

C'est pourquoi une nouvelle définition de l'animisme fut proposée : il s'agit d'un mode d'identification dans lequel les humains imputent aux non-humains une intériorité identique à la leur, tout en leur reconnaissant une physicalité différente. A l'inverse de ce qui est devenu la norme en Occident, ce n'est donc pas par leurs âmes qu'humains et non-humains se différencient dans les systèmes animiques, mais bien par leurs corps. De plus, cette différence de physicalité ne concerne pas tant la matière — humains et non-humains partageant des substances communes qui circulent sans trêve entre les corps, à l'instar d'une vaste chaîne trophique —, elle concerne surtout la forme, c'est-à-dire non seulement la simple conformation physique, mais aussi l'ensemble de l'outillage biologique qui permet à une espèce d'occuper un certain habitat et d'y mener le mode de vie distinctif par quoi on l'identifie au premier chef. Chaque classe d'être possède sa physicalité propre, à la fois condition et résultat d'un régime alimentaire et d'un mode de reproduction particuliers, induisant ainsi ce que l'on pourrait appeler un éthogramme, c'est-à-dire un mode de comportement spécialisé dont les caractéristiques détaillées ne pouvaient échapper aux facultés aiguës d'observation que doivent déployer des peuples amenés à extraire chaque jour leur subsistance d'un environnement peu anthropisé.

Toutefois, si les formes sont fixes pour chaque classe d'entité, elles sont variables pour les entités elles-mêmes. Un trait classique de toutes les ontologies animiques est en effet la capacité de métamorphose reconnue aux êtres pourvus d'une intériorité identique : un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d'un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d'homme. On s'est alors interrogé sur la fonction que pouvait revêtir cette aptitude généralisée à la métamorphose. Elle paraît éssider dans la possibilité qu'elle ouvre à des personnes humaines et non humaines dotées au départ de physicalités différentes de trouver un terrain commun permettant des interactions sur un même plan, celui d'une intériorité commune. Or, étant donné les différences de forme-comportement, cela n'est possible que si l'on se fait reconnaître par autrui comme identique à soi en adoptant sa livrée, c'est-à-dire lorsque les plantes, les animaux ou les esprits qui sont leurs hypostases rendent visite aux humains sous la même apparence qu'eux — dans les rêves, généralement — et lorsque les humains revêtent une forme non-humaine, en général celle d'un animal, pour aller à la rencontre de ces entités. La métamorphose n'est donc pas un dévoilement de l'humanité des personnes animales, ou un déguisement de l'humanité des personnes humaines, mais le stade culminant d'une relation où chacun, en modifiant la position d'observation que sa physicalité originelle impose, s'attache à coïncider avec la perspective sous laquelle il pense que l'autre s'envisage lui-même : l'humain ne voit plus l'animal comme il le voit d'ordinaire, mais tel que celui-ci se voit lui-même, en humain, et l'humain est perçu comme il ne se voit pas d'habitude, mais tel qu'il souhaite être vu, en animal.

[...]

Au terme de cette brève évocation historique, on est revenu aux propriétés de l'ontologie naturaliste telle qu'elle se présente pour nous, c'est-à-dire comme idéologie du monde moderne. Deux idées dominent : d'abord que ce qui différencie les humains des non-humains, c'est l'intériorité — qu'on nomme celle-ci conscience réflexive, subjectivité ou faculté langagière — de même que les groupes humains se distinguent les uns des autres par leur manière particulière de faire usage de ces aptitudes, ce que l'on appelait autrefois l'esprit d'un peuple ; ensuite, l'idée complémentaire, très anciennement présente

mais dont Darwin fournira la théorie, que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n'apparaissions pas comme des singularités beaucoup plus significatives que n'importe quel autre être organisé.

50 Il fallait toutefois faire justice d'une possible objection : pourquoi ne pas tenir compte aussi d'un courant souterrain mais actif que l'on pourrait qualifier de gradualiste et qui, depuis plusieurs siècles en Occident, refuse d'entériner l'existence d'une différence de nature entre les hommes et les animaux du fait de leur intériorité ? Montaigne en est sans doute le représentant le plus connu, qui reconnaît aux animaux la faculté de raisonner, 55 l'habileté technique et l'aptitude à apprendre. Pourtant, il demeure un cas assez exceptionnel ; au moment même où paraissent les *Essais*, Pierre de la Primaudaye publie un traité d'anthropologie qui connut maintes rééditions et où sont réaffirmées d'un même mouvement la continuité physique de tous les existants et l'absolue singularité des humains du fait de leur possession d'une âme raisonnable. On ne doit donc pas exagérer 60 l'importance de ces voix dissonantes, ni l'ampleur de leur opposition à l'ontologie naturaliste dominante. C'est le cas aussi de Condillac : si le *Traité des animaux* est indubitablement gradualiste, il n'en admet pas moins l'existence d'un seuil irréversible dans le progrès des facultés que seuls les hommes ont franchi. En outre, l'âme des hommes et celle des animaux sont d'une nature entièrement différente, ce qui restaure la 65 différence ontologique fondamentale entre eux et nous.

[...]

C'est vers de tout autres domaines, ceux de la philosophie morale et du droit, que l'on s'est ensuite tourné afin d'évaluer les mutations éventuelles de l'ontologie naturaliste. La discontinuité des humains vis-à-vis des autres existants procède en effet dans 70 l'idéologie moderne d'une conception de leur intériorité comme doublement subjective : la conscience de soi fait la subjectivité, la subjectivité permet l'autonomie morale, l'autonomie morale fonde la responsabilité et la liberté qui sont les attributs du sujet en tant qu'individu porteur de droits et de devoirs à l'égard de la communauté de ses égaux. Traditionnellement définis comme dépourvus de ces propriétés, les plantes et les animaux 75 sont donc exclus de la vie civique. Or, cette subordination des non-humains aux décrets d'une humanité impériale est de plus en plus contestée par des théoriciens de la morale et du droit.

[...]

80 Bref, les développements récents de l'éthique comme de l'éthologie ont certes induit des rectifications de frontières significatives dans la coupure entre entités culturelles et entités naturelles, mais qui ne remettent pas fondamentalement en cause le schème général organisant l'ontologie naturaliste.

Philippe Descola, « L'Anthropologie de la nature »,
Annales. Histoire, Sciences Sociales 57 (1), janvier-février 2002.