

Retour du temps du mythe

Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène

Par Baptiste Morizot et Nastassja Martin

∞

I. Quel type d'époque vivons-nous ?

1.

La crise écologique systémique qui est la nôtre est bien une crise des sociétés humaines : elle met en danger le sort des générations futures, les bases mêmes de notre subsistance, et la qualité de nos existences dans des environnements souillés. C'est aussi une crise des vivants : sous la forme de la sixième extinction des espèces, comme de la fragilisation des dynamiques écologiques par le changement climatique, et de la réduction des potentiels d'évolution de la biosphère.

Mais c'est aussi une crise d'autre chose, de plus discret, et peut-être plus fondamental. Ce point aveugle (c'est l'hypothèse de travail), c'est que cette crise actuelle, plus qu'une crise des sociétés humaines d'un côté, plus qu'une crise des vivants de l'autre, est une crise de nos *relations* au vivant.

Cette crise est difficile à nommer et à comprendre. Chacun pressent néanmoins avec précision ce qu'elle nous intime : il faut passer à d'autres relations envers les vivants. Mais comment les penser ?

2.

Ce qu'il faut expliquer, c'est la désorientation quant au futur, la confusion quant au futur, l'*égarement* caractéristique de la crise écologique systémique qui est la nôtre. Pourquoi sommes-nous perdus ?

On peut remarquer que pour la première fois depuis l'avènement de la modernité, la nature des êtres non humains nous échappe. La nature de la Nature. Non pas au sens strictement métaphysique, qui nous intéresse peu ici, mais au sens pragmatique des relations à stabiliser envers les vivants pour que le monde soit vivable, durablement ; et conséquemment de leur nature comme acteurs et agents du monde commun, de

leur *statut* comme ce qui guide notre manière d'entrer en relation avec eux. La nature et l'intensité des débats concernant la question animale est un symptôme puissant de cette désorientation : les animaux sont-ils des personnes morales, de la viande sur pied, des cohabitants de la biosphère, de la matière organique qu'on fait pousser, des parents à manger avec le plus grand respect, ou des sujets politiques dont l'exploitation esclavagiste est le dernier crime institutionnalisé ? De telles contradictions à l'intérieur même d'une société concernant le statut et les relations envers une forme de vie aussi omniprésente doivent être pris au sérieux comme le symptôme d'un temps particulier. C'est ce que les prospectivistes appellent des signaux faibles. Le cas des animaux domestiques n'en est qu'un parmi d'autres, même s'il est particulièrement spectaculaire et rend visible des tensions plus discrètes par ailleurs : les sols par exemple, sont-ils des réservoirs chimiques de la production agricole industrielle ? Sont-ils vivants et exigent-ils le respect ? Faut-il faire de la diplomatie avec la vie des sols (leur extraordinaire microbiote) ou bien les exploiter plus raisonnablement, ou encore plus scientifiquement ? La question est ouverte, parce qu'elle repose sur un questionnement plus abyssal : on ne sait pas *qui* sont les sols.

3.

La Nature unidimensionnelle, unifiée par les modernes comme cet univers de matière régi par des lois mathématiques, et susceptible d'exploitation rationnelle et/ou de sanctuarisation, cette nature monte sur scène éclatée en mille formes de vie, et réclame un autre script, une autre partition. Les abeilles domestiques et les pollinisateurs par exemple, s'avèrent porter sur leurs frêles épaules toute la pollinisation du maraîchage européen, et être dotés de pouvoirs jusque-là ignorés. Leur fragilisation rend visible les alliances constitutives qu'on a nouées avec eux, et nous apprend que les abeilles n'indiquent pas seulement à leurs ruches la direction des sources de pollen, mais qu'elles indiquent aussi aux sociétés humaines qui sont mutuellement vulnérables avec les populations de pollinisateurs, la ligne de partage entre les bons usages de la terre et ceux qui sont toxiques pour tous. Elles nous pointent les acteurs économiques et lobbies qui les défendent. Elles indiquent la ligne de partage fondatrice du politique entre amis et ennemis¹.

4.

La nature est sortie de ses gonds, elle est entrée en politique.

5.

Ceci n'est pas une prédiction ni une prophétie : c'est un futur tellement proche qu'il est le présent, mais le présent en tant qu'il est la matrice de l'à-venir. Le présent en tant qu'il est ce qu'il faut travailler.

6.

Nous vivons un type d'époque bien particulier, c'est cela qui fonde la grande désorientation. Et peut-être n'a-t-on pas les mots pour le dire dans la traduction conceptuelle occidentale? Peut-être peut-on demander à d'autres ontologies, plus à l'aise avec l'incertitude, de nous éclairer?

II. Sur la piste des *coywolves*

7.

Tout commence devant un lac d'Ontario, où nous chantons pour faire chanter le *coywolf*. C'est le *coywolf* qui fait penser toute cette histoire.

8.

Le *coywolf* est un hybride, un être métamorphique pour la biologie évolutionnaire contemporaine, né des amours politiques fécondes entre loups et coyotes, leurs amours possibilistes (c'est-à-dire qu'elles n'étaient pas biologiquement déterminées), à l'origine d'une nouvelle espèce. L'hybridation apparaît dans cette perspective non comme une voie de garage de l'évolution, mais comme une force de spéciation : la métamorphose est remise au goût du jour.

9.

Il faut raconter l'histoire de ces idées car leur pertinence est amoindrie si on les présente amputées de leur parcours de signification, qui commence avec le problème incarné auxquelles elles constituent une solution. La philosophie traditionnelle, pour fonder ou faire croire à l'universalité et à l'absoluité des thèses qu'elle défend, cache la plupart du temps sous le tapis les problèmes contextuels auxquels les concepts qu'elle propose sont des solutions circonstanciées. Elle offre à lire ce faisant des thèses, c'est-à-dire des affirmations absolutisées, détachées de l'énigme vécue et mobilisatrice qui est à leur origine ; c'est-à-dire des solutions *sans problèmes*. Raconter l'histoire d'une idée revient ici à restituer le problème, et ce faisant à révéler le caractère relatif, parce que circonstancié, de la solution : une idée n'est pas l'image exclusive et exhaustive d'une réalité, mais une solution précise à un problème ; pas un miroir mais une clé Allen. C'est pourquoi chaque idée ou théorie n'est pas en compétition avec les autres pour avoir le monopole de la description du monde : parce qu'il existe simultanément beaucoup des problèmes, et qu'il y aura toujours des nouveaux problèmes.

10.

L'origine de cette idée est une rencontre entre les questionnements d'un philosophe, Baptiste Morizot, portant sur le renouvellement des relations au vivant chez les Modernes vers des rapports plus « diplomatiques », et d'une anthropologue, Nastassja Martin, spécialiste des peuples animistes du Grand Nord, qui théorise les réponses de ces collectifs face à la modernité et aux changements climatiques. Grâce à l'anthropologue David Jaclin, et munis d'un permis scientifique, nous nous retrouvons pour enquêter dans le parc naturel de la Gatineau, dans le cadre d'un travail exploratoire pour un projet de recherche sur les interactions entre sociétés humaines et grands prédateurs dans des corridors de vie sauvage. Nous commençons par pister les animaux sur les berges de Lusk Lake, pour déterminer quelles espèces de canidés sont effectivement présentes dans cette zone, et si cette forme de vie étrange qu'est le *coywolf* est effectivement dans les parages². Il s'agit d'un problème classique d'identification d'espèce sur un territoire, sauf que l'espèce en question n'en est pas officiellement une, qu'elle est un hybride, protéiforme, indistinct, héritant de ses deux espèces parentes des traits contradictoires : la vie en meute du loup et la versatilité du coyote, le museau allongé de l'un et la mâchoire puissante de l'autre.

11.

Nous essayons de le pister, mais il s'avère que ses traces sont illisibles, au sens où elles sont impossibles à distinguer des traces du loup de l'Est (*Canis lycaon*) d'un côté, et du coyote (*Canis latrans*) de l'autre côté. Il y a une indistinction, une continuité entre les empreintes et les laissées. Finalement, nous trouvons un moyen d'identifier ce Protée (comme souvent grâce aux savoirs des naturalistes professionnels et amateurs bruissant dans la forêt de l'Internet). Il consiste à aller chercher un point de son comportement qui est discret, c'est-à-dire discontinu, distinct des formes comportementales de ses deux ancêtres. Il s'avère que c'est son chant. Le loup a un chant bien spécifique, le coyote aussi, et au milieu, le *coywolf* a un chant qui se distingue des deux autres. Par chance, nous sommes là-bas avec des cinéastes et des preneurs de sons, et en hurlant face au lac pour qu'il porte nos voix, nous tentons de faire chanter le *coywolf*, et d'enregistrer sa réponse pour le distinguer de ses parents. Pour l'anecdote, il s'avère que les *coywolves* nous répondent. De loin, ils entendent nos hurlements portés par le lac, et curieux, ils s'approchent de l'autre rive, ou un premier individu nous répond ; puis le lendemain un second, à l'aube, nous répond à nouveau, juste derrière la cabane au bord du lac. Ils ont effectivement un chant bien spécifique, qui commence comme un hurlement de loup, en plus aigu, et qui se termine par un chant beaucoup plus proche de celui du coyote, des *Yiip Yiip* lancinants.

12.

La rencontre avec le *coywolf* est une histoire pour expliquer la genèse de l'idée : alors que nous tentons d'identifier une forme de vie hybride, un métamorphe, un indistinct, nous découvrons que ces formes de vie *déboussolent conjointement* les chasseurs Gwich'in animistes d'Alaska, et les biologistes héritiers du naturalisme qui n'arrivent pas à les penser à partir de leurs catégories scientifiques.

13.

Pour retracer l'émergence de l'idée qui oriente ce travail, il nous faut à présent mettre en scène la rencontre et le dialogue entre deux personnages, figurant les signataires de ce texte : un philosophe et une anthropologue, qui se retrouvent dans une cabane au Canada, pour « faire palabres » sur les alliances étranges entre les formes de vie sur lesquelles ils travaillent. L'anthropologue joue en partie dans ce dialogue le rôle d'une traductrice des cosmologies animistes du grand Nord, consciente de leurs relations complexes avec le naturalisme et des rencontres possibles. Le philosophe joue quant à lui en partie le rôle d'un truchement des Modernes au contact de ces cosmologies, animé par l'idée diplomatique suivant laquelle, face à la crise écologique systémique, le naturalisme doit se laisser affecter par l'animisme et se transformer en conséquence.

III. Les êtres de la métamorphose

14.

Du point de vue des sciences naturalistes, en effet, les *coywolves* sont des animaux très intrigants : des hybrides entre les coyotes et les loups. Mais des hybrides d'un genre particulier, car nous héritons de la biologie systématique l'idée que les hybrides sont infertiles. Ce sont des voies de garage de l'évolution : le mulet, le ligron, ne peuvent pas avoir de descendance. Or, depuis plusieurs décennies, la population de *coywolves* est extrêmement florissante. Au point même que des biologistes experts du sujet estiment qu'il est temps de les considérer comme constituant une espèce à part entière dans la taxinomie officielle des canidés³.

15.

C'est cette rencontre-là qui amène notre anthropologue à évoquer la manière dont ces hybrides sont vécus et conçus en monde animiste, dans le contexte nord-américain sur lequel elle a travaillé principalement – les Gwich'in d'Alaska⁴. Ce peuple a mis en place des relations précises avec les non-humains, et avec les animaux en particulier : il sait *a priori* comment faire pour interagir avec eux, pour faciliter la dans le cadre de la chasse, pour s'assurer qu'elle se reproduise, et surtout pour éviter

de se faire submerger par ces êtres aux puissances avérées que les chasseurs poursuivent pourtant sans relâche. La spécificité de l'animisme, tel que théorisé par Philippe Descola, est en effet que le monde naturel est socialisé de part en part. C'est-à-dire, en termes philosophiques, que les relations avec les non-humains, et les êtres vivants en particulier, sont pensées sous la forme de relations sociales⁵.

16.

D'après notre anthropologue néanmoins, qui considère l'animisme non pas comme une ontologie systématique et figée, mais comme un rapport ouvert à l'univers des métamorphoses, chez les Gwich'in, certains pans de monde *ne sont pas socialisés*. Les humains n'ont pas mis en place de relations claires avec certaines entités : les « êtres de la métamorphose ». Il peut s'agir de lieux, trous noirs « désocialisés » autour desquels les humains tournent pourtant, physiquement lors de leurs chasses ou par leurs évocations lors du temps des histoires. Il peut aussi s'agir de créatures, comme les *naa'in*, hommes des bois énigmatiques et mystérieux signifiant la zone frontière entre ce qui est encore humain, et ce qui ne l'est plu. Les Gwich'in maintiennent volontairement une équivocité, une incertitude quant au statut de ces entités : ils admettent le fait qu'ils ne savent pas comment interagir avec elles, puisqu'elles n'ont de cesse de déborder tous les cadres que les humains tentent de leur assigner, et de faire des choses auxquelles ils ne s'attendent pas. Pour le dire dans les termes du philosophe : on n'a pas *stabilisé de relations sociales* envers ces êtres non humains : il n'y a pas d'*étiquette* pour eux ni envers eux, aux deux sens du terme (de catégorie précise pour les penser, et de mode d'interaction sociale réglé, décent, durable, envers eux).

17.

La perspective de notre anthropologue consiste à historiciser l'ontologie animiste des Gwich'in, pour montrer comment elle répond aux métamorphoses environnementales accélérées induites par le réchauffement climatique, dont les effets sont beaucoup plus sensibles sur l'environnement du Grand Nord qu'ailleurs. Les chasseurs Gwich'in sont en effet actuellement submergés par certains êtres qu'ils ne connaissent pas, et par d'autres qui sont devenus incompréhensibles. Il y a le *coywolf*, même s'il n'est pas central parce que très marginal en Alaska ; il y a surtout l'hybride du grizzly et de l'ours polaire (le *pizzly*), ce dernier poussé par la faim et la fonte des glaces commençant à descendre au Sud et à y rencontrer son cousin subarctique. Il y a enfin et surtout tous ces animaux dont ils connaissaient les habitudes et dont ils pouvaient prévoir les trajectoires, qui deviennent aujourd'hui incompréhensibles et par voie de conséquence inaccessibles, du fait des métamorphoses environnementales qui affectent profondément leurs comportements. Les proies traditionnelles, comme

les caribous, changent de routes de migration ; les animaux à fourrure des rivières disparaissent sans laisser de trace ; les saumons se comportent étrangement, ne remontent pas les mêmes rivières ou ne les remontent plus du tout ; les crues et les tempêtes n'en font qu'à leur tête ; la forêt brûle, la fumée s'épaissit autour des humains tous les étés dans la taïga, accentuant ce sentiment de perte de repères et de délitement du sens commun.

18.

Au vu de ces éléments, notre anthropologue s'est posée la question suivante : comment les Gwich'in font-ils pour continuer à exister, face à ce qui semble constituer un délabrement quasi total de leur monde écologique et symbolique ? Plus encore, comment expliquer qu'ils s'échinent à continuer de poursuivre ces animaux désormais hors de contrôle, impossibles à influencer, même par les chamans les plus puissants, ces animaux qui, en faisant de nouveaux choix et en se transformant eux-mêmes face aux métamorphoses environnementales, débordent toutes les attentes de leurs chasseurs ?

L'une des réponses à ce problème est à chercher dans les fragments les plus anciens de pensée animiste – les plus résistants aussi – puisque confrontés aux *leftovers* de modernité qui envahissent chaque année un peu plus tous les villages indigènes d'Alaska. Ces êtres *actuels* qui n'en font qu'à leur tête sont, de fait, considérés comme des *êtres de la métamorphose*, quant à eux largement *inactuels*, réputés peupler le territoire depuis des milliers d'années. Le point du problème dans cette affaire, c'est que les hybrides biologiques et concrets, comme le pizzly et le coywolf, finissent en un sens par être recapturés par cette catégorie animiste d' « êtres de la métamorphose », et viennent déployer leurs existences aux côtés des nombreux *naa'in*, *shag'an*, *chatt'an*, et autres êtres liminaires qu'on aurait pu croire de simples manifestations fantasmagoriques d'un folklore mythique.

19.

Parallèlement, le philosophe évoque comment les biologistes, cette fois naturalistes, c'est-à-dire issus de la tradition des sciences occidentales (pour le dire très rapidement), essaient de comprendre le *coywolf* : la manière dont cet animal, lui et les autres hybrides interféconds, échappe à nos manières de comprendre, échappe aux catégories scientifiques fondamentales, par exemple, de la taxinomie ou des sciences évolutives. La définition de l'espèce en biologie a en effet été formulée et stabilisée par Ernst Mayr dans la deuxième moitié du XX^e siècle, et elle consiste à définir une espèce comme un ensemble de populations qui sont interfertiles, c'est-à-dire dont les descendants sont féconds⁶. Par définition, cela signifie que les limites d'une espèce sont celles de sa fécondité. Or les animaux comme le *coywolf* ou l'hybride du grizzly

et de l'ours polaire sont interféconds *avec d'autres espèces*. La définition mayrienne de l'espèce éclate dans cette situation. Il y a à cet égard un mouvement théorique qui est assez puissant et qui commence à jouer un rôle en biologie de l'évolution, suivant lequel l'hybridation, (à comprendre ici comme un avatar biologique de la métamorphose), c'est-à-dire l'évènement par lequel deux populations d'espèces différentes se croisent et produisent une autre population viable, n'est plus considéré comme une anomalie, comme une rareté, mais comme la norme, même chez les animaux dits « complexes ». Autour du concept d'hybridation par spéciation, on trouve notamment les travaux de Thierry Lodé en France ou de Chris Thomas en Angleterre⁷. Les hybrides commencent à prendre une place colossale, notamment grâce aux instruments de traçage génétique, par lesquels toute une série d'animaux qu'on disait trop complexes pour pouvoir s'hybrider, comme les éléphants, comme les rhinocéros, s'avèrent être tous des hybrides. Nous sommes entourés partout d'hybrides. Et nous sommes nous aussi des hybrides, puisque nous nous sommes croisés dans le passé avec d'autres espèces du genre *Homo* : Neandertal, l'homme de Denisova, et d'autres espèces humaines disparues – une partie de notre génome provient de ces autres *espèces* d'hominidés⁸.

20.

Si l'on fait confiance à la biologie contemporaine, ces chimères se multiplient, il y en a partout. On peut en élargir le concept : ils ne se limitent pas aux descendants du croisement entre deux espèces. C'est-à-dire qu'ils n'impliquent pas seulement du croisement par reproduction sexuée : la chimérisation peut prendre d'autres formes. D'après Lynn Margulis et plus tard Scott Gilbert, dans leur *symbiotic view of life*, les évènements évolutionnaires les plus importants dans l'histoire de la vie sont issus de symbioses, de transferts latéraux de gènes ou d'endosymbioses⁹. L'évolution des vivants passe ainsi par une chimérisation lors de laquelle des espèces différentes entrent en symbiose pour produire de nouvelles formes de vie. Même à l'échelle des vies individuelles, les mammifères peu susceptibles de se croiser avec des parents éloignés sur l'arbre du vivant sont des chimères, c'est-à-dire des êtres multispécifiques dont les propriétés émergentes nous échappent encore. Cela du seul fait qu'ils sont des holobiontes : c'est-à-dire qu'ils sont le produit de symbioses multispécifiques continuées, notamment avec des populations de bactéries dans l'appareil digestif ou à la surface de la peau, comme le montrent bien les travaux de Marc André Sélosse aujourd'hui¹⁰. Les êtres de la métamorphose, définis ici et dans un premier temps par cette chimérisation, mais dont le concept va s'élargir plus loin, se multiplient sous les yeux des sciences biologiques naturalistes les plus contemporaines. Le concept qui intéresse désormais notre philosophe pour penser les transformations en cours, c'est qu'ils passent du statut d'anomalie à celui de norme.

Or ce phénomène étrange est aussi quelque chose qui a lieu dans le cosmos animiste. Notre anthropologue défend en effet l'idée que ces êtres de la métamorphose, traditionnellement considérés comme l'anomalie en monde animiste, constituaient des épiphénomènes discrets dans le cosmos des relations entre les différentes espèces. Les chasseurs-collecteurs ont au cours de leur histoire bien stabilisé leurs relations avec la plupart des non humains : toutes les proies qu'ils connaissent, les éléments qu'ils expérimentent au quotidien, les prédateurs qu'il interrogent lors de leurs rêves ; il n'existe que de rares cas de créatures avec lesquelles les relations n'étaient pas stabilisées. Or ces êtres de la métamorphose, dans la situation de changement climatique dont les effets visibles sont exacerbés lorsqu'on se rapproche des pôles, sont en train de *devenir la norme*, les hybrides prolifèrent, les barrières entre espèces implosent, elles ne sont plus identifiables et se chimérisent chaque jour un peu plus.

IV. Un nom pour un état du temps où les chimères prolifèrent

Chez les Gwich'in, les êtres de la métamorphose, dont le statut n'est pas stabilisé, deviennent donc omniprésents. Ce qui est prodigieux dans cette histoire, c'est que d'après les analyses de notre anthropologue, on dispose en monde animiste d'un nom pour qualifier ce moment dans lequel les êtres de la métamorphose reviennent en force. Cela s'appelle le « temps du mythe », ou temps mythique. Pour reprendre les concepts de notre philosophe : lorsque des êtres dont vous ne connaissez plus le statut, et envers lesquels vous n'avez pas de relations stabilisées, passent de l'anomalie à la norme, vous voilà rendus au « temps du mythe ». Le retour du « temps du mythe » est une appellation minimale, qu'on peut conséquemment utiliser pour qualifier les situations animistes face au changement climatique. Le retour de ce temps se manifeste par un marqueur relativement clair : c'est le moment où les êtres de la métamorphose prolifèrent. Si l'on se souvient du temps du mythe tel qu'il est décrit dans les ouvrages d'anthropologie, en première approximation, il s'agit d'un temps d'avant le temps, dans lequel les êtres sont encore indistincts. Les formes de vies ne sont pas encore séparées. Les animaux ne sont pas encore distincts des humains. Le sol solide sur lequel déployer une vie spécifique et individuée n'existe pas encore. C'est une situation métamorphique, protéiforme. Et conséquemment, d'un point de vue conceptuel, on ne dispose pas de *statut* précis à leur donner, et surtout, les *relations* qu'on entretient avec eux ne sont pas encore *stabilisées*. On ne sait pas encore quelles relations entretenir avec eux. On ne sait pas ce qu'il faut faire

pour rendre possible une interaction, un dialogue, un commerce, une diplomatie avec eux. Ce sera notre définition philosophique du temps mythique.

23.

Ramassons le raisonnement en une seule séquence de pensée pour avancer : l'effet le plus intrigant des métamorphoses environnementales sur nos relations aux vivants et au monde naturel devient visible si on fait un détour par ce que l'anthropologie nous apprend des réactions de certains peuples animistes au changement climatique. Dans les mondes animistes, la nature est socialisée de part en part, sauf dans les nœuds de mystère où résident des êtres de la métamorphose, dont la nature est indistincte, et envers qui on ne peut pas stabiliser de relation. Face à eux, il faut continuer à parler, à raconter, pour essayer d'établir une communication et d'envisager la possibilité d'une relation. Or ces êtres sont l'anomalie dans les mondes animistes classiques, mais dans le Grand Nord, du fait des métamorphoses environnementales, les chasseurs Gwich'in échouent à retenir les animaux dans les mailles de leurs filets, les animaux hybrides déjouent les savoirs ancestraux, les phénomènes incompréhensibles et imprévisibles se multiplient dans une nature auparavant bien socialisée : tout cela fait passer ces êtres de la métamorphose du statut d'anomalie à celui de norme. Or quand les êtres de la métamorphose, avec qui on n'a pas stabilisé de rapports sociaux deviennent la norme, c'est en monde animiste quelque chose comme le retour du temps du mythe.

24.

C'est là qu'émerge l'embêtante intuition de notre philosophe : cette situation dans laquelle les êtres de la métamorphose, ces non humains qu'on échoue à catégoriser et avec lesquels on ne sait plus entrer en relation, deviennent la norme, constitue une description assez précise, assez fonctionnelle, de l'époque dans laquelle, nous, naturalistes, nous occidentaux, nous, modernes, sommes entrés. Voici la déduction : si le temps mythique revient lorsque les êtres de la métamorphose passent de l'anomalie à la norme, et qu'on peut montrer qu'ils prolifèrent chez les modernes, ne faut-il pas conclure que les ci-devant modernes sont eux-aussi pris dans un retour du temps mythique ? Et qu'est-ce que cela peut bien *signifier* ? Dans quelle mesure l'époque qui est la nôtre devient-elle plus *intelligible* si l'on fait l'hypothèse que les modernes, à leur manière, sont rendus au temps du mythe ?

25.

Le temps mythique, c'est, dans cette enquête et par convention, un régime du temps qui se définit par la prolifération des êtres de la métamorphose. Il s'inspire de la

littérature anthropologique : « On admet de grandes zones indéfinies dont la plus grande partie du monde mythique »¹¹. Il prélève de ce phénomène décrit par les ethnographes ses propriétés pragmatiques. Du point de vue philosophique, les êtres de la métamorphose ont deux propriétés. Pour montrer la dimension non mystique mais strictement analytique de ce concept, on peut évacuer toute lecture surnaturelle de ces êtres, mais les comprendre au sens pragmatiste. C'est-à-dire par la manière dont leurs propriétés influent sur (permettent et empêchent, transforment) les pratiques par lesquels nous interagissons avec eux. Les êtres de la métamorphose se caractérisent par le fait que nous n'avons pas de relation stabilisée envers eux, ni de statut instauré pour eux (ce n'est que l'avant et le revers du même phénomène). Par exemple, le singe laineux des Achuars décrit par Philippe Descola n'est pas un être de la métamorphose, car les Achuars ont stabilisé envers lui une relation sociale précise, qui implique des formes d'étiquette, de comportements normés et des bonnes pratiques : il est au chasseur *comme* un beau-frère (c'est son statut institué), entre intimité familiale et inimitié clanique, qu'il faut charmer pour pouvoir bénéficier de ses bonnes grâces dans la chasse, entre séduction et violence (c'est la relation stabilisée). Par contre, le *Naa'in* décrit par notre anthropologue dans ses travaux précédents est bien un être de la métamorphose, puisqu'on ne sait pas comment se rapporter à lui¹². Il n'existe pas de relation sociale stabilisée envers lui, et cela tient au fait que simultanément, sa nature est inassignable : il est en même temps humain, animal et esprit, ami et ennemi, adjuvant et opposant, proie et prédateur ; il incarne un mystère qui intrigue les humains et attise les discussions à son sujet. Il séjourne dans la zone d'ombre liminaire située à la frontière entre monde connu, socialisé, parcouru de part en part, et « ce reste de monde » dans lequel prolifère encore tout ce qui excède la compréhension humaine.

26.

Le concept d'être de la métamorphose se déplace ici : il trouvait son origine chez les hybrides biologiques, dont la capacité à débroussoler conjointement animistes et naturalistes a été un *guide* pour aboutir à ces conclusions, mais il qualifie désormais quelque chose de plus vaste. Voici les deux propriétés conceptuelles d'un être de la métamorphose : son statut n'est pas assignable, et les relations sociales qu'il entretient avec le collectif humain en présence ne sont pas stabilisées. D'un point de vue dynamique, qui est celui de l'histoire : c'est un être qui fait effraction des statuts qu'on avait inventés pour lui, qu'on lui avait assignés, démontrant ce faisant leur impertinence ; et qui manifeste que nos relations à lui sont déstabilisées, qu'elles ne sont plus fonctionnelles ni soutenables. Conséquemment le temps mythique est un temps où sont remis en jeu les statuts et les relations.

27.

En quel sens sérieux peut-on formuler cette idée qu'il pourrait être utile de repenser la situation de l'écologie politique contemporaine occidentale en termes de retour du temps mythique, où prolifèrent les êtres de la métamorphose ? D'un point de vue philosophique, il semble que cela permet de voir autrement toute une série de mouvements théoriques, ainsi que toute une série de mouvements militants et citoyens assez profonds. Il y a un peu partout, par exemple dans les textes des chercheurs, des arbres qui se mettent à communiquer entre eux comme (documenté par des travaux scientifiques robustes, éloquemment mais très imparfaitement restitués par le forestier Peter Wohlleben) ; des forêts qui se mettent à penser¹³ ; des champignons qui deviennent partenaires, des communautés bactériennes qui deviennent des alliées symbiotiques, des virus pensés comme des espèces compagnes, et des fleuves qui deviennent des personnes de Droit. Il y a toute une série de non humains qui commencent à faire des choses qu'ils n'étaient pas censés faire. Leurs statuts ne sont plus stabilisés suivant les normes épistémologiques, juridiques, ontologiques et politiques de la modernité. Des fleuves, comme le Wanganui en Nouvelle Zélande, deviennent personne morale. La Terre s'avère être tout autre chose qu'une banale accréation de matière stellaire, mais une entité qui comme écosystème terrestre régule son environnement abiotique, et maintient de fait des conditions d'habitabilité pour les êtres vivants, suivant la formulation minimale de l'auparavant sulfureuse hypothèse Gaïa qui fait aujourd'hui autorité en sciences du système Terre. Les animaux d'élevage oscillent entre viande et personnes. Les abeilles domestiques et les pollinisateurs fragilisés par l'agriculture industrielle se révèlent comme des partenaires d'alliances avec tout le maraîchage et la biodiversité florale sauvage¹⁴. Littéralement, ils sortent des catégories dans lesquelles on les avait rangés. Ils deviennent incompréhensibles, de la même manière que les animaux deviennent incompréhensibles pour les animistes Gwich'in d'Alaska. C'est le premier symptôme, le premier signal faible, par lequel ces anciens êtres de la Nature deviennent des chimères : des êtres de la métamorphose qui font effraction des statuts que la modernité avait inventés pour eux, parce que nos relations à eux sont déstabilisées par l'extractivisme, le changement climatique et les effets de l'anthropocène.

28.

« Anthropocène » est un des noms en vogue pour formuler ce qui se passe. Ce concept est une solution fragile et imparfaite à un vrai problème : le sentiment qu'on a changé de temps. La recherche d'un nom pour une ère nouvelle, le sentiment de sa nécessité, même si elle est géologiquement fautive, même si elle est douteuse dans le choix du mot (qui masque les inégalités), est le symptôme du sentiment partagé par beaucoup de chercheurs que nous avons besoin d'un nouveau nom pour l'époque,

pour dire la singularité de notre situation en termes de temps. La capture d'un concept *géologique*, discipline qui pense en termes d'ères, peut être pensée comme un symptôme du fait que les penseurs en sciences sociales ont senti qu'il s'agit bien d'une nouvelle *phase du temps* qu'il s'agit de penser (bien que l'ère au sens géologique soit incapable de la penser). Qu'il ne s'agit pas de la crise d'un modèle dans une continuité linéaire, mais bien d'un nouveau régime du temps, d'un nouvel état du temps, qui n'est plus le temps continu de l'histoire et des chronologies, mais un état chimique particulier du temps : de fluide et linéaire, il est devenu simultanément solide, comme un bloc nouveau, et gazeux dans l'indétermination nébuleuse des êtres qui le peuplent. C'est un retour du temps mythique au nez et à la barbe de l'hypermodernité.

V. Face à face, côte à côte

29.

La relation qu'entretiennent l'approche animiste et l'approche naturaliste reste ici à préciser. Car pour parvenir à penser un temps du mythe qui reviendrait conjointement chez les animistes Gwich'in *et* chez les naturalistes, il s'agit d'opérer un renversement qui est précisément le produit de la rencontre entre le travail de l'anthropologue et celui du philosophe. Historiquement, animisme et naturalisme (pensés ici au sens large, volontairement duplice, de schèmes ontologiques abstraits *et* de visions du monde hybrides et impures portées par des peuples) sont mis *face à face*. D'abord comme des opposés en guerre, sous la forme des oppresseurs et des opprimés, et effectivement, l'Occident naturaliste a été d'une violence inouïe à l'égard des mondes de chasseurs-collecteurs animistes. Lorsqu'on déplace l'analyse sur le terrain de l'anthropologie de la nature, animisme et naturalisme sont à nouveau face à face, mais plus comme des opposés : comme des inverses symétriques. Dans le travail de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro, animisme et naturalisme, cette fois-ci comme schèmes ontologiques, s'opposent terme à terme¹⁵. En effet, dans le naturalisme, les intériorités sont discontinues (nous humains sommes les seuls à en être dépositaires) ; en revanche, la physicalité est continue (tout dans le cosmos partage la même corporéité, sous la forme des composantes et des lois de la matière). Alors qu'en face, dans l'animisme, c'est l'inverse d'un point de vue logique : les intériorités sont continues (tout le monde a un « dedans »), mais les physicalités sont discontinues (tous les corps sont de natures différentes). Animisme et naturalisme sont face à face, cette fois-ci comme des inverses symétriques.

30.

Voici donc notre intrigante situation. Lorsqu'ils sont face à face, animisme et naturalisme (ici entendus comme avatars abstraits de deux mondes et deux cosmologies) ne peuvent pas se rencontrer : ils s'excluent logiquement, ou se confrontent politiquement. Il faut choisir son camp : à un niveau caricatural mais éloquent, l'alternative est simple, il faut défendre la modernité scientifique contre le prétendu obscurantisme des animistes, ou défendre la sagesse et la spiritualité animistes face à la démesure et les pulsions de mort de l'Occident technoscientifique. À un niveau plus fin, on voit se recomposer des projets théoriques entiers sur l'idée que les cosmologies animistes, sous la forme du perspectivisme amérindien par exemple, constituent la solution aux errances de la modernité occidentale du point de vue écologique : il faudra devenir Indiens pour survivre et sauver la planète. Les modernes sont alors condamnés à devenir totalement autres, adoubant le point de vue de leurs victimes, dans une haine de soi interminable qui constitue la malédiction d'une part de l'anthropologie contemporaine : car l'anthropologue est un moderne, qui doit ici défaire tout entier, brique par brique, la civilisation dont il est issu. En face, les populations auxquelles sont attribués un animisme pur (ce qui n'existe nulle part, hormis dans la tête des anthropologues) se retrouvent alors enrôlées dans le rôle de modèles ontologiques et existentiels pour les Blancs, alors même que leurs conditions de vie politiques et économiques sont soumises à leur rapacité. Si animisme et naturalisme (au sens schématique d'ontologies portées par des peuples aux contours vagues) sont positionnés face à face, tout dialogue entre eux s'assimile à une appropriation culturelle, un accaparement de plus, ou bien à un impérialisme modernisateur, ou bien une compromission de civilisés qui romantiquement rêvent d'être autres qu'ils ne sont.

31.

La situation qui permet de déployer notre réflexion dans ce texte, c'est précisément une sortie du face à face entre animisme et naturalisme (opposition coloniale historique et symétrie anthropologique), pour imaginer quelques temps, dans un espace suspendu, de les envisager côte à côte, face à *autre chose*. Bruno Latour parle d'être *face à Gaia*¹⁶ ; nous appelons cela, à un niveau moins cosmique : être face aux métamorphoses environnementales, à l'instabilité climatique, et aux manières dont elles transforment massivement les comportements des vivants et les collectifs humains qui sont pris dans des relations avec eux.

32.

Si l'on essaie d'imaginer juste un instant cet espace suspendu, dans lequel animisme et naturalisme ne sont plus face à face, mais côte à côte, dans une situation de vulnérabilité partagée face aux métamorphoses environnementales planétaires, à ce

moment-là, des rencontres étranges, des alliances improbables peuvent émerger de ce réaligement. Il ne s'agit pas de passer sous silence une histoire commune de violence asymétrique et insupportable. Il ne s'agit pas d'inventer une balance cosmique dans laquelle on pourrait dire que ces deux phénomènes labiles, tantôt cosmologies, tantôt cultures, pourraient être soupesés et enfin trouvés égaux : la question même est absurde, puisqu'il n'y a pas de sens, si ce n'est suivant une pulsion égalitaire bien mal localisée ici, à poser le problème en termes d'égalité entre de telles abstractions. Nous sommes bien conscients du caractère schématique et impropre des deux concepts en présence, qu'on mobilise tantôt comme des schèmes ontologiques, tantôt comme des manières de voir et de faire incarnées dans des peuples. C'est pourquoi il ne s'agit pas ici de proposer un concept à bord net des relations intrinsèques et éternelles entre deux catégories qui ne sont elles-mêmes que des outils circonstanciés pour mieux comprendre certains phénomènes, et pas des miroirs parfaits de la réalité. Le problème est ici pragmatique : comment rendre possible un dialogue, des négociations, des mises en contact, qui laisseraient en suspens, au moins le temps de faire palabres, l'histoire de l'oppression et l'impossibilité logique de faire communiquer deux ontologies symétriques ? Les humains sont bien plus compétents pour inventer des rencontres impossibles que ne le sont les ontologies abstraites ou les cosmovisions massives, assignées à des peuples en fait toujours bien plus complexes.

33.

Mais cet espace n'est pas pour autant une fantaisie de chercheurs, il trouve son origine dans un phénomène éthologique et politique profond, irréductible : lorsque deux êtres vivants sont en présence, ils peuvent bien être face à face de diverses manières ; mais lorsque vous ajoutez dans l'équation un troisième terme, un terme qui les menace *tous les deux*, un terme qui les impacte conjointement (bien que son origine, elle, ne soit pas le moins du monde égalitaire, puisque les héritiers du naturalisme sont seuls responsables du changement climatique), alors, quels que soient leurs désaccords ou l'ampleur de leur différence, du seul fait d'une vulnérabilité partagée, ils se retrouvent, de fait, côte-à-côte *face* à autre chose.

34.

Il y a peut-être là une occasion.

35.

L'alliance ou la rencontre qu'on essaie de soulever ici existe dans la mesure où les pisteurs animistes Gwich'in ne comprennent plus les animaux et les vivants avec lesquels ils interagissent, de la même manière que nous, naturalistes, si bien instrumentés, avec tout notre appareillage scientifique, ne comprenons pas ce qui se

passé. On voit massivement des arbres se mettre à faire des choses qu'ils ne devraient pas faire, des abeilles disparaître avec le syndrome de la ruche vide sans qu'on puisse l'expliquer, la microfaune des sols avoir des comportements d'une richesse et d'une complexité inouïe. Côte à côte, face à cette incompréhension, et dans une vulnérabilité qui est partagée : cela n'est plus aussi complètement arbitraire de se demander dans quelle mesure nous ne partageons pas une condition profonde, qui est mieux formulée par les animistes que par nous, parce qu'ils ont l'appareillage théorique expert en incertitude pour le formuler – à savoir : « être saisis par le retour du temps du mythe ». C'est-à-dire, pour les modernes : être dans un monde, arriver dans un monde, qui du fait des métamorphoses environnementales et des métamorphoses théoriques qu'elles induisent, est peuplé d'une prolifération d'êtres qui nous échappent, dont le statut n'est pas instauré, et dont nos relations à eux ne sont plus viables ni stabilisées. On ne sait plus comment interagir avec les sols, puisque l'agriculture technoscientifique les affaiblit et les détruit : c'est-à-dire que la microfaune des sols réclame qu'on la traite autrement. Elle réclame d'autres relations et statuts. Les abeilles pollinisatrices domestiques et sauvages d'Europe réclament aussi qu'on les traite autrement. On ne sait plus comment faire des relations soutenables ; et ce faisant il apparaît qu'on s'était trompés sur le statut qu'on leur avait assignés. Bien évidemment on pressent les directions à prendre. Mille initiatives issues du terrain, défendues par des praticiens encore minoritaires, constituent des explorations sur les nouvelles relations à inventer, les nouveaux statuts à proposer. Pour toutes ces raisons, cette instabilité des relations et des statuts qui nous lient au reste du vivant mérite d'être pensée aujourd'hui comme un retour du temps du mythe.

36.

On peut formuler autrement notre argument : si elles sont stabilisées comme des cosmologies fermées et systématiques, elles sont de purs inverses, comme le montrent Viveiros de Castro et Descola. Mais le paradoxe intéressant, c'est que dès qu'elles sont déstabilisées par les métamorphoses environnementales et les rencontres entre les mondes, elles se retrouvent toutes deux dans un relatif échec, dans une profonde perplexité, dans une incertitude, dans un temps du mythe où l'individuation des êtres et des relations est à refaire. C'est précisément là que ces cosmologies sont disponibles pour d'étranges rencontres, alliances, dialogues, nécessaires à leurs métamorphoses mutuelles. Chacun peut y chercher dans les bras de l'autre les pouvoirs de sa propre transformation, à son gré (de telle sorte que nous ne choisirons pas pour les animistes les pouvoirs de métamorphoses qu'il peuvent chercher dans le naturalisme, eux seuls en sont juges ; mais on voit qu'ils le font déjà volontiers, ne serait-ce que sous la forme de leur usage des concepts d'écologie scientifique pour donner de la force et traduire leur revendications sur la terre et sur leurs relations au

vivants). En revanche, on peut se demander sur quels points le naturalisme peut se laisser affecter.

37.

De ce point de vue, on propose, temporairement et pour ouvrir un espace de palabres, d'arrêter d'essentialiser naturalisme et animisme comme des purs inverses logiques ou des blocs politiques opposés, des entités symétriques ontologiquement mais prises dans une guerre asymétrique entre victimes et bourreaux, car cette position nous voue à une haine de nous-mêmes (les auteurs étant tous deux issus du monde naturaliste), épuisante et mal pensée, parce que produite par cette essentialisation des naturalistes : nous sommes aussi le naturalisme qui se défend contre lui-même, contre sa forme sclérosée, qui se défend de l'intérieur, et qui essaie d'en faire sauter les coutures, non pas face à nos victimes animistes, mais côte-à-côte face au dérobement du monde partagé sous nos pieds. Dérobement qui est le produit des métamorphoses environnementales massives induites par l'extractivisme, ces métamorphoses qui tiennent parallèlement en échec toutes les ontologies, qui nous restituent à la perplexité du temps du mythe, et à la nécessaire invention des relations avec les êtres qui peuplent le monde commun. Dans les mythes animistes, c'est toujours un dialogue entre les espèces, pour trouver des solutions à une situation invivable, qui constitue l'issue du temps du mythe, sa possible résolution. La tâche n'est pas mince : il nous faut *conjointement* recommencer à nommer les êtres et les phénomènes qui nous dépassent, des animaux hybridés et nouveaux pour les chasseurs Gwich'in, à la vie des sols pour les agro-écologues du Limousin ; et restabiliser des relations décentes et soutenables envers eux.

VI. Conclusion : sur un retour des modernes au temps du mythe

38.

On peut pour finir se pencher brièvement, du point de vue de notre philosophe, sur les implications théoriques et pratiques de la thèse suivant laquelle les modernes très contemporains, héritiers du naturalisme, se trouvent saisis dans un nouveau temps mythique. Quelles que soient les potentialités de ce dispositif de rencontre mis en place plus haut, on ne peut pas considérer comme identiques les retours du temps du mythe chez les animistes et chez les modernes. Les causes sont en partie différentes, les effets épistémopolitiques le sont aussi : ils sont bien plus transformateurs en contexte naturaliste, qui a éradiqué il y a longtemps l'idée de temps du mythe, qu'en contexte animiste où elle est plus familière. Par ailleurs, pour les animistes Gwich'in, ce sont les changements environnementaux qui sont le principal moteur du retour du temps du mythe comme prolifération des êtres de la métamorphose avec qui stabiliser

de nouvelles relations. Pour les naturalistes, le retour contemporain du temps du mythe trouve son origine dans le phénomène le plus réel du point de vue d'un « matérialisme de la rencontre » au sens d'Althusser : c'est-à-dire une conjoncture.

Sans hiérarchie, ce retour est la conjonction de trois choses : les métamorphoses environnementales induites par le réchauffement climatique et la gamme d'effets anthropogéniques dits Anthropocène ; la montée en puissance de l'imaginaire des écologies politiques ; les évolutions discrètes dans les sciences subversives du vivant et du système Terre.

39.

L'argument philosophique portant sur la conjoncture contemporaine de l'écologie politique, c'est que face au changement climatique et à notre héritage d'ébranlement des dynamiques écologiques, conjointement les sciences biologiques et l'écologie politique font émerger des figures du vivant qui font éclater les statuts qu'on attribuait aux anciens êtres de la Nature, et qui déstabilisent les relations qu'on avait stabilisées envers eux. Que devient la « nature » si la Terre devient Gaïa ?¹⁷. Si l'individu humain est un écosystème multispécifique peuplé de bactéries (un holobionte) ? Si les animaux sauvages deviennent des interlocuteurs diplomatiques¹⁸, et les champignons matsutakes des partenaires d'alliances ?¹⁹. Plus rien de ce qu'on croyait savoir. Nos dispositifs de savoirs articulés à nos pratiques industrielles ont déstabilisé les relations aux êtres de nature : l'agriculture extractiviste détruit les colonies d'abeilles, le réchauffement climatique acidifie les océans au point de mettre en danger ses communautés biotiques : nous n'avons plus de relations stabilisées avec ces formes de vie si ces relations sont destructrices, et cela provient en partie du fait que nous nous étions trompés sur leur nature. Ces êtres qui sont devenus la norme sont des êtres métamorphiques, au sens précis où nous ne savons plus rien de leur nature, de leur statut, ni quelle relation stabiliser envers eux – or c'est là, nous l'avons vu, une définition minimale, raisonnable, du temps mythique.

40.

La puissance réelle du motif du temps mythique pour s'articuler à la conjoncture qui est la nôtre n'a pas à voir avec son pouvoir imaginaire, dont on ne peut trop conseiller de se méfier ; il a à voir, paradoxalement peut-être à première vue, avec son effectivité comme analyseur. C'est un analyseur prodigieux du type de temps, de la texture de temporalité qui est la nôtre aujourd'hui, et pour laquelle les mots en « -cènes » ont constitué des tentatives de nomination. On peut élargir ici l'analyse précédente concernant l'« anthropocène » : la multiplicité de ces noms (carbonocène, thanatocène, mégalocène, capitalocène, plantationocène, comme « nouveau régime climatique »...) et le besoin de nommer encore et encore qui les fonde, constituent un

signal faible. Tous ces néologismes et l'énergie théorique qui les porte, le sentiment de nécessité qui les accueille malgré leur bizarrerie épistémologique, tout cela constitue en un sens le symptôme de quelque chose comme le passage à un nouvel état du temps. Or ces concepts essaient plutôt de qualifier la spécificité de l'époque nouvelle, en termes d'ère, et pas la texture même du *passage à un régime de temps nouveau*, texture qui ne passe pas, n'est pas encore passée, qui est encore en cours, et pour une durée encore impossible à évaluer. Du régime du temps du monde, où sont stabilisées les relations et les statuts, au régime du temps du mythe, toujours à la lisière du temps du monde, mais qui fond sur nous chaque fois que la part métamorphique des êtres prend le pas sur ce qu'on avait stabilisé ; chaque fois qu'il faut recommencer le monde.

41.

C'est pour analyser notre être au monde de crise écologique et humaine que ce concept de temps du mythe est puissant : pour analyser ce temps où les animaux sont de la pure protéine et conjointement des personnes juridiques, et des membres de la famille, des purs moyens et des fins absolues, et toutes les positions du gradient possible sur le spectre. Ce temps où tous les jours on nous annonce une catastrophe écologique, un écocide, le réchauffement climatique, la pollution des eaux, la disparition des insectes, dans un monde qui semble pourtant inchangé à la fenêtre. Ce temps où la conscience écologique planétaire est la plus aigüe que le monde ait connue, grâce au développement des télécommunications et à l'hypermédiatisation des sciences ; et où conjointement l'effort extractiviste et la foi en la modernité technoscientifique sont en pleine expansion. Ce temps qui hérite de la science comme de cet art des dispositifs inventés pour que la nature parle d'elle-même et fasse taire les opinions subjectives (l'expérimentation), mais où chaque être de la nature se retrouve à donner des opinions *contradictoires* à propos de sa propre nature (les controverses scientifiques). Ce temps proprement surréaliste, où chacun, s'il se laisse affecter par la conjoncture, s'il est disponible à ce qu'elle a de neuf, doit bien ressentir que nous sommes passés dans une autre texture de la temporalité même. Phénomène étrange qui est exprimé expérimentalement ici par une analogie avec ce concept animiste de passage au temps du mythe, concept de ces peuples qui savent encore ce que signifie passer à une autre texture de la temporalité, passer d'une texture à l'autre, du temps du monde au temps du mythe, du temps du rêve au temps du monde.

42.

Quel rapport au temps futur du temps mythique ? En quoi ce temps qui semble au passé vise-t-il en fait l'histoire du futur proche ? Le temps mythique s'oppose au

temps du monde. Il est un passé qui fonde le présent, et qui peut y resurgir chaque fois qu'il faut refaire le cosmos des relations, chaque fois que la part métamorphique du monde devient plus importante que sa part stabilisée. Le métamorphique permet le renouveau, mais il est invivable comme tel : autant habiter le chaos. La stabilisation nécessaire n'est pas à entendre comme une rigidification morte: elle doit être multidimensionnelle et temporaire, métastable, plastique, mais stabilisée à minima pour sortir du chaos qui est le nôtre. Voilà la fonction de ce concept dans le cadre de l'écologie contemporaine : face à l'instabilité des relations que les modernes ont institué envers les sols, les abeilles, les forêts, toutes les formes de vie, face à leur effraction des statuts confortables que les modernes avaient inventés, sommes rendus au temps du mythe, une grande incertitude, une instabilité sans commune mesure, et une occasion de recommencer le monde.

43.

Nous sommes ainsi revenus au temps du mythe, au sens où le statut des ex-êtres de natures est à nouveau non individué : on ne sait pas qui ils sont. Mais surtout, car ce statut n'a jamais été une définition pure et abstraite, d'un être qui serait une substance séparée et fermée, ce sont nos relations à eux qui ne sont pas stabilisées. L'ontologie, au sens de la définition des êtres qu'on croise dans l'expérience, est seconde à l'égard des relations qu'on entretient avec eux. Roberte Hamayon le montre bien dans le cadre du chamanisme sibérien, et sa démonstration a une portée universelle : dans les sociétés où le renne est sauvage et chassé, il est considéré comme une personne. Dans les mêmes sociétés, devenues pastorales depuis un siècle, où les rennes sont élevés dans de grands groupes indistincts, ils deviennent petit à petit des biens anonymes appropriés, des quantités de viande ou de valeur d'échange²⁰. Les relations collectives aux non humains codent l'essence de ces êtres (pas dans un rapport univoque, mais par des allers retours constants et inextricables). Ce que cet exemple rend visible, c'est que le concept de statut ici n'a rien à voir avec celui de catégorie (classificatoire). Il y a une différence de nature entre les deux. Le statut n'est pas une catégorie, parce qu'une catégorie au sens ontologique, scientifique, ou taxinomique n'est pas relationnelle. Le statut est un concept relationnel. Le statut dépend de la relation et la relation induit le statut. Le statut est déjà une relation: c'est toujours un statut pour, c'est une face d'une relation stabilisée qui est l'autre face.

44.

Focalisons-nous sur ce vecteur quelques instants : la situation qui est la nôtre est que conjointement, notre héritage de destruction et d'ébranlement met en cause *et* nos relations pratiques, *et* nos catégories ontologiques. C'est simultanément que tout est rendu métamorphique. La question politique de l'animal d'élevage aujourd'hui met

en cause notre relation à lui comme ressource et matière dans l'élevage industriel, et son statut ontologique dans la morale ou le droit. De telle sorte – c'est bien le cœur du problème – qu'on ne peut pas se baser sur la stabilité de l'ontologie et la prendre pour guide afin de changer de pratiques ; ni se baser sur la stabilité des relations pratiques pour guider les renouvellements d'ontologie ; le temps du mythe, c'est la déstabilisation conjointe des deux. Ce sont les systèmes de pratique, de relations, solidaires des statuts qu'on donne aux êtres, qui sont entrés ensemble dans le temps du mythe : que sont les abeilles si les relations qu'on entretient avec elles ne sont plus stabilisées, car elles en meurent, et si simultanément leur statut change, parce qu'on prend la mesure de leur rôle dans les boucles de pollinisation qui rendent la vie humaine et extrahumaine vivable ?

45.

C'est diablement compliqué.

46.

Nous sommes voués à repenser ensemble relations pratiques et statuts ontologiques (par exemple sous la forme des statuts éthiques et juridiques), pour rendre le monde habitable. Et il serait absurde de décréter a priori quelles sont les relations souhaitables et les statuts des êtres en présence, c'est-à-dire, face à l'angoisse et à l'urgence de cette métamorphose généralisée et de la crise écologique systémique qui nous met en danger, de refermer cet espace métamorphique en imposant *de facto* des statuts (tout le monde est une personne sur le modèle du droit romano-kantien) ou des relations (toute forme d'exploitation des vivants sensibles est inacceptable). Il faut d'abord laisser monter du terrain, probablement, des relations inventées ici et là, des récits différents et à chaque fois ajustés à la bizarrerie métamorphique de ce qui se passe. De ce point de vue-là, il s'agit de reprendre en la transformant un peu la définition kantienne de l'intelligence, comme exercice spirituel pour le temps du mythe : quel est le degré de métamorphisme qu'un esprit peut supporter sans s'effondrer ? Quel degré d'indistinction et de confusion dans le statut des non humains et dans les relations qu'on entretient avec eux ? Car il faudra supporter, au moins le temps nécessaire pour reformer des relations et pour repenser des statuts qui soient pertinents, qui soient honorables, qui soient beaucoup plus décents que ceux dont on hérite et qu'on active actuellement.

47.

Retour du temps du mythe jusque chez les Modernes : c'est une manière assez intrigante de décrire la question fondamentale de l'écologie politique, et peut-être libératrice sur certains points. Car le retour des naturalistes au temps du mythe a un sens essentiellement épistémopolitique. Les non humains sont sortis de la nature

telle que décrite par les sciences et l'ontologie des modernes, et ils sont entrés en politique. C'est une manière d'entendre surtout le message le plus puissant qui se cache derrière cette métaphore d'effraction et d'exode : ce déplacement fait muter conjointement le sens de nature, et le sens de politique.

48.

Alors que la Modernité s'était construite sur l'idée que l'avènement des sciences modernes serait le dernier temps du mythe, précisément parce que ce mythe-là serait vrai, nous voilà peut-être plongés à nouveau dans un temps de cet ordre. Les vivants sont sortis de la nature pour entrer en politique, mais on ne sait pas encore sous quel statut, ils sont précisément dans ce statut pré-individuel, non distinct, métamorphique, qui est celui du temps du rêve, et qui exige (c'est le second parallèle) qu'on parle, qu'on nomme, qu'on raconte, qu'on invente et qu'en en même temps on retrouve, pour essayer conjointement d'individuer qui ils sont, de leur redonner noms et statuts, mais troisièmement (et c'est le troisième point commun avec le temps mythique animiste) pour stabiliser des rapports enfin *sociaux et politiques* avec eux. Des relations qui diffèrent de la pure exploitation, extraction, production, et sanctuarisation. Voilà le chantier ouvert.

Notes

1. Baptiste Morizot, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 33 | 2017, mis en ligne le 19 septembre 2017, consulté le 31 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/traces/7001> ; DOI : 10.4000/traces.7001.
2. *Coywolves* et *pizzlys* ne sont pas des hybrides au sens rigoureux du terme (ce terme qualifie le descendant direct d'un père et d'une mère d'espèces différentes, qui possède donc une moitié de son patrimoine génétique issue de chaque espèce.) Les *coywolves* sont au sens strict, en biologie, une population cladogame : issue de croisements et de rétrocroisements complexes sur plusieurs générations entre plusieurs espèces, mais qui devient une population génétiquement viable avec le temps. Le *coywolf* en effet hérite d'environ 30% de gènes du loup de l'Est, 60% du coyote, et 10 % du chien domestique.
3. J. G. Way et W. S. Lynn, "Northeastern coyote/coywolf taxonomy and admixture: A meta-analysis". *Canid Biology & Conservation* 19(1): 1-7, 2016.
4. Nastassja Martin, *Les âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, (Paris: La Découverte, 2016).
5. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, (Paris: Gallimard, 2005).
6. Ernst Mayr, *Systematics and the Origins of Species*, (New York: Columbia University Press, 1942).
7. Chris Thomas, *Inheritors of the Earth*, (London: Allen Lane, 2017).
8. Sous le vocable « hybride », nous ne parlons pas ici de cyborgs, de machines, d'IA, de transhumains. On s'intéresse aux hybrides dans un premier temps au sens strict, au sens biologique : comment la biologie nous montre un monde métamorphique. Ces hybrides stricts ne sont pas des hybrides entre nature et de technologie, comme dans le concept latourien et ou dans celui de Donna Haraway, ce

sont des hybrides biologiques. Paradoxalement nous sommes tenus pour les qualifier de choisir un autre mot, celui de chimère, parce que le mot « hybride » a été capturé pour parler d'autre chose. On est rendu à prendre le mot qui parle des créatures les plus fictionnelles pour parler des hybrides les plus « objectifs », les moins construits, les plus scientifiquement documentés. Les deux formes de chimère sont les cladogames d'un côté ; et les symbiontes et holobiontes de l'autre. Ils sont omniprésents, ils sont la nouvelle norme du vivant. Dans un second temps, le concept de chimère va s'élargir, mais ne recouvrira toujours pas les hybrides latouriens ou harawayens, car ils n'impliquent pas d'hybridation technologique, pas plus qu'ils ne se *définiront* par leur appartenance à cette zone liminaire isolée par Bruno Latour entre nature et culture.

9. Lynn Margulis, *L'univers bactériel* (1986), (Paris: Seuil, 2002) ; Scott Gilbert, Jan Sapp, Alfred I. Tauber, « A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals », *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 87, No. 4 (December 2012), pp. 325-341.
10. Marc-André Sélosse, *Jamais seul*, (Arles: Actes Sud, 2017).
11. Marie-Françoise Guédon, *Le rêve et la forêt. Histoires de chamans nabesna*, (Laval: Presses Université Laval, 2005), p. 372.
12. Martin, 2016.
13. Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts* (2013), (Paris: Zones Sensibles, 2017).
14. Morizot, 2017
15. Descola, 2005 ; Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, (Chicago: Chicago University Press/HAU, 2015).
16. Bruno Latour, *Face à Gaïa*, (Paris: La Découverte, 2015).
17. James Lovelock, *Gaïa: A New Look at Life on Earth*, (Oxford: Oxford University Press, 2000).
18. Baptiste Morizot, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, (Marseille: Wildproject, 2016).
19. Anna Lowenhaupt Tsing, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme* (2015) (Paris: La Découverte, 2017).
20. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme*, (Paris: Société d'ethnologie, 1990).