parce que l'on fait effort pour y rester *fidèle* — à l'image des compositions réussies entre

éthologues et animaux. Ne pas réduire l'écologie à une simple « protection de l'environnement », c'est chercher à faire coïncider celle-ci avec des pratiques d'exploration de la continuité de notre être avec le vivant et les milieux de vie.

- 36 « Que nous reste-t-il d'infini dans un monde fini<sup>31</sup> ? ». À cette belle et urgente question, nous aimerions apporter cet élément de réponse : l'exploration de la richesse des relations transindividuelles et interspécifiques, en côtoyant cette nature préindividuelle qui nous excède, nous et notre humanité.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Balibar Étienne, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.
- Bonneuil Christophe et Fressoz Jean-Baptiste, *L'Événement Anthropocène*, Paris, Le Seuil, 2013.
- Burgat Florence, *Une autre existence*, Paris, Albin Michel, 2012.
- Collectif pour l'intervention, *Communisme : un manifeste*, Caen, Nous, 2012.
- Lestel Dominique, *L'Animal singulier*, Paris, Seuil, 2004.
- Lestel Dominique, *L'Animal est l'avenir de l'homme*, Paris, Fayard, 2010.
- Leibniz Gottfried-Wilhelm, *Monadologie*, Paris, Delagrave, 1880.
- Morizot Baptiste, « Le hasard contraint comme modalité d'individuation », in *Cahiers Simondon*, numéro 4, Paris, L'Harmattan, 2012.
- Nagel Thomas, « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? », *Questions mortelles*, Paris, Puf, 1983.
- Simondon Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012.
- Simondon Gilbert, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013.
- Von Uexküll Jakob, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot et rivages, trad. fr. Charles Martin-Freville, 2010.

## NOTES

1. Florence Burgat, *Une autre existence*, Paris, Albin Michel, 2012.
2. Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013.
3. Dominique Lestel, *L'Animal singulier*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 19.
4. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 31.
5. Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit. p. 289.
6. *Ibid.*, p. 297
7. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012, p. 336-337.

8. Cette citation est extraite du petit livre *Communisme : un manifeste* du Collectif pour l'intervention, publié aux éditions Nous, Caen, 2012, p. 48. On a ici avec ce « manifeste » l'exemple même de la vitalité et de l'actualité politique et écologique de la pensée de Simondon, dont les auteurs se revendiquent explicitement.
9. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit. p. 243-244.
10. *Ibid.*, p. 244.
11. Dominique Lestel, *L'Animal singulier*, Paris, Le Seuil, 2004.
12. *ibid.*, p. 19.
13. D. Lestel, *L'Animal singulier*, op.cit., p. 21.
14. *Ibid.*, p. 15.
15. *Ibid.*, p. 49.
16. *Id.*
17. *Ibid.*, p. 55.
18. Tel est le cas de l'éthologue David Premack, pour qui « l'acquisition d'un langage symbolique par Sarah ne doit pas lui permettre de communiquer avec des humains, mais doit fournir l'occasion (...) d'ouvrir une fenêtre sur son « esprit ». », op. cit. p.51.
19. D. Lestel, *L'Animal singulier*, op. cit., p. 55.
20. op. cit. p. 49.
21. op. cit. p. 54.
22. Von Uexküll Jakob, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot et rivages, trad. Charles Martin-Freville, 2010.
23. Baptiste Morizot, « Le hasard contraint comme modalité d'individuation », in : *Cahiers Simondon*, numéro 4, Paris, L'Harmattan, 2012.
24. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 172.
25. Dominique Lestel, *L'animal est l'avenir de l'homme*, Paris, Fayard, 2010, p.159-160.
26. *Ibid.*, p. 161, nous soulignons.
27. Thomas Nagel, « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? », *Questions mortelles*, Paris, Puf, 1983.
28. Au sens où Leibniz dit qu'une monade est incapable « d'être altérée, ou changée dans son intérieur par quelque autre créature. » *Monadologie*, Paris, Delagrave, 1880, §7, p. 144.
29. « [...] pour que les signaux prennent un sens dans un système, il faut qu'ils n'y apportent pas quelque chose d'entièrement nouveau [...]. Les signaux doivent rencontrer pour être reçus des formes préalables par rapport auxquelles ils sont significatifs ; la signification est relationnelle. », op. cit., p. 222.
30. Aldous Huxley, *Les portes de la perception*, Paris, 10/18, 2001, p. 148.
31. Bonneuil et Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 56.

---

## RÉSUMÉS

Si l'idée d'une coupure anthropologique séparant radicalement les humains des animaux est de plus en plus critiquée et rejetée à l'ère du « désastre écologique », il s'agit pourtant de ne pas s'en tenir à ce geste de refus : comment re-formuler différemment et de manière positive nos relations aux animaux ? La tâche est immense, mais nous pouvons compter sur de précieux alliés : la philosophie de l'individuation et du « transindividuel » de Simondon, mettant au

premier plan les relations constitutives des individus humains et non humains, associée à l'éthologie de Uexküll et à ses prolongements par Lestel qui célèbrent l'importance de la subjectivité animale et les « collectifs hybrides » d'humains et d'animaux. L'enjeu est de parvenir à penser et vivre une transindividualité « interspécifique », dans laquelle les relations entre humains et animaux aient le pouvoir de reconfigurer et d'hybrider leurs mondes de sens respectifs, ouvrant alors à des « communautés plus qu'humaines » qui empêcheraient le monde humain de se refermer sur lui-même.

## INDEX

**Mots-clés :** transindividuel, coupure anthropologique, relations inter-spécifiques, collectif hybride, écologie, éthologie, Umwelt

## AUTEUR

**ANTOINE CHOPOT**

Étudiant en Philosophie à l'université Rennes 1, Master 2 Recherche,  
antoine.chopot@vindicta.com