

Faute de mieux : instaurer les autres qu'humains

Khalil Khalsi

Numéro 70, hiver 2021

Les autres qu'humains. Explorations en humanités
environnementales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1097425ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1097425ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cahiers de recherche sociologique

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Khalsi, K. (2021). Faute de mieux : instaurer les autres qu'humains. *Cahiers de recherche sociologique*, (70), 231–240. <https://doi.org/10.7202/1097425ar>

NOTE CONCLUSIVE

Faute de mieux: instaurer les autres qu’humains

KHALIL KHALSI

Ne se contentant pas de décrire les réalités interspécifiques du présent, en Occident, les humanités environnementales, notamment francophones, s’engagent dans l’idéal de paradigmes autres, à même de faire advenir un habiter commun entre humains et autres qu’humains. Ce tournant s’incarne alors dans l’élaboration d’un métalangage, dont cet article se propose de relever les apories ainsi que les récurrences – au risque des lieux communs –, autant de procédés discursifs qui ouvrent des possibles depuis les limites sémantiques et épistémologiques elles-mêmes.

C’est ainsi que la narratrice du désormais incontournable *Croire aux fauves*, de Nastassja Martin, exprime la difficulté qu’elle éprouve, tant sur le plan sémantique qu’expérientiel et épistémique, de saisir l’intériorité de l’ours avec lequel elle a lutté au Kamtchatka:

Qui peut dire ce qu’il porte en lui, qui peut élaborer autour des raisons le poussant à se mouvoir, en dehors d’une explication fonctionnaliste de base? Il y a des choses que je ne saurais jamais, c’est une évidence. Ce qui ne veut pas dire qu’il faille renoncer, renoncer à l’exigence de comprendre plus loin (Martin, 2019, p. 84).

Pourtant, les longs séjours qu'elle passait dans sa famille d'adoption, des Évènes, l'avaient pétrie d'animisme, la livrant à des nuits peuplées de fauves, tandis que la vie diurne, dans la péninsule russe, reconjuguait son être à des territoires immensément habités d'invisible. L'anthropologue avait laissé déteindre sur sa vision du monde la cosmologie animique¹ de son entourage évène, dont elle avait étudié les modes de vie, reconnaissant leurs façons de se relier aux autres qu'humains – qu'ils fussent animaux, végétaux ou esprits de toutes sortes –, et, partant, le statut de ces existants autres, la conception de leurs intériorités et, par corollaire, la théorie de l'esprit prévalant chez ce collectif d'humains eux-mêmes. Et pourtant, ce face-à-face avec l'ours – le point de départ de son récit –, a été d'un tel séisme qu'il a entraîné la jeune femme dans un chemin de réfection plus que plastique, plus que psychique: une réfection ontologique. Ce n'est rien de moins que sa vision du monde que, des années après ce débordement entre les univers (humain/animal, naturalisme/animisme, rêve/veille, etc.), la chercheuse s'emploie à refonder, esquissant ainsi la possibilité que lesdits modernes renégocient leur façon d'interagir avec ce monde, de le dire, de le porter plus loin que le paradigme de la crise.

«[U]n ours et une femme se rencontrent et les frontières entre leurs mondes implorent», dit la quatrième de couverture, reprenant un extrait du texte. Le lexique mobilisé dans cette phrase ne trompe pas quant au projet épistémologique de l'autrice. En effet, s'il est rationnellement admis qu'une humaine puisse disposer de son propre *monde*, cela l'est moins pour un animal; même si le biologiste germano-balte Jakob von Uexküll nous apprend, depuis un siècle déjà, que tout animal est pris dans un *Umwelt*, un monde propre, une sphère d'existence déterminée par la disposition proprioceptive de la bête, qu'elle soit tique ou tigre (Uexküll, 1965 [1934]). Et si le fait d'évoquer Uexküll est aujourd'hui un passage obligé pour toute publication en lien avec la pensée écologique (*dont acte*), le monde ursin dont Martin suggère l'existence dépasse la simple définition organiciste d'un territoire approprié, pour concéder à l'animal une singularité. Il y a, dès lors, de quoi rompre avec le déterminisme mécaniste de l'animal tout en distin-

1. Cette cosmologie, l'anthropologue Philippe Descola, ancien professeur de Martin, la décrit d'une façon que l'on peut schématiquement résumer par un principe de communauté des «intériorités» entre existants, humains et autres qu'humains, doublé d'un principe de différenciation physique (2005). Alors que le naturalisme, l'ontologie occidentale doxique basée sur la vision d'une rupture entre *nature* et *culture*, reconnaît une continuité organique entre les existants depuis l'hypothèse darwiniste, tout en fondant un certain exceptionnalisme humain; celui-ci consacre l'unique capacité d'homo sapiens sapiens à disposer de facultés mentales à même de le faire élever de la passivité de l'*instinct* à la pleine puissance de l'*intellect*, et d'ainsi lui donner le privilège de modifier son territoire et de le symboliser, d'où l'idée de culture comme apannage humain se soumettant le reste du vivant.

quant ce dernier, non seulement des autres espèces, mais de chacun de ses congénères au sein de la même catégorie zoologique².

Singulier, le monde de cet ours-là en particulier l'est du fait d'une prise de position d'ordre politique. Par le biais d'un anthropomorphisme revendiqué – qu'il convient de définir moins comme une vérité protocolaire que comme un leurre sémantique³ –, un tel choix consiste à instaurer une réciprocité des existences, de quoi formuler possiblement l'utopie d'une communauté de devenir (Khalsi, 2022). En légitimant donc la construction d'un savoir incarné sans en sacrifier la scientificité, la révocation de l'exceptionnalisme humain (Schaeffer, 2007) est instituée comme précondition à toute réflexion sur l'autre qu'humain. En neutralisant d'emblée, et stratégiquement, l'hypothèse du «propre de l'homme» (Derrida, 2006), la subjectivité autre qu'humaine s'instaure comme possibilité théorique, un postulat plus qu'un résultat de recherche. À l'aune d'un tel horizon, l'on s'attache alors à définir les modalités de la supposée subjectivité autre qu'animale.

L'un des aspects que ce numéro des *Cahiers de recherche sociologique* s'est proposé de questionner concerne la capacité des humanités environnementales à refonder les heuristiques afin de répondre adéquatement aux enjeux de notre époque. Cette époque que l'on qualifie, depuis plusieurs décennies déjà, de «planétaire» (Morin, 1993), avec ce que ce terme implique comme accroissement des échelles de pensée et d'action; échelles face auxquelles le réductionnisme, le binarisme cartésien et autres principes de non-contradiction avouent à peine leur faillite (Morin, 1991). Si elle se nourrit de la tentation de la rupture et de la *tabula rasa*, notre démarche, comme celle des humanités environnementales en général, ne peut que poser *a priori* les limites auxquelles elle se bute ainsi que les apories de la pensée. Face aux friches de l'avenir, sur ces «ruines du capitalisme» où l'écoféministe américaine Anna Tsing recherche des champignons, allégorie des nouvelles formes de vie s'épanouissant dans les sols altérés par la modernité (2017), l'on est tenté.e de soumettre la pensée à des procédés dialectiques pour apprendre à reconnaître ces existences qui ressurgissent dans le *malgré* et l'*en dépit*. Mais le recours à la dialectique (ces nouvelles existences de la fin du monde), que la philosophe belge Vinciane Despret considère comme un «arrangement à l'amiable» (2012, p. 33), renseigne peut-être sur la difficulté qu'ont les sciences humaines et sociales aujourd'hui à penser hors du registre

2. C'est ce que suggère le philosophe Dominique Lestel dans son essai *L'Animal singulier* (2004).

3. Ce type d'anthropomorphisme a pu être considéré par l'éthologie néerlandais Frans de Waal comme «heuristique», à la différence d'un autre type d'anthropomorphisme, vu comme interprétant à faux. Voir à ce sujet Baptiste Morizot (2016, p. 163); Yves Christien (2011); Charles Martin-Féville (2019).

du *faute de mieux*, mais qu'on est bien contraint de poser comme précondition du discours.

Faute de mieux, ce dialectisme s'applique à réconcilier les contradictions qu'imposent les catégories discursives (et cognitives) modernes, ainsi que le langage dans lequel ces dernières sont moulées. Faute de mieux, ce paradigme de la crise, de l'apocalyptisme (Engélibert, 2019), de la collapsologie et de l'effondrement (Servigne *et al.*, 2018) qu'on subvertit pour espérer passer du régime de l'alarmisme à celui de l'heuristique. Faute de mieux, cette tentation de la rupture et du renouveau, se déclinant sous le mode du *repenser* et du *déconstruire*, voire de l'*autre* (*autres* modalités, *autres* façons); une tentation qui prend les allures d'une entreprise de bricolage consistant à rebrancher ensemble des bribes de modernité pour leur donner des formes nouvelles, de nouvelles significations⁴ – une entreprise de chiffonnier comme l'était, en son temps, et déjà sous l'égide du *topos* de la crise, celle de Walter Benjamin (Berdet, 2015).

Faute de mieux, parler de *vivant* alors que rien n'est tout à fait vivant sans être à peu près non-vivant, et parler d'*autres qu'humains* alors que – c'est l'un des principes qui nous guident – la frontière entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas n'est jamais vraiment situable, si l'on renonce à indexer la subjectivité sur les limites de la corporalité.

Ce numéro a posé la question de la «subjectivité» autre qu'humaine, là aussi faute de mieux. Faute d'autres dénominations, et tout en résistant à la tentation de la conceptualisation et des nomenclatures censées stabiliser un savoir. L'on use alors d'une stratégie d'inversion à même de faire passer l'objet non humain – tel qu'il l'a longtemps été, et qu'il continue de l'être, sous le joug du cartésianisme –, au rang de sujet. Faussement anthropomorphe, ce parti pris n'a pas vocation à situer toute «forme de vie» (Ferrarese et Laugier, 2018) autre qu'humaine dans un quelconque régime philosophique faisant de l'exception humaine une centralité critique: la «subjectivité» des herméneutes, des métaphysiciens et des phénoménologues (Uhl, 2005), l'«intentionnalité» des éthologues, l'«âme» des aristotéliens, l'«esprit» des spirituels, la «psyché» des psychanalystes, l'indéfinissable «agency» des sciences sociales (Emirbayer et Mische, 1998), la «puissance d'agir» des latouriens et autres Étienne Souriau (Latour, 2012; Souriau *et al.*, 2009) ou encore l'«intérieurité» desdits anthropologues de la nature

4. Nastassja Martin s'exprime à ce sujet: «[L]a modernité a fait beaucoup trop de dégâts, notre rapport aux non-humains est dégradé depuis trop longtemps. Par opposition, les populations animistes entretiennent des relations quotidiennes avec les animaux qui les entourent, elles peuvent donc aller s'abreuver à des puits ontologiques invisibilisés, certes, mais qui sont présents. Peut-être devrions-nous plutôt créer autre chose, en bricolant par exemple les ontologies les unes avec les autres, comme ce que font les animaux: raccorder ce segment de relation-ci avec ce segment de relation-là.» Khalil Khalsi et Nastassja Martin (2020).

(Descola, 2005), etc. Ce que, à ce stade, nous appelons «subjectivité» fait signe à chacune des obédiences ci-haut énumérées, tout en en mettant à plat les armatures conceptuelles respectives face à l'exigence éprouvée, *a priori* du fait de l'urgence climatique, de reforcer nos façons de nous relier aux autres qu'humains, c'est-à-dire, entre autres aspects du chantier, de réélaborer nos épistémès et nos ontologies.

Le *topos* de l'enquête, tel que prévalant actuellement dans la pensée écologique et environnementale franco-européenne (Blanc *et al.*, 2017; Delaplace, 2022; Despret, 2020; Houdard et Thiery, 2011; Latour, 2012; Morizot, 2020), n'est qu'une preuve parmi d'autres que ce chantier se place sous le signe de ce que l'historien italien Carlo Ginzburg appelle le «paradigme indiciaire». Ce régime, le philosophe français Jean-Christophe Bailly le redéfinit dans son ouvrage *L'Élargissement du poème* dans des termes que nous pouvons résumer ainsi: l'hominisation se serait faite dans un rapport de coévolution entre bêtes et hominiens, ces derniers devant reconnaître la trace des premiers (la chasse, l'évitement des prédateurs, la constitution des habitats, en passant par la formation du sentiment religieux, etc.) (Bailly, 2015, p. 121). Le fait que la théorie de Ginzburg soit abondamment appropriée par les lettres et sciences humaines est à saisir comme le symptôme généralisable d'une fascination, éventuellement calquée sur celle que la modernité peut éprouver à l'égard du primitivisme; plus qu'un certain fantasme d'irénisme faisant potentiellement revenir, sous la bannière du «vivant», celle du «réenchantement» de la nature – que Serge Moscovici a été l'un des premiers à formuler il y a de cela près d'un demi-siècle (1976) –, l'attrait pour l'enquête instaure l'idée d'une élucidation, d'un décodage, donc d'un mystère, engageant inévitablement la dimension d'un processus métamorphique, d'un devenir, tel que l'entend l'herméneutique. Le paradigme de l'enquête est alors à considérer, en ce qui nous concerne, sous l'angle de l'imaginaire qu'il convoque, un imaginaire à valeur à la fois poétique et poïétique, si ce n'est heuristique: ces enquêtes se veulent des lieux de surgissement. Les différents savoirs que la diversité des disciplines, entre humanités et sciences dites de la nature, ont accumulé au sujet des autres qu'humains, sont mis au service de nouvelles dispositions conceptuelles et d'action qui, en posant la relation humaine autre qu'humaine comme principe éthique, conjuguent le savoir à ce que l'on pourrait appeler une certaine *condition d'inconnaissance* au sujet de ces altérités autres qu'humaines obligatoirement vues comme incommensurables.

Cette condition d'inconnaissance rapproche la pensée écologique, dans son principe plus que dans ses termes, d'une forme d'herméneutique de

l'environnement telle qu'amendant la tradition, plus métaphysique, de l'herméneutique de la nature (Clingerman, 2014; Federau, 2017; Gens, 2008). L'on passe alors de l'idée d'une «nature», visage du divin, à déchiffrer comme un livre écrit, à celle d'une vision de l'environnement comme habitat interspécifique, parsemé des relations qui le produisent, et où, par-delà l'absolue catégorisation entre sujets et objets, humains et autres qu'humains sont pris dans des processus d'intersubjectivité, de co-subjection – une co-subjection réciproque sans être analogue –, «un advenir qui ne se produit que dans l'entre-deux de leur conciliabule» (Gens, 2008, p. 332). La notion de zone liminaire déplace alors la focale de l'intériorité autre qu'humaine, à jamais inaccessible (il s'agit donc bien d'une aporie), vers ce qui se joue dans l'entre-deux: la relation, cet espace *entre* à sémantiser *malgré* les sciences modernes qui, rationnellement, fabriquent des individus étanches les uns aux autres (Roustang, 1990), *a fortiori* dans le cadre des rapports entre humains et autres qu'humains longtemps marqués par la subordination des derniers. Poser la possibilité d'une subjectivité qui ne soit pas l'apanage des humains revient à symétriser le statut des individus engagés dans la relation. Toutefois, *symétriser* n'est pas *égaliser*, le réflexe structuraliste de la hiérarchisation étant neutralisé (ou devant l'être). Et dans cette mise à niveau des individualités, reconnaître à chacun une forme de subjectivité constitue un seuil discursif à partir duquel la relation peut être portée vers un lointain de la réflexion où il n'y aurait ni sujet ni objet, ainsi que le formule la penseuse écoféministe américaine Donna Haraway:

Il n'existe pas de sujet ni d'objet déjà formé, ni aucune source unique, aucun acteur unifié ou visée ultime. Pour le dire dans les termes de Judith Butler, il n'y a que des «fondations contingentes», lesquelles produisent des «corps qui comptent» (2010 [2003], p. 14).

Parler de la possibilité théorique d'une subjectivité autre qu'humaine, c'est certes, (espérer) en finir avec l'exceptionnalisme humain, mais c'est aussi parler d'intersubjectivité, ce qui oblige *in fine* à se positionner soi-même, en tant que sujet humain, mais aussi collectivement, humains et autres qu'humains, dans le devenir. Le devenir tel qu'il étend le périmètre de l'identité en faveur de ce que Despret, interlocutrice de Haraway, appelle des «catégories émergentes, celles qui fabriquent de nouvelles identités dans les relations interspécifiques» (2012, p. 29). Faire retour sur la subjectivité humaine, elle-même, voire sur sa propre subjectivité en tant que personne, que singularité: ce ne serait pas faire preuve d'anthropocentrisme, mais plutôt assumer l'angle d'énonciation qui est le sien et admettre les limites de l'action tout en contribuant aux pratiques de décentrement qu'exigent les humanités environnementales. Décentrement de l'humain par-delà l'humain, donc de soi-même

à travers l'altérité autre qu'humaine, et également décentrement des épistémologies à l'ère du planétarisme. Il s'agit donc surtout d'une question de relation, ou de ce que l'on appelle par anglicisme «relationnalité⁵», à savoir une pensée et une pratique de la relation, voire l'invention d'une éthique de la relation par la multiplication des discours sur (et des pratiques de) l'*oïkos*: l'habiter, l'écoumène, l'*umwelt* (Berque, 2007). Se multiplient alors les possibles champs de prolifération de l'écologie: du point de vue des «relations» pour Philippe Descola (2019), des «pratiques» pour Isabelle Stengers⁶ ou encore des «sentirs» pour Vinciane Despret (2015), autant de manières de «cultiver les liens» – une démarche que Stengers considère comme constituant le principe même de l'écologie (Mathieu et Stengers, 2000).

Dès lors, si de nouvelles catégories sont à définir pour mieux instaurer ces sujets autres, la recherche ne saurait faire l'économie de la relation épistémique, autrement dit de la zone liminaire entre la subjectivité du/de la chercheur.se et cette autre qu'elle appréhende. Longtemps mise de côté par l'objectivisme, la subjectivité enquêtrice s'insère dans la recherche et s'autorise l'énonciation (Khalsi et Martin, 2020). Revendiquant cette «écologie des sentirs» (Despret, 2015), ces investigations mettent ce qui relève de l'affect et du percept à l'épreuve d'une relecture de l'éthologie, de la philosophie, de l'histoire des sciences et des idées et de l'art. Émergent ainsi les récits et les existants que ces derniers cherchent à «instaurer», pour le dire à la suite de Bruno Latour, lui-même s'inspirant des travaux d'Étienne Souriau (Latour, 2006): leur admettre des modes d'existence, des degrés de réalité et des «puissances d'agir». L'instauration induit une perspective pluraliste du monde, se déclinant selon l'intériorité de chaque existant, ce qui aboutit à une définition perspectiviste des univers (Castro, 2012), et ce qui serait à même, peut-être, de subvertir la difficulté d'accéder à l'intériorité de chaque existant autre qu'humain vu comme sujet.

Instaurer les autres qu'humains: c'est ce que ce numéro a tenté de proposer par la diversité des approches qu'il a investiguées et en admettant que tout est à inventer.

5. Le terme «relationality», et dans sa forme plurielle «relationalities», revient souvent sous la plume de Donna Haraway, notamment dans son ouvrage *Staying with the Trouble*, comme dans cette phrase: «[...] relationalities are the objects of study» (2016, p. 64).

6. «[...] invention des manières dont pourraient apprendre à coexister des pratiques différentes, répondant à des obligations divergentes [...]» Isabelle Stengers (2007, p. 47).

Bibliographie

- Bailly, J.-C. (2015). *L'Élargissement du poème*. Paris: Christian Bourgois éditeur.
- Berdet, M. (2015). *Le Chiffonnier de Paris. Walter Benjamin et les fantas-magories*. Paris: Vrin.
- Berque, A. (2007). Qu'est-ce que l'espace de l'habiter? Dans T. Paquot, M. Lussault et C. Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain* (p. 53-67). Paris: La Découverte.
- Blanc, G., Demeulenaere, É. et Feuerhahn, W. (dir.). (2017). *Humanités environnementales: enquêtes et contre-enquêtes*. Paris: Publications de La Sorbonne.
- Castro, E. B. V. d. (2012). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Chicago: HAU Books.
- Christien, Y. (2011). *L'animal est-il une personne?* Paris: Flammarion.
- Clingerman, F. (2014). *Interpreting nature*. New York: Fordham University Press.
- Delaplace, G. (2022). *Les Intelligences particulières. Enquête dans les maisons hantées*. Bruxelles: Vues de l'Esprit.
- Derrida, J. (2006). *L'Animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, P. (2019). *Une Écologie des relations*. Paris: Éditions CNRS.
- Despret, V. (2012). En finir avec l'innocence. Dialogue avec Isabelle Stengers et Donna Haraway. Dans E. Dorlin et E. Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway* (p. 23-45). Paris: Presses Universitaires de France.
- Despret, V. (2015). *Au bonheur des morts*. Paris: La Découverte.
- Despret, V. (2020). *Imaginaires des futurs possibles: Enquêter avec d'autres êtres, Désassigner*. Lausanne: Université de Lausanne. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=bZ5RpTbQRRg>
- Emirbayer, M. et Mische, A. (1998). What is Agency? *American Journal of Sociology*, 103(4), 962-1023.
- Engélibert, J.-P. (2019). *Fabuler la fin du monde: la puissance critique des fictions d'apocalypse*. Paris: La Découverte.
- Federau, A. (2017). *Pour une philosophie de l'anthropocène*. Paris: Presses universitaires de France.
- Ferrarese, E. et Laugier, S. (2018). *Formes de vie*. Paris: CNRS Éditions.

- Gens, J.-C. (2008). *Éléments pour une herméneutique de la nature*. Paris: Éd. Cerf.
- Haraway, D. (2010 [2003]). *Manifeste des espèces de compagnie: chiens, humains et autres partenaires* (J. Hansen, trad.). Paris: Éditions de L'Éclat.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Houdard, S. et Thiery, O. (dir.) (2011). *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*. Paris: La Découverte.
- Khalsi, K. (2022). Devenirs de l'anthropomorphisme dans *Croire aux fauves* de Nastassja Martin: une cosmologie en miroir. *XXI/XX – Reconnaissances littéraires* (3), 65-80.
- Khalsi, K. et Martin, N. (2020). «S'ouvrir à la perméabilité du monde». Entretien avec Nastassja Martin. *Spirale* [En ligne]. Récupéré de www.spiralemagazine.com/article-dune-publication/nastassja-martin-souvrir-la-permeabilite-du-monde
- Latour, B. (2006). Efficacité ou instauration? *Vie et Lumière*, 2170, 47-56.
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte.
- Lestel, D. (2004). *L'Animal singulier*. Paris: Seuil.
- Martin-Férville, C. (2019). Interpréter l'animal. *L'Enseignement philosophique*, 69(3), 5-19.
- Mathieu, N. et Stengers, I. (2000). Discipline et interdiscipline: la philosophie de «l'écologie des pratiques» interrogée. Entretien avec Isabelle Stengers. *Natures Sciences Sociétés*, 8(3), 59-63.
- Morin, E. (1991). *La Méthode. 4. Les Idées*. Paris: Seuil.
- Morin, E. (1993). *Terre-patrie*. Paris: Seuil.
- Morizot, B. (2016). *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*. Marseille: Éditions Wildproject.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant*. Arles: Actes Sud.
- Moscovici, S. (1976). Le réenchantement du monde. Dans A. Touraine (dir.), *Au-delà de la crise* (p. 137-176). Paris: Seuil
- Roustang, F. (1990). *Influence*. Paris: Minuit.
- Schaeffer, J.-M. (2007). *La Fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.
- Servigne, P., Stevens, R. et Chapelle, G. (2018). *Une autre fin du monde est possible: vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*. Paris: Seuil.

- Souriau, É., Stengers, I. et Latour, B. (2009). *Les différents modes d'existence* suivi de *Du mode d'existence de l'œuvre à faire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Stengers, I. (2007). La Proposition cosmopolitique. Dans J. Lolive et O. Soubeyran (dir.), *L'Émergence des cosmopolitiques* (p. 45-68). Paris: La Découverte.
- Tsing, A. L. (2017). *Le Champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme* (P. Pignarre, trad.). Paris: La Découverte.
- Uexküll, B. v. J. J. (1965 [1934]). *Mondes animaux et monde humain* (P. Muller, trad.). Paris: Denoël.
- Uhl, M. (2005). *Subjectivité et sciences humaines. Essai de métasociologie*. Paris: Beauchesne.