

L'hybridité comme réinvention de l'humain chez Baptiste Morizot

Jocelyn Groisard

Introduction : au-delà de l'humanisme

Le langage de l'hybridité est omniprésent dans les promesses du post-humanisme. Pour remédier aux échecs de l'humanisme en crise, qui ne parvient plus à justifier la supériorité de l'être humain sur tous les autres ni à dessiner un avenir où cette supériorité prétendue ne serait pas mortifère pour lui-même, il suffirait de repousser les limites de l'animal humain en l'hybridant aux machines. Cela revient en fait à théoriser le dépassement de l'humanisme par ce qui n'est rien d'autre qu'un humanisme augmenté : là où l'humanisme séparait l'humain du reste du monde pour mettre en lui toutes les capacités propres censées prouver sa singularité et sa dignité supérieure, de même dans le post-humanisme il s'agit non de changer de direction mais de maximiser par la technologie ces capacités prétendument uniques, voire d'en créer de nouvelles, donc d'augmenter encore davantage la distance qui nous sépare de tout ce qui n'est pas humain. Quand l'humanisme affirmait une supériorité, le post-humanisme promet une supériorité encore supérieure, à condition d'étendre par des machines nos capacités physiques et intellectuelles pour les libérer de notre finitude. Même si cette promesse a des chances de se réaliser du moins en partie, pour le moment les prolongements technologiques de notre corps et de notre esprit ont plutôt pour effet de réduire nos facultés et, au lieu de les libérer, de les asservir à des addictions consuméristes : dans l'hybride d'humain et de machine, c'est plus souvent le premier qui est au service de la seconde en lui fournissant gratuitement les *data* dont elle a besoin pour fonctionner et l'attention dont elle sert à faire commerce. Surtout, la fuite en avant théorique qui voudrait sortir de l'impasse de l'humanisme en continuant à avancer dans la même direction risque fort d'aggraver les problèmes qu'elle

prétend résoudre : imaginer une maîtrise accrue de la nature au moment où apparaît de plus en plus illusoire le présupposé humaniste de notre capacité à la contrôler ressemble bien à un passage en force théorique qui risque de nous détourner de chercher des solutions aux problèmes urgents de la crise écologique.

Mieux vaut donc changer de direction et, plutôt qu'une hybridation technologique, explorer l'hypothèse alternative de l'hybridation animale : il s'agit toujours de sortir l'humain de la solitude aussi stérile que fragile où l'a enfermé l'humanisme, mais en le reliant aux autres animaux au lieu de le brancher à des machines. Ce chemin théorique va à rebours de l'humanisme, ce qui lui donne une chance de sortir de l'impasse, mais ne doit pas être pensé comme un « retour à la nature » : ce serait un malentendu ici d'opposer le monde artificiel des réseaux, dont il faudrait s'extirper, au monde naturel des animaux, où il faudrait se réintégrer, car c'est cette opposition même à laquelle il faut essayer d'échapper en déconstruisant notre « naturalisme », au sens de Philippe Descola, c'est-à-dire notre idée même d'une nature objet définie par l'exclusive comme ce qui reste quand on sépare l'humain¹. Le naturalisme est le rapport au monde qui fonde l'humanisme et l'on ne saurait échapper au second en restant dans le cadre conceptuel du premier. L'humanisme voit l'animal en l'humain comme sa « nature », donc comme « l'autre » de ce qui est humain en lui ; or l'humain n'a pas besoin de revenir à sa nature pour se redécouvrir animal : il l'est déjà, et l'animal n'est pas ce qui est autre en lui mais ce qui est soi en lui. Il faut donc dépasser la dichotomie qui isole l'humain de la nature pour réinventer l'animal humain. L'hybridité est envisagée ici comme un outil de ce qui est une réinvention en deux sens : au sens étymologique, « réinventer » implique de « retrouver » ce qui existe déjà, donc en l'occurrence de retrouver l'humain en tant qu'animal, de se réanimaliser ; mais une réinvention doit aussi être créative, elle n'est pas un simple retour à l'existant et doit au contraire lui ajouter quelque chose de nouveau. Concevoir l'humain en tant qu'animal hybride pourrait remplir ces deux fonctions de restitution et de création : notre hybridité nous fait « retrouver » les autres espèces en l'humain et l'humain en elles, de sorte que notre humanité, au lieu d'être figée et solitaire, soit sans cesse recrée par sa continuité

¹ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005 ; pour une présentation accessible et stimulante des alternatives au « naturalisme », voir aussi Ph. Descola et A. Pignocchi, *Ethnographies des mondes à venir*, Seuil, Paris, 2022.

dynamique avec les autres espèces.

On pourrait objecter à cette hypothèse qu'au contraire de l'hybridation technologique, où notre corps inclut des artefacts ou bien se prolonge par des machines afin d'augmenter ou de suppléer nos capacités, l'hybridité animale n'est qu'une métaphore décrivant nos relations aux autres animaux, sans que notre corps en soit véritablement composé. L'objection est valable car il ne s'agit évidemment pas de croiser notre espèce à d'autres, mais plutôt de nous retrouver en elles, et de les retrouver en nous, de sorte que nous sentions que nous sommes déjà hybrides et que nous puissions réinventer l'humain par cette sensibilité attentive à notre hybridité. Toute métaphore a la faiblesse de n'être qu'une image plutôt qu'une réalité, mais cette faiblesse a pour revers une force, qui est justement que la métaphore implique l'imagination. Or celle-ci a un rôle crucial à jouer lorsqu'il nous faut non revenir sur nos pas à la recherche illusoire d'une nature animale primitive, mais avancer en inventant à chaque pas l'humanité hybride qui n'opposera plus en nous l'humain à l'animal. La métaphore, parce qu'elle articule adéquatement mais puissamment ce qui existe à une image, est un outil de pensée du réel en cela même qu'elle propose de le voir à travers une fiction. Pour inventer de nouveaux modèles de notre humanité en dehors du dualisme de l'humain et du naturel, il faut une pensée créatrice augmentée par l'imagination, et c'est à quoi se prête la métaphore de l'hybridité. Cet article se propose d'appliquer l'hypothèse de notre hybridité animale à la pensée du philosophe Baptiste Morizot, dont le travail est en grande partie consacré à la création de nouveaux concepts non dualistes nous permettant de nous réinscrire dans le vivant et donc de nous réinventer en tant qu'animaux humains.

I. L'hybridité comme généalogie

La métaphore la plus fréquente par laquelle Baptiste Morizot décrit notre relation étroite aux autres espèces animales et au vivant en général n'est pas celle de l'hybridité mais celle du tissage : puisque nous sommes le résultat d'un processus d'évolution au sein d'écosystèmes où tous les vivants entretiennent des rapports d'interdépendance, nous sommes comme les fils d'un tissu, qui tiennent ensemble les uns par les autres sans qu'aucun puisse se séparer de

l'ensemble ni y prétendre à la prééminence². Quoique relativement peu présente chez Morizot³, l'image de l'hybride semble pourtant pouvoir s'appliquer à un aspect essentiel de sa pensée du vivant, à savoir l'inscription de toutes les espèces, dont la nôtre, dans la même généalogie commune : c'est parce que nous avons évolué à partir d'animaux non humains que nous sommes à la fois animaux et humains, et c'est parce que d'autres espèces ont évolué à partir des mêmes ancêtres, mais différemment de nous, que nous avons avec elles à la fois des différences et de profondes similitudes. Notre hybridité vient ainsi de ce que nous retrouvons en nous d'autres espèces auxquelles nous sommes liés par une histoire évolutive en partie commune ou en partie semblable, commune lorsque d'autres espèces et la nôtre partagent des traits hérités d'un ancêtre qui nous est commun, et semblable lorsque nous partageons des traits que nos ancêtres communs ne possédaient pas mais qui se sont développés indépendamment dans notre espèce et dans d'autres par un effet de convergence évolutive⁴.

Cette hybridité latente se révèle dans notre généalogie ascendante en remontant ce que Baptiste Morizot nomme nos « ancestralités » animales : à rebours de la logique des propres par laquelle l'humanisme voulait singulariser nos facultés en les marquant du sceau de l'exceptionnalité, Morizot montre ce que nos comportements et les capacités qu'ils mettent en œuvre doivent aux animaux non humains qui sont nos ancêtres, d'où notre similitude avec d'autres animaux contemporains qui sont nos très lointains cousins⁵. Par exemple, le peuplement extensif de la planète par l'espèce humaine ne doit rien à la prééminence de droit divin que lui attribue la tradition judéo-chrétienne, mais à notre caractère d'animaux

² Voir, entre beaucoup d'autres passages, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Actes Sud, Arles, 2020, p. 146 : « Le tissu du vivant est une tapisserie de temps, mais nous sommes dedans, immergés, jamais devant. Nous sommes voués à le voir et le comprendre de l'intérieur, nous n'en sortirons pas. »

³ On peut citer, à titre d'exception, les développements sur le cynocéphale, homme à tête de chien, ou le lycanthrope, mi-homme mi-loup, que Baptiste Morizot utilise explicitement pour penser le « diplomate garou », à savoir le médiateur capable d'engager une négociation entre loups et humains pour établir les conditions d'une cohabitation (*Les diplomates*, Wildproject, Marseille, 2016, pp. 34-37).

⁴ Sur cette notion de convergence évolutive, voir Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, p. 162, ainsi que *Les diplomates*, pp. 55-59, où les convergences sont rapportées à une combinatoire de traits génétiques et comportementaux qui peuvent se retrouver dans des agencements à chaque fois différents chez des espèces qui n'ont pas forcément de lien de filiation directe.

⁵ Baptiste Morizot, *Sur la piste animale*, Actes Sud, Arles, coll. « Babel », 2021 (1^{ère} éd. : 2018), p. 102 et n. 4, qui renvoie, pour l'origine de cette notion d'ancestralité, à P. Shepard, *Nous n'avons qu'une seule terre*, Corti, Paris, 2013.

« dispersants », à l'instar des corbeaux ou des loups : de même que chez les loups certains jeunes préfèrent rester au sein d'une meute préexistante et dans le territoire qui est le sien, tandis que d'autres partent explorer de nouveaux royaumes et y fonder une nouvelle meute, de même les humains sont ces animaux qui sans cesse ont repoussé leur horizon jusqu'à peupler les milieux les plus différents⁶. Tant de comportements humains, des plus nobles aux plus vulgaires, s'éclairent au jour de cette ancestralité, qu'il s'agisse de la pure joie animale du marcheur en montagne auquel s'offre un nouveau paysage en arrivant au sommet ou au col, ou des plaisirs standardisés du touriste qui achète un tour « hors des sentiers battus »⁷. Cette mise au jour d'un caractère commun avec d'autres espèces nous rend hybrides parce qu'elle nous fait sentir que, là même où nous croyions répondre à des aspirations spécifiquement humaines ou socialement conditionnées, nous vivions en fait en loups ou en corbeaux.

Il n'y a pas loin de ce désir d'exploration au moteur de nos facultés cognitives qu'est la curiosité intellectuelle. Mais là aussi, Baptiste Morizot propose une hypothèse encore plus précise pour identifier l'ancestralité animale de notre curiosité : si l'on remonte assez loin notre histoire évolutive, pendant une très longue période nos ancêtres sont restés des mammifères herbivores obligés de chercher plantes et fruits comestibles, d'apprendre à les reconnaître et à les distinguer finement, et ce pourrait être ce genre de facultés cognitives, sélectionnées pour leur avantage évolutif sous la pression de la sélection naturelle, qui sont à l'origine à la fois de notre curiosité intellectuelle et des moyens que nous avons de la satisfaire⁸. Il ne s'agit pas évidemment de dire que nos ancêtres herbivores étaient déjà botanistes, mais que la botanique répond à un désir instinctif et implique des capacités d'acuité visuelle et de mémoire qui ne sont pas des propres humains déconnectés de l'histoire du vivant, mais qui au contraire sont, comme le dit Morizot, des « puissances animales » inscrites dans nos corps, et dans celui de nombreuses autres espèces qui nous ressemblent sur ce point, par une évolution

⁶ *Sur la piste animale*, p. 75 ; sur le caractère dispersant des loups, voir *Les Diplomates*, p. 20 et n. 1, ainsi que J.-M. Landry, *Le loup*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2017, « La dispersion », pp. 141-145.

⁷ *Sur la piste animale*, *ibid.* : « C'est de l'animal dispersant que nous sommes que provient le goût des voyages, la soif inextinguible d'un ailleurs. »

⁸ *Ibid.*, pp. 106-107.

commune ou semblable⁹. Les Anciens avaient déjà beaucoup spéculé sur le savoir botanique ou pharmacologique de certains animaux¹⁰, mais il n'y a pas à s'étonner en reconnaissant en eux quelque chose qui ressemble à notre science : c'est que, comme eux, nous sommes le produit d'une évolution qui ne nous permet de vivre qu'en dépendant de notre environnement et en sachant y reconnaître ce qui est bon pour nous. La flânerie curieuse du naturaliste attentif aux variétés qui s'offrent à son regard nous sépare moins des animaux qu'elle nous rapproche du chevreuil qui choisit parmi les herbes ou de l'ours omnivore qui aime goûter à tout¹¹.

L'inscription dans nos corps de capacités qui nous sont communes avec certains animaux s'étend même à des traits qu'on aurait plutôt tendance à attribuer au domaine moral ou psychologique. Baptiste Morizot reconnaît ainsi en nous la « patience de la panthère »¹² : devenu omnivore et chasseur, l'humain a dû développer des techniques d'affût qui requièrent de guetter longuement l'arrivée d'éventuelles proies et donc de supporter patiemment l'immobilité tout en maintenant un degré élevé d'attention et un contrôle des affects liés à la frustration ou à l'échec. Toutes ces facultés de patience, de concentration et de maîtrise de soi, qui nous paraissent à première vue d'ordre psychologique voire moral, sont partagées avec d'autres animaux, telle la panthère, qui en nous faisant voir en elle ce qui est en nous, nous invite à nous sentir animaux jusque dans les activités que nous aurions le plus tendance à

⁹ *Ibid.*, p. 106 : « la joie de chercher, classer, distinguer, ordonner les végétaux dans l'esprit sont probablement en partie des héritages de matrices comportementales de l'animal cueilleur que nous fûmes ».

¹⁰ Voir en particulier le traité 63 des *Ceuvres morales* de Plutarque, *De l'intelligence des animaux*, 974b-d : « les animaux font usage de médicament, comme les tortues et les belettes qui, lorsqu'elles ont mangé du serpent, avalent ensuite, respectivement, de l'origan et de la rue ; ou les chiens qui se soignent du choléra en se purgeant eux-mêmes avec une certaine herbe ; ou la couleuvre, qui affine et aiguise son œil myope avec le fenouil [...]. Les chèvres de Crète, en mangeant du dictame pour expulser facilement les flèches, ont permis aux femmes enceintes d'apprendre que cette herbe possède une vertu abortive » (traduit par moi ; voir aussi J. Bouffartigue, *Plutarque. Œuvres morales, traité 63. L'intelligence des animaux* [CUF], Les Belles Lettres, Paris, 2012, pp. 37-38, ainsi que la note 204 sur la traduction de δρᾶκων par « couleuvre »). Ce texte de Plutarque est la source de Montaigne dans *L'apologie de Raymond Sebond* : « nous voyons les chèvres de Candie, si elles ont reçu un coup de trait, aller entre un million d'herbes choisir le dictame pour leur guérison ; et la tortue, quand elle a mangé de la vipère, chercher incontinent de l'origan pour se purger ; le dragon fourbir et éclairer ses yeux avec du fenouil » (*Les Essais*, éd. P. Villey et V.-L. Saulnier, PUF, Paris, coll. « Quadrige » en 1 vol., 2004 [1^{ère} éd. : 1924], pp. 462-463, orthographe modernisée par moi).

¹¹ *Sur la piste animale*, p. 106 (« la patience nonchalante du chevreuil, qui choisit ses herbes préférées et connaît jusqu'aux écorces particulières qui soignent ses maux de ventre au printemps ») et p. 108 (« l'ours, cet infatigable goûteur »).

¹² *Sur la piste animale*, ch. 3, « La patience de la panthère », pp. 74-112.

considérer comme spécifiquement humaines : si par exemple le travail intellectuel mobilise non seulement des facultés cognitives mais requiert aussi patience, concentration et humilité face à l'erreur, alors devant notre table de travail ou notre livre d'études nous ne devons pas revendiquer la supériorité de notre intelligence sur les « bêtes » (cela, l'humanisme nous en a déjà bien assez convaincus), mais plutôt nous efforcer de sentir les puissances animales qui permettent à cette intelligence de se déployer, nous sentir donc hybrides, humain et panthère en même temps. En l'occurrence, cette hybridité ne correspond pas à une filiation, car nous ne descendons pas de la panthère, mais à ce que les théoriciens de l'évolution ont identifié comme un phénomène de convergence, à savoir qu'un trait physique, comportemental ou cognitif qui procure un fort avantage en terme de survie peut se développer de manière semblable dans des lignées distinctes sous la pression de la sélection naturelle, faisant ainsi converger de nouveau des espèces qui avaient divergé à partir d'un ancêtre commun (ici un mammifère herbivore qui est l'ancêtre commun de l'humain et de la panthère) ne possédant pas ce trait¹³.

Une partie de notre corps où se manifestent de manière particulièrement nette nos ancestralités animales est le visage. Cela pourrait sembler paradoxal dans la mesure où nous nous sommes habitués à concevoir le visage d'autrui comme le support d'une expérience éthique spécifiquement humaine, et où notre vocabulaire même tend à dénier aux animaux la possession d'un « visage » pour leur donner à la place une « face » ou une « gueule ». Or Baptiste Morizot montre au contraire que chez les loups l'agencement de couleurs des poils autour des yeux, du nez et de la bouche forme un masque extrêmement expressif, dont ils font un usage constant pour exprimer des sentiments d'affection ou d'hostilité qui leur permettent d'organiser leurs relations au sein de la meute¹⁴. Loin donc d'être un « sous-visage » déficient par rapport au nôtre, le masque loup est un « survisage » dont l'intense expressivité compense le moindre développement de la communication orale¹⁵ (même si celle-ci est aussi très importante chez les loups, en particulier à travers leurs hurlements¹⁶). Comprendre les moyens

¹³ *Ibid.*, pp. 102-104.

¹⁴ *Manières d'être vivant*, pp. 121-123.

¹⁵ *Ibid.*, p. 123 : « il existe une expressivité exacerbée du visage des autres animaux sociaux, ceux qui ne se sont pas embarqués dans l'aventure du langage humain (il faut bien compenser) ».

¹⁶ Sur les significations des hurlements des loups, voir *ibid.*, « Une saison chez les vivants », épisode 4,

expressifs de ce visage animal éclaire d'un jour nouveau les particularités du nôtre, par exemple l'étrange touffe de fourrure qui chez les humains s'est maintenue au-dessus des yeux sous la forme des sourcils : même si différentes hypothèses sont possibles sur l'avantage évolutif qu'ils procurent, nul doute que nous usons spontanément de nos sourcils pour exprimer des sentiments comme la colère, l'étonnement, la peur ou le doute, c'est-à-dire que nous nous composons un masque expressif apparenté au survisage animal¹⁷.

Baptiste Morizot remarque que cet usage animal de notre visage se prolonge jusque dans des comportements culturels comme le maquillage. Certaines espèces de loups possèdent autour des yeux une zone de poils plus claire, voire une tâche blanche au-dessus du coin intérieur, qui forme une sorte de sourcil inversé sur le fond de poils plus sombres¹⁸ ; or l'effet de cette zone claire est, par contraste, de renforcer la noirceur du contour de l'œil et par là de renforcer l'intensité du regard¹⁹. Or ce sont aussi le moyen et l'effet recherché par certaines techniques de maquillage comme l'eye-liner, qui permet d'obtenir autour de l'œil le contour sombre que le loup ou la panthère possèdent naturellement, ou le mascara, qui souligne le regard en rendant les cils plus longs et plus visibles comme chez l'antilope. Selon Morizot, ce n'est peut-être pas par hasard que ces techniques de soulignement du regard au khôl remontent historiquement à l'Égypte ancienne, où félins et antilopes faisaient partie de l'environnement familier et qui à travers les représentations thérianthropes de ses dieux manifestait une forte sensibilité à l'idée d'hybridation entre humain et animal²⁰. Alors même que le maquillage, en tant qu'ornement culturel du corps, paraîtrait plutôt relever d'une mise à distance de la nature sauvage, à la manière dont l'anthropologue Pierre Clastres le dit de l'épilation²¹, on peut au contraire le réinterpréter, grâce aux hypothèses de Morizot, comme une réactivation artificielle de puissances animales d'expressivité : sourcil en fourrure, œil de panthère, cils d'antilope, notre visage n'est plus l'image d'un dieu désincarné, mais un collage hybride dans lequel nous nous retrouvons animaux.

« Tout le langage inséparable », pp. 66-71.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹⁸ Voir par exemple les photographies dans J.-M. Landry, *Le loup*, pp. 18 et 354.

¹⁹ *Manières d'être vivant*, p. 126.

²⁰ *Ibid.*, pp. 127-129.

²¹ P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Plon, Paris, 1972, pp. 133-134.

II. Pratiques de l'hybridité

L'exemple du maquillage permet de comprendre que la réinvention de l'humain en tant qu'hybride de multiples espèces avec lesquelles nous partageons des puissances identiques et des ancestralités communes n'est pas seulement une prise de conscience mais se prolonge aussi par une pratique. Cette réinvention fonctionne donc dans deux sens : dans un sens, notre conscience change notre rapport à notre action dans la mesure où, même lorsque nous faisons quelque chose que nous aurions cru spécifiquement humain comme étudier, explorer le monde entier ou se maquiller, nous prenons conscience que cela nous rapproche en fait de notre animalité, au lieu de nous isoler dans l'exceptionnalité mélancolique de notre supériorité ; dans l'autre sens, notre action agit sur notre conscience car c'est en faisant quelque chose d'animal que nous activons la conscience de notre parenté intime avec le reste du vivant. Une fois que nous avons appris à être conscients de nos puissances animales, nous pouvons nous efforcer de maintenir en éveil cette conscience de notre hybridité par une pratique de nos ancestralités. Le gain de cette mise en pratique est considérable parce qu'elle est capable de changer radicalement le sens intime de ce que nous faisons déjà : dans le cas du maquillage, par exemple, une contrainte sociale fortement liée à la domination masculine en tant qu'elle s'applique presque exclusivement aux femmes supposées se soucier constamment d'être l'objet du regard des autres pourrait être subvertie en pratique quasi carnavalesque de notre survivance animal, ce qui n'aurait aucune raison d'être réservé aux femmes et pourrait s'étendre aux hommes, comme c'était d'ailleurs le cas à l'origine chez les anciens Égyptiens et dans de nombreuses autres cultures où les hommes aussi recourent aux peintures faciales et aux ornements corporels.

On devine que ces pratiques de mise en éveil de notre conscience d'être hybrides pourrait remplir une sorte de fonction rituelle et contribuer à une resacralisation de notre rapport au monde. Baptiste Morizot propose ainsi de réinterpréter culturellement le geste quotidien de saler notre nourriture : là où l'on pourrait ne voir qu'une technique culinaire, donc une pratique culturelle visant à optimiser la saveur de notre nourriture, c'est-à-dire à remédier à une déficience de ce que la nature nous offre à consommer, il faut au contraire y voir une réponse à notre besoin organique de sel, lié au rôle des ions sodium dans la pression osmotique du sang ou dans le fonctionnement des neurones, puis rapporter ce besoin à une ancestralité

animale très lointaine, remontant à l'époque où nos ancêtres étaient des animaux aquatiques, des poissons ou, plus loin encore, des éponges, vivant dans la mer, donc baignant dans l'eau salée²². Même sorti de la mer, notre organisme garde dans son fonctionnement interne le besoin de ce qui était son milieu d'origine²³. Saler la nourriture ne compense donc pas un manque dans ce que le monde nous offre, mais réalise au contraire l'adéquation de ce qu'il nous offre et de ce dont nous avons besoin, adéquation qui vient de ce que nous ne sommes rien d'autre que des vivants sélectionnés par les contraintes des milieux et donc aptes à bénéficier des conditions qu'ils présentent. En réponse à ce don, le geste de saler prend le sens d'un remerciement rituel dans une sorte de culte des ancêtres dont Morizot s'amuse à souligner la dimension trinitaire : avec *trois* doigts, nous faisons *trois* fois le mouvement de l'aspersion²⁴, et à travers ce geste nous activons notre conscience de vivre en poissons ou en éponges et nous exprimons notre gratitude pour ce que nous devons à ces lointains ancêtres²⁵.

En plus de ces gestes quotidiens, capables de se transformer en pratiques de notre hybridité en nous faisant remonter les fils multiples de nos ancestralités animales, une pratique à laquelle Baptiste Morizot accorde une importance privilégiée est celle du pistage : pistage des loups, de la panthère des neiges ou des ours, il s'agit cette fois-ci de renouer les fils distendus qui nous relie à nos contemporains animaux, en suivant leurs traces, en partageant leur environnement, en essayant de comprendre leurs mouvements dans l'espace²⁶. Le pistage peut se considérer comme une pratique de notre hybridité parce qu'il réactive un comportement animal de chasse : en adoptant au cours de son évolution un régime en partie carné, l'humain est passé du côté des prédateurs qui doivent être capables de suivre leurs proies pour les attraper. Or l'humain ayant des moyens limités, notamment en termes de vitesse de course

²² *Manières d'être vivant*, « Les promesses d'une éponge », pp. 151-152.

²³ *Ibid.*, p. 152 : « Le sel est nécessaire à un organisme qui a été fait dans la mer, par la mer : qui y a trouvé la matière première même de sa constitution. Cette eau salée dans laquelle nous baignions constitue les sept dixièmes de notre organisme, encapsulée dans nos tissus. »

²⁴ *Ibid.*, p. 151 : « Plongeant trois doigts dans un gros pot de sel pour en jeter une poignée dans une casserole, comme la sorcière jette une substance magique dans la potion. Ou saisissant négligemment la salière pour, comme le moine zen son gong, la secouer rythmiquement trois fois au-dessus de l'assiette : nous salons. »

²⁵ *Ibid.*, pp. 171-173.

²⁶ Voir la totalité de *Sur la piste animale*, le texte « Une saison chez les vivants » dans *Manières d'être vivant*, pp. 37-148, ainsi que *Pister les créatures fabuleuses*, Bayard, Montrouge, coll. « Les petites conférences », 2019.

(pour rattraper une proie visible) et d'odorat (pour localiser une proie invisible), il a dû développer des comportements de chasse permettant de pallier ces limites et qui ont pu jouer un rôle considérable dans le développement de ses facultés cognitives²⁷. En particulier, la technique de chasse à l'endurance, consistant à suivre la proie sur de très longues distances jusqu'à son épuisement²⁸, implique le développement de capacités de spéculation pour reconstituer le comportement d'une proie le plus souvent invisible à partir de traces nécessairement discontinues en raison des variations du terrain : il faut construire des hypothèses (la proie a dû s'enfuir par-là et laisser des traces à tel endroit), en faire la vérification empirique (y a-t-il des traces à l'endroit attendu ?) et si besoin (en cas d'absence de traces) réviser l'hypothèse selon un raisonnement par l'absurde²⁹. Précisant les hypothèses de Louis Liebenberg, selon qui l'art du pistage serait ainsi à l'origine de la démarche scientifique³⁰, Morizot explique comment le comportement de chasse a pu conduire l'humain à développer des opérations logiques complexes et précisément ordonnées d'abduction (faire l'hypothèse de ce qui est possible d'après les données observables : la proie est peut-être passée par là-bas), de déduction (inférer ce qui doit être certainement observable si l'hypothèse est vraie : la proie a dû laisser des traces à tel endroit) et d'induction (acquérir progressivement une connaissance de la localisation probable de la proie au fil de la vérification ou de l'infirmité des hypothèses, ce qui par répétition et généralisation peut même conduire à l'élaboration d'une connaissance cumulative du comportement de l'animal selon son espèce, donc à l'ébauche d'un savoir éthologique)³¹.

La pratique du pistage, en réactivant ce comportement de chasse, permet de réanimaliser les facultés mêmes dont l'humanisme tire le plus d'orgueil : là où la tradition aristotélicienne, en définissant l'humain comme « animal rationnel », faisait de la rationalité la différence spécifique qui sépare notre essence éternelle du reste des animaux, le pistage nous fait revivre

²⁷ *Sur la piste animale*, pp. 167-168.

²⁸ Sur cette technique de chasse et ses possibles conséquences évolutives, voir *ibid.*, pp. 164-166.

²⁹ *Ibid.*, pp. 173-175.

³⁰ L. Liebenberg, *The Art of Tracking. The Origin of Science*, David Philip, Le Cap, 1990 ; L. Liebenberg, *The Origin of Science. The Evolutionary Roots of Scientific Reasoning and its Implications for Tracking Science*, CyberTracker, Le Cap, 2021 (1^{ère} éd. : 2013). Ces deux ouvrages, dont le second a pour titre le sous-titre du premier, sont mis à disposition en ligne par l'auteur sur le site de son projet CyberTracker.

³¹ *Sur la piste animale*, p. 174.

le comportement animal qui, pour compenser des capacités par ailleurs moindres, nous a fait évoluer vers des facultés cognitives supérieures. Quand nous nous croyions à part des autres animaux en tant qu'être rationnel, nous n'étions qu'un aigle à la vue perçante mais incapable de voler pour fondre sur ses proies, un loup sans flair pour les retrouver, un félin trop lent pour les courser, en somme un prédateur mal pourvu chez qui la pression de la sélection naturelle a sélectionné les facultés prodigieusement avantageuses du raisonnement logique³². Ce lien entre déficience et supériorité rappelle l'anthropologie du mythe de Prométhée dans le *Protagoras* de Platon, mais en l'inversant : dans le mythe raconté par Protagoras, c'est parce que les humains sont trop faibles et trop démunis de « puissances » par rapport aux autres espèces que Prométhée vole le feu à Zeus pour leur offrir avec lui les miracles de la technique³³, alors que, chez Morizot, point de miracle, c'est au contraire dans le plan immanent de notre histoire évolutive que la raison est venue compenser nos faiblesses, et sans doute les accentuer dans la mesure où elles prêtaient moins à conséquence.

Effectivement, une fois abrité dans la bulle protectrice de la culture, l'humain a beaucoup moins à craindre les atteintes auxquelles l'expose le manque de défenses naturelles. Mais Baptiste Morizot souligne que cette invulnérabilité ne le met pas forcément à part du monde animal : plutôt, l'humain partage la sérénité des grands prédateurs, qui n'ont pas besoin de la vigilance craintive de ceux qui se savent destinés à leur servir de proie³⁴. Nous ressemblons à l'ours tranquille, au lion somnolant, aux loups qui règnent sur leur territoire en sachant que c'est aux autres d'avoir peur. Les supériorités qui compensent nos faiblesses ne nous rendent pas exceptionnels, car elles ont pour analogues d'autres supériorités chez d'autres espèces.

³² *Ibid.*, p. 169 : « Nez faible, yeux cloués au sol, course lente : pour obtenir l'animal, il faut le suivre sur de longues distances, sans le voir ; c'est-à-dire qu'il faut le pister. C'est la puissance et la limite de la vision humaine qui permettent d'éveiller l'œil de l'esprit, le plus puissant dans sa radiation d'effets cognitifs que le vivant ait élaborés à ce jour. »

³³ Platon, *Protagoras*, 320 c8-322 a8.

³⁴ La contrepartie de cette sérénité est la faim, car les proies s'échappent souvent et la chasse connaît un taux d'échec très élevé, d'où une symétrie entre les herbivores, qui se repaissent d'une nourriture immédiatement disponible mais vivent dans la peur, et les carnivores, qui souffrent de la faim mais sans connaître la peur (*Sur la piste animale*, p. 44 : « La satiété et la peur diffuse omniprésente, on les devine dans l'allure lente et erratique du broutage, et dans cette mobilité extrême des oreilles du chevreuil, cette motricité nerveuse et réactive, cet aguet interminable qu'est sa vie. La faim et la royauté tranquille, on les devine dans la vie de festin et de famine du loup, de l'aigle, où tu souffres assez volontiers de la faim, mais où tu n'as pas peur, puisque personne ne te menace. »)

Mais même les grands prédateurs carnivores vont mourir un jour et servir de nourriture à d'autres, ce qui n'est pas notre cas ; or là encore, le pistage s'avère une pratique extrêmement riche de notre animalité, puisqu'il nous réinscrit dans les rapports de prédation à la fois en tant que chasseur (même si son but n'est pas de tuer) et en tant que proie (même si toutes les précautions sont prises pour ne pas mourir) : en effet, à suivre des loups et plus encore des ours, le risque d'être attaqué n'est pas nul, et le poursuivant peut se retrouver chassé, voire tué et mangé³⁵. Même avec les loups, où le risque d'attaque est faible³⁶, le conditionnement social depuis l'enfance est tel qu'essayer de les approcher implique une peur et une vigilance constante qui sont celles des proies potentielles. Les puissances animales que nous partageons avec d'autres espèces sont non seulement des manières d'agir mais aussi des manières d'être affecté, et dans la pratique du pistage, l'humain devient multiples fois hybride parce qu'il peut conjuguer la sérénité du grand prédateur, l'excitation de l'animal en chasse et la peur de devenir une proie.

Enfin, l'hybridité dans le pistage tient à un phénomène d'identification à l'animal pisté : quand celui-ci n'est pas visible, le pisteur, penché sur ses traces, se retrouve à refaire les mouvements de l'animal suivi, à partager son point de vue, et d'autant plus encore si les traces s'interrompent du fait de la configuration du terrain, car alors il faut regarder autour de soi, à hauteur des yeux de l'animal, pour deviner quel serait, ici et pour un loup ou un ours, le chemin le plus naturel³⁷. Selon Baptiste Morizot, il pourrait y avoir là une source de l'empathie, au sens de la capacité à se décentrer de ses propres affects pour adopter ceux d'un autre être vivant³⁸. Un trait si fondamental de notre sensibilité serait donc lié à un comportement d'animal en chasse, loin de toute essentialisation de notre supériorité éthique ; et loin de toute

³⁵ *Sur la piste animale*, ch. 2, « Un seul ours debout », pp. 52-72.

³⁶ Les loups sont capables de percevoir la présence de pisteurs à une grande distance et de se soustraire à l'observation, donc *a fortiori* à une rencontre qui pourrait être dangereuse pour les humains ; mais cette invisibilité peut *a contrario* renforcer la peur à l'égard d'une menace cachée et donc propre aux fantasmes (*Les diplomates*, pp. 26-27). Sur les attaques d'humains par des loups, voir la documentation rassemblée par J.-M. Landry, *Le loup*, pp. 252-267.

³⁷ *Sur la piste animale*, « Un art de se transformer », pp. 128-134, qui cite Liebenberg, *The Origin of Science*, p. 37 : *When tracking an animal, one attempts to think like an animal in order to predict where it is going. Looking at its tracks, one visualizes the motion of the animal. What is perhaps most significant when tracking an animal and projecting yourself into the animal, is that you at times feel as if you have become the animal – it is as if you can feel the motion of the animal's body in your own body.*

³⁸ *Sur la piste animale*, « De l'empathie à l'imagination », pp. 176-178.

sensiblerie, l'empathie serait la force d'un animal chasseur ayant développé non seulement des capacités logiques mais aussi une sensibilité capable de se mettre littéralement *à la place* d'un autre animal : sans cesse, dans la chasse à l'endurance, nos ancêtres humains devaient mesurer la fatigue de l'animal en essayant de la ressentir à travers leur propre fatigue de manière à mener la poursuite de telle sorte que l'épuisement de la proie arrive avant celui des poursuivants³⁹. Au rebours exact du schéma de pensée humaniste, ce n'est pas en se différenciant de l'animal par la raison ou par la technique que l'humain parvient à le maîtriser, mais par la ruse de qui sait se rendre semblable à sa proie, être aussi discret qu'elle, interioriser ses décisions, anticiper ses réactions, deviner l'état de ses forces. Ce devenir-hybride, de moyen devenu fin dans le pistage, prend là encore un caractère sacré, apparenté cette fois-ci au chamanisme comme art de se transférer dans le corps d'un autre être⁴⁰. Morizot le rapporte aussi à la notion de perspectivisme développée par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, selon qui le monde se présente différemment aux êtres vivants selon les caractéristiques de leur corps : le pistage, par l'empathie qu'il suppose, serait ainsi un accès à la perspective d'une autre espèce sur le monde, ressentie dans notre corps mais comme s'il était devenu un corps différent⁴¹.

III. Hybridité et adaptation

L'hybridité par laquelle nous sommes, en tant qu'humains, loup, ours, panthère et chevreuil, ou tout aussi bien poisson et même éponge, manifeste une appartenance commune à l'histoire du vivant, et donc relève d'un immémorial processus d'adaptation évolutive. C'est parce que certains traits procuraient un avantage adaptatif dans certaines conditions qu'ils se retrouvent aussi bien dans notre espèce que dans d'autres, de sorte que la combinaison spécifique de

³⁹ Voir le texte de Liebenberg cité *ibid.*, pp. 177-178 : *a tracker must continually "test" his own body against that of the kudu – looking at the tracks of the kudu, the length of its stride and the way it kicks up the sand indicates how tired it is feeling. You must compare how your own body is feeling with what the kudu is feeling (The Origin of Science, p. 38).*

⁴⁰ *Sur la piste animale*, pp. 128-129 et 177.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 128-129, qui cite E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris, 2009, p. 20 : « le monde est composé d'une multiplicité de points de vue : tous les existants sont des centres d'intentionnalité, qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives ».

traits physiques, émotionnels ou comportementaux⁴² qui nous caractérise peut apparaître comme la composition hybride de diverses espèces. La conscience et la pratique de notre hybridité animale ont donc un caractère rétrospectif : il s'agit de remonter vers les passés plus ou moins anciens, mais en tout cas très lointains, où un mode de vie aquatique, ou un régime frugivore, ou un comportement de chasse, etc., ont déposé en nous des puissances qu'il s'agit de réactiver dans le présent pour réveiller la conscience de notre inscription au sein du vivant. Notre hybridité est donc un jeu de composition des espèces que nous retrouvons en nous et en lesquelles nous nous retrouvons, mais aussi et surtout un jeu de temporalités longues et différenciées, qui nous ancrent dans l'histoire du vivant par des racines plus ou moins profondes : par exemple, ce que nous avons de commun avec l'éponge et les poissons est une part de nous beaucoup plus ancienne et concerne des mécanismes de fonctionnement cellulaire beaucoup plus fondamentaux que les schèmes d'organisation politique que nous partageons avec des espèces de primates comme les chimpanzés et qui sont d'apparition beaucoup plus récente dans l'histoire du vivant⁴³.

Le risque toutefois serait de voir l'hybridité comme une métaphore nostalgique et sa pratique comme un rêve de retour aux origines, à une animalité primitive, à une pureté naturelle. Or ce n'est pas du tout cela, puisqu'il s'agit précisément de dépasser l'opposition dualiste entre humain et animal pour comprendre et sentir que vivre en tant qu'humain, c'est toujours mettre en œuvre dans le présent des puissances animales anciennes, qui ne nous permettent pas de nous isoler d'une nature séparée de nous, mais qui au contraire nous inscrivent indissociablement dans l'histoire du vivant. La métaphore de l'hybridité, loin de relever d'un imaginaire passéiste, répond à la nécessité présente de dépasser le cadre de pensée humaniste pour comprendre à quel point nous dépendons du reste du vivant par le processus d'adaptation dont notre espèce et les autres sont le résultat. C'est pourquoi notre hybridité animale ne doit pas être conçue seulement comme l'écheveau de nos ancestralités, dans le sens d'une généalogie ascendante, mais aussi comme une généalogie descendante, orientée

⁴² Sur cette notion de combinaison, voir *Les diplomates*, pp. 55-57.

⁴³ Voir un autre exemple donné par Baptiste Morizot dans *Manières d'être vivant*, p. 107 : « dans l'acte d'écrire ces lignes, le pouce opposable offert par les primates il y a trois millions d'années s'allie à l'œil-puits, que j'hérite d'un ancêtre du Cambrien (cinq cent quarante millions d'années), et les deux s'allient à l'écriture, technique apparue il y a quelque six mille ans. »

vers l'avenir et nous permettant de nous adapter aux conditions écologiques nouvelles créées par les activités anthropiques. Là où l'hybridation technologique fait la promesse probablement illusoire de nous libérer des périls nés de la crise écologique en accentuant encore l'idéologie qui les a fait naître, à savoir séparation d'avec le reste du vivant et maîtrise de la nature, l'hybridation animale dessine au contraire la perspective alternative d'une adaptation nécessairement conjointe de notre espèce et des autres aux bouleversements affectant la biosphère à l'ère de l'anthropocène.

C'est ce que Baptiste Morizot suggère dans une « petite conférence » adressée à des enfants en prenant l'exemple du pizzly, également appelé « grolar », un animal hybride dont les noms sont des mots-valises composés en anglais, dans l'un ou l'autre sens, de *polar bear* et *grizzly*. Morizot préfère à ces anglicismes la dénomination inuite de *nanoulak*, également un mot-valise formé de *nanouk*, « ours blanc », et *aklak*, « grizzly »⁴⁴. L'ours blanc et le grizzly sont deux espèces du genre *ursus*, respectivement *ursus maritimus* et *ursus arctos horribilis*. Comme l'indique son nom latin, l'ours blanc a un mode de vie lié à la mer : il vit essentiellement sur la banquise de l'océan Arctique, c'est un excellent nageur et un carnivore qui se nourrit surtout de poissons et de phoques. Au contraire, le grizzly est un animal terrestre de la partie septentrionale de l'Amérique du nord (Canada et nord des États-Unis), et il a un régime alimentaire omnivore, principalement végétal (baies, racines...), mais avec un apport complémentaire de protéines animales (saumons pêchés dans les rivières, petits mammifères, insectes...). Ces deux espèces sont donc à la fois génétiquement très proches, leur séparation étant récente à l'échelle de l'histoire de l'évolution, et fort éloignées par leur mode de vie, qui résulte d'une adaptation à des environnements complètement différents et induit des aptitudes comportementales et physiologiques tout aussi différentes : par exemple, les ours blancs ont une épaisse fourrure imperméable et des pattes semi-palmées facilitant la nage, alors que les grizzlys ont de longues griffes qui leur permettent de déterrer des racines, de marquer les troncs d'arbre ou de déchiqeter le bois à la recherche d'insectes.

L'hybridation entre ours blanc et grizzly est rendue possible, outre leur proximité génétique, par le recouvrement partiel de leur habitat dans le Grand Nord canadien. Or dans la période

⁴⁴ *Pister les créatures fabuleuses*, pp. 68-69.

récente ce recouvrement est favorisé par le réchauffement climatique : l'ours blanc est devenu un emblème des espèces menacées, parce que la fonte de la banquise arctique réduit drastiquement l'étendue de son milieu de vie, ce qui le pousse vers le sud ; à l'inverse, le réchauffement se traduit par une translation progressive des écosystèmes vers le nord, ce qui pousse les grizzlys vers des latitudes de plus en plus septentrionales pour y trouver les conditions écologiques auxquelles ils sont habitués⁴⁵. Baptiste Morizot, dans un remarquable exercice d'empathie perspectiviste qui lui fait prendre le point de vue d'un petit ourson *nanoulak* né d'un grizzly mâle et d'une ourse polaire, essaie d'imaginer les effets paradoxaux d'adaptation et d'inadaptation qu'induit ici l'hybridation. Inadaptation, d'abord, parce que l'ourson, qui pendant les premières années de sa vie est élevé et éduqué par sa mère, apprend d'elle un mode de vie auquel son corps est moins adapté : sa fourrure est moins épaisse, il n'a pas les pattes palmées, il est donc moins apte à nager dans l'eau glacée. Mais adaptation aussi, paradoxalement, parce que les aptitudes qu'il tient de son père grizzly, par exemple l'intérêt pour les aliments végétaux et un régime alimentaire omnivore qui suit le rythme des saisons, le rendent plus adapté que sa mère à la vie sur le continent, c'est-à-dire aux conditions écologiques créées par la fonte de la banquise⁴⁶.

Autrement dit, le recouvrement des habitats se traduit par un recouvrement, chez le petit *nanoulak*, des aptitudes maternelles et paternelles, ce qui le rend apte à vivre autant sur la banquise, même s'il y est moins à l'aise que sa mère, que sur le continent, où il l'est au contraire beaucoup plus. Le déficit d'adaptation d'un côté est compensé de l'autre par un surcroît d'adaptation qui s'avère décisif dans les nouvelles conditions écologiques produites par le réchauffement climatique : alors même que la mère éduque son petit à un mode de vie condamné à disparaître avec la fonte de la banquise, c'est lui qui possède en soi, grâce à l'hybridité, les ressources pour inventer une manière de survivre aux changements des écosystèmes. Baptiste Morizot nous invite ainsi à imaginer une sorte d'éducation inverse par laquelle le petit *nanoulak* peut guider sa mère et lui apprendre à survivre à la disparition de son milieu de vie⁴⁷. L'hybridation favorisée par la perturbation des écosystèmes semble offrir

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 66-68.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 73-78.

⁴⁷ *Ibid.*, « Le métis comme guide », pp. 77-79.

une solution, si partielle et fragile fût-elle, aux conséquences désastreuses de cette même perturbation. Il ne s'agit pas bien sûr de minimiser le désastre ni d'espérer que par la main invisible de la nature le problème produise sa propre solution. Ce qui sera perdu le sera et inestimable sera la perte de chaque espèce⁴⁸, *a fortiori* d'une solution aussi puissante et gracieuse aux contraintes de la vie sur la banquise que l'ours blanc. Mais à travers l'exemple du *nanoulak*, Morizot nous invite à ne pas rester dans la déploration impuissante et à faire confiance dans la capacité du vivant à se doter d'un avenir⁴⁹.

Il ne faut pas oublier que Baptiste Morizot s'adresse ici à un public d'enfants et son intention explicite est de faire du *nanoulak* une métaphore de ses auditeurs et de l'importance du rôle qu'ils ont à jouer pour inventer l'avenir. Les enfants sont eux aussi des hybrides, parce qu'ils conjuguent en eux des héritages divers et contradictoires : d'un côté, ils héritent par leurs parents d'un mode de vie consumériste fondé sur le dualisme (la nature est distincte de l'humain) et sur l'extractivisme qu'il permet (elle est donc disponible comme ressources à exploiter) ; mais d'un autre côté, ils sont nourris d'histoires « pour les enfants » où les animaux parlent et agissent comme les humains et entrent constamment en relation avec eux de mille manières, ce qui leur donne une familiarité immédiate avec l'idée d'une continuité entre humains et animaux⁵⁰. Or comme chez le *nanoulak*, cet écart se révèle fécond puisque les enfants héritent à la fois d'un mode de vie condamné et des ressources pour en inventer un nouveau, qui ne séparerait plus l'humain dans la solitude mortifère de sa supériorité mais au contraire le réinscrirait dans le vivant en créant un plan de continuité sur lequel humains et animaux entreraient en relation non sur la base d'une différence supposée essentielle mais sur celle de leurs puissances vitales semblables ou dissemblables. On pourrait dire que c'est justement en se reconnaissant comme hybrides, en apprenant à se reconnaître comme animaux et à reconnaître des animaux en soi, que les enfants d'aujourd'hui pourront rester fidèles à une continuité que leurs parents ont appris à négliger et à mépriser. En somme, l'hybridité comme héritage de notre généalogie ascendante, à savoir les multiples ancestralités animales qui sont

⁴⁸ Sur la mesure de cette perte irréparable, voir *Manières d'être vivant*, p. 167.

⁴⁹ Cette confiance mise dans la vitalité intrinsèque du vivant est aussi la base du plaidoyer pour les foyers de libre évolution donné par Baptiste Morizot dans *Raviver les braises du vivant. Un front commun*, Actes Sud/Wildproject, Arles/Marseille, 2020.

⁵⁰ *Pister les créatures fabuleuses*, pp. 80-84.

en nous, est aussi ce qui permet à nos enfants d'incarner l'hybridité comme généalogie descendante, c'est-à-dire de jouer leur rôle de médiateurs hybrides, à cheval sur deux mondes, troublés certes d'hériter des valeurs de l'ancien (comme le *nanoulak* de devoir apprendre à nager dans l'eau glacée alors que son corps à moitié grizzly s'y prête moins bien) mais aussi plus aptes que leurs parents à inventer le nouveau et à lui donner un avenir⁵¹.

Conclusion

Au moment même où l'idée humaniste de séparation entre humain et nature et de maîtrise de cette dernière par les inventions de la technique semble s'être desséchée et ne plus offrir d'autre sens que de réduire le monde à des ressources à exploiter dans le but ultime de l'accumulation indéfinie de capital financier, la conscience et la pratique de notre hybridité — conscience fondant la pratique et pratique maintenant en éveil la conscience — ont la capacité de restituer un sens à notre rapport au monde et de resacraliser ce dernier au sens où le sacré est ce qui touche aux conditions mystérieuses de notre vie et de notre mort : loin de pouvoir nous extraire du monde pour l'exploiter au risque de le détruire, nous n'avons d'autre choix que de prendre place en lui, parce qu'il nous a faits tels que nous sommes à travers une histoire du vivant que nous partageons avec les autres espèces et qui est inscrite en nous par tout ce qui nous est commun avec elles.

C'est ainsi en étant attentifs à nos ancestralités animales que nous pouvons « réinventer » l'humain, au double sens de « retrouver » notre humanité animale occultée par la tradition humaniste et d'« inventer » une manière de vivre en tant qu'humain qui soit une réponse adaptative à la crise écologique provoquée par le triomphe mondialisé de l'économie extractiviste. La pensée du vivant de Baptiste Morizot n'a rien de nostalgique ni de passéiste, et si l'on peut lui appliquer la métaphore de l'hybridité, c'est toujours dans la double orientation d'une généalogie ascendante, qui retrouve quel animal nous sommes par le jeu des ressemblances et dissemblances avec les autres animaux, et d'une généalogie descendante, qui invente quel hybride nous devons être pour nous donner une chance dans l'environnement hybride que nous avons créé. Comme l'hybridité donne au petit *nanoulak* une chance

⁵¹ *Ibid.*, pp. 84-89.

paradoxe d'adaptation dans l'Arctique anthropisé par le réchauffement climatique, de même il nous faut inventer l'hybridité adaptative qui donnera une chance à la fois à notre humanité, en reconfigurant nos structures sociales et mentales, et à notre animalité, en permettant notre survie dans les conditions écologiques modifiées de l'anthropocène.

Au moment même où la notion d'« hybride » est massivement galvaudée par le marketing et les promesses technologiques du post-humanisme, il faut revenir au sens littéral de la métaphore, à l'hybridité animale, mais en l'étendant à toutes les espèces puisque c'est à toutes que nous sommes liés par l'histoire commune du vivant. Plutôt alors qu'un cyborg total, branché physiquement ou cognitivement aux machines, il nous faut réinventer l'humain comme ce que Baptiste Morizot nomme le « panimal »⁵², jouant à la fois sur le mot grec *pan*, qui signifie « tout », et sur le nom du dieu Pan, dieu grec de la vitalité débordante, de la joie irrépressible d'être en mouvement, et bien sûr hybride lui-même, berger bondissant et dansant sur ses pattes de bouc : être un panimal, c'est réinventer notre vitalité en étant *tous* les animaux, tenant à eux tous, quelque part en nous, par les puissances de la vie qui nous viennent des fonds des temps et, à travers eux comme à travers nous, sont vouées à continuer de se réinventer. L'hybridité offre à la pensée et à l'imagination une échappatoire pour ne plus penser l'humain à l'échelle des quelques millénaires écoulés depuis la révolution néolithique ni sous la menace terrifiante de l'effondrement, mais dans un temps incommensurablement plus long, et un temps pourvu d'avenir : celui de l'histoire du vivant.

⁵² *Manières d'être vivant*, pp. 107 et 129.