

Les arbres et les signes

par Martin Fortier

Les arbres pensent, explique E. Kohn, parce qu'ils ont une faculté de représenter le monde, et l'anthropologie nous aide aujourd'hui à dépasser la distinction entre humains et non-humains. Le risque est cependant de donner de la pensée une définition assez pauvre.

Recensé : Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts : Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. Grégory Delaplace, Paris, Zones Sensibles, 2017, 334 p., 23 €.

Les anthropologues étudient traditionnellement les différentes manières dont les humains se représentent le monde. Ce faisant, ils supposent qu'il ne peut exister d'anthropologie que des humains puisque seuls ces derniers sont capables de former des représentations. L'ouvrage d'Eduardo Kohn entend en finir avec ce type d'anthropologie. À rebours de la tradition, il soutient que la faculté de représentation n'est en rien le propre de l'humain ; une anthropologie au delà de l'humain est donc non seulement possible, mais également souhaitable. Il s'inspire pour ce faire de son expérience de terrain chez les Runa d'Ávila d'Amazonie équatorienne. Cet ouvrage détonnant, initialement publié en 2013 sous le titre de *How Forests Think*, se trouve à présent disponible en français grâce au beau travail des éditions Zones Sensibles et à la remarquable trE.aduction de Grégory Delaplace¹.

¹ Parmi les très rares traductions malheureuses, on notera « hallucinogène » transformé en « psychédélique ». Cela conduit de manière absurde à qualifier *tsita* — qui contient de la *Brugmansia* — de psychédélique (p. 185, p. 195, p. 198), ce qu'elle n'est évidemment pas puisqu'il s'agit d'un délirant anticholinergique. On ne saurait toutefois en faire grief au traducteur, puisqu'il s'agit là d'un choix imposé par l'auteur (p. 185).

Vers une anthropologie au delà de l'humain

En quel sens peut-on dire que la pensée et la représentation s'étendent bien au-delà de l'humain ? E. Kohn s'appuie sur la sémiotique de Charles S. Peirce. Le philosophe est connu pour avoir établi une distinction entre *symbole* (qui fait référence par convention arbitraire), *indice* (qui fait référence par lien de causalité), et *icône* (qui fait référence en vertu d'une ressemblance intrinsèque). Par exemple, le mot « chien » est un symbole, car il fait référence à l'objet chien par convention linguistique. La trace d'une patte de chien dans la neige est un indice, car elle est un effet faisant signe vers une cause (vers le chien qui est passé par-là il y a quelques minutes). Enfin, le dessin d'un chien est une icône, car elle renvoie à l'objet chien en vertu non pas d'une convention ou d'un lien de causalité, mais d'une similarité intrinsèque. Sur la base de ces distinctions conceptuelles, E. Kohn met en évidence deux choses : (1) le langage, que l'on tient pour l'artefact symbolique par excellence, repose parfois sur de l'iconique ; (2) la faculté de représentation, que l'on réduit classiquement au symbolique, recouvre en réalité les 3 régimes sémiotiques de Peirce.

Le premier point est illustré par le cas des idéophones — ces mots dont le signifiant équivaut au signifié (par exemple le mot français « pan », qui désigne un coup de feu en mimant le son même). Les idéophones ont ceci de particulier qu'ils signifient et représentent sans reposer sur une convention arbitraire. Le premier chapitre de l'ouvrage décrit magnifiquement l'omniprésence des mots iconiques en langue runa. Lorsqu'ils racontent des scènes de chasse, les Runa mobilisent moins des conventions linguistiques qu'ils ne font appel à la sensibilité sensorielle et iconique de chacun. Or, chose remarquable, cette sensibilité n'est pas le propre de l'humain.

Cela nous conduit au second point : les processus de représentation sont à l'œuvre dans l'ensemble du règne animal et végétal. La forêt tropicale illustre cela très bien. Les fourmis coupe-feuille sortent de leur colonie après que les chauves-souris sont allées se coucher et avant que les oiseaux ne se soient encore éveillés (p. 112 *sq.*). Les fourmis représentent donc d'une certaine manière le point de vue de leurs prédateurs ; leurs heures d'envol semblent s'être ajustées au cours de l'évolution. Il est partant loisible de redéfinir tout soi (*self*) comme un centre d'activité sémiotique (ou représentationnelle) et toute âme comme la capacité à percevoir des sois — à percevoir des êtres percevant des signes (chap. 2 et 3). Il suit qu'il y a bien plus de sois et d'âmes qui peuplent le monde que les seuls humains. Si elle s'intéresse à la manière dont les êtres représentent variablement le monde, l'anthropologie doit donc devenir une anthropologie ouverte au delà de l'humain : traitant indifféremment des humains, des fourmis et des arbres, dans toute la diversité de leur activité représentationnelle.

L'affinité de cette proposition avec ce qu'il est convenu d'appeler le *tournant ontologique de l'anthropologie*² est évidente. Ce récent courant entend lui aussi rompre avec la pratique

² Martin HOLBRAAD et Morten PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

classique de l'anthropologie. Plutôt que de s'intéresser à la manière dont différentes cultures se représentent le monde, l'anthropologie ontologique aurait pour tâche d'étudier le monde lui-même (voire, l'existence putative d'une pluralité de mondes). E. Kohn se distingue toutefois des thuriféraires du tournant ontologique en ceci qu'il ne rejette pas la notion de représentation (p. 70-71). Eux s'emploient à mettre au centre de l'anthropologie le monde à la place des représentations ; lui se satisfait du concept, à condition qu'il soit étendu à tous les êtres vivants.

L'anthropologie au delà de l'humain est en définitive une anthropologie qui s'intéresse à tous les régimes non symboliques (ou subsymboliques) de la représentation : les indices et les icônes. La place des photographies³ — des icônes — au sein de l'ouvrage est en ce sens révélatrice. E. Kohn voit dans la pensée amazonienne une tournure d'esprit attentive aux signes non symboliques ; par la photographie et, dans son plus récent travail, par le dessin, c'est-à-dire à l'aide d'icônes, il nous invite à penser à notre tour de manière sylvestre.

Une bien illusoire révolution

Comment pensent les forêts propose un diagnostic (1) : l'anthropologie s'en est jusqu'ici tenue à l'étude des représentations symboliques et linguistiques et elle a manqué de voir qu'il existait des représentations subsymboliques chez les non-humains. L'ouvrage offre en outre un remède au diagnostic (2) : la dimension subsymbolique du vivant peut être saisie à l'aide de la sémiotique peircienne. L'une et l'autre thèses semblent fort discutables.

Philippe Descola⁴ voit dans la thèse (1) la pierre angulaire non seulement de l'entreprise théorique d'E. Kohn, mais également du tournant ontologique de l'anthropologie. À y regarder de plus près, pourtant, il n'y a rien de très nouveau dans l'idée que la représentation se déploierait aussi à un niveau subsymbolique. L'anthropologie cognitive états-unienne n'a en effet eu de cesse de développer cette proposition depuis plus de 40 ans⁵, en s'appuyant pour ce faire sur des modèles du cerveau que Paul Smolensky nomme fort justement « subsymboliques »⁶. Il est réjouissant que l'anthropologie symbolique, héritière notamment de Lévi-Strauss, œuvre à

³ Le livre contient en effet de nombreuses photographies (dont certaines en couleur, contrairement à l'édition anglaise).

⁴ Philippe DESCOLA, « Préface : La forêt des signes », in Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts : Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Paris, Zones Sensibles, 2017, p. 13.

⁵ Voir notamment : Roy D'ANDRADE, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Naomi QUINN, « The History of the cultural models school reconsidered. A Paradigm shift in cognitive anthropology », in David KRONENFELD, Giovanni BENNARDO, Victor de MUNCK et Michael FISCHER (dir.), *A Companion to cognitive anthropology*, Malden MA, Blackwell, 2011, p. 30-46.

⁶ Paul SMOLENSKY, « Subsymbolic Computation Theory for the Human Intuitive Processor », in Barry COOPER, Anuj DAWAR et Benedikt LÖWE (dir.), *How the World Computes: Turing Centenary Conference and 8th Conference on Computability in Europe*, Berlin, Springer, 2012, p. 675-685.

combler quelques-unes de ses lacunes ; de là à faire de ces déficiences une marque de l'anthropologie dans son ensemble, il y a un pas qu'il faudrait se garder de franchir.

La thèse (2) ne semble guère moins problématique. Au sortir du livre, certains lecteurs auront l'impression d'avoir appris quelque chose d'extraordinaire : « mais c'est donc vrai, les arbres pensent ! » Cette illumination tombera pourtant à plat si l'on regarde ce qu'E. Kohn entend par *pensée* : pour lui, toute représentation — aussi bien symbolique qu'indicielle ou iconique — est de la pensée. La définition de la pensée qu'E. Kohn mobilise est donc fort minimaliste. Avec une telle définition, une foule de choses pourront être dites pensantes. Mais on ne fait là aucune découverte révolutionnaire ; on opère simplement un glissement sémantique afin de donner l'illusion de la nouveauté⁷. Ainsi que le démontre implacablement Tyler Burge⁸, il existe des définitions plus ou moins fortes de ce que sont un esprit et une représentation. Dire que beaucoup d'êtres ont de la pensée en un sens faible est une banalité ; la prouesse serait de montrer qu'une multitude d'êtres sont doués de pensée en un sens fort.

Sur-extensif, sous-intensif

Le rendement explicatif du cadre théorique d'E. Kohn semble par ailleurs limité par 2 défauts : il est *trop extensif* et *pas assez intensif*.

À la lecture de *Comment pensent les forêts*, on est frappé par la propension des Runa à utiliser des mots non symboliques (des idéophones), à prêter attention aux signes du monde et à adopter la perspective des êtres vivants qui les entourent. Mais est-ce là une faculté propre aux habitants de l'Amazonie ? À cette question, E. Kohn répond que si les Runa et les autres populations des forêts tropicales n'ont pas le monopole de la pensée sylvestre, ils en donnent en revanche à voir un exemple prototypique et particulièrement exacerbé⁹.

La preuve de la chose n'est cependant jamais faite. Chaque fois que l'auteur livre un cas de pensée sylvestre et de perspectivisme runa, on peut en trouver un équivalent ailleurs. Par exemple, E. Kohn souligne que les Runa prennent la perspective du jaguar quand ils veillent à bien se positionner — sur le dos plutôt que sur le ventre — durant le sommeil (p. 19 *et sq.*). Cela n'a pourtant rien d'exceptionnel. Lorsqu'adolescent, je partis vivre pour quelque temps dans les Rocheuses de Colombie-Britannique, l'une des premières choses que l'on m'enseigna est que le comportement à adopter devant un grizzli est fort différent de celui à adopter devant un baribal : il convient de reculer d'un air soumis devant celui-là et de déployer toute sa témérité

⁷ Ce type de glissement sémantique est assez caractéristique des auteurs du tournant ontologique (cf. Martin FORTIER, *Étude sur la modélisation de l'animisme par Viveiros de Castro et Descola*, Mémoire de Master, École des Hautes Études en Sciences sociales, Paris, 2013).

⁸ Tyler BURGE, « Perception : Where Mind Begins », *Philosophy*, 2014, vol. 89, n° 3, p. 385-403.

⁹ Eduardo KOHN, « Further thoughts on sylvan thinking », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2014, vol. 4, n° 2, p. 276 et p. 280 (n. 2).

devant celui-ci. Un bel exemple de prise de perspective ursidée ! Ira-t-on pour autant parler de perspectivisme britanno-colombien ? De même, E. Kohn fait grand cas des idéophones omniprésents en langue runa. Mais que dire alors du très riche système idéophonique japonais¹⁰ ? Et pourquoi aussi ne pas noter que les chasseurs pyrénéens usent abondamment d'idéophones¹¹ ? E. Kohn voit en outre dans les épouvantails que les Runa installent dans leurs champs une illustration de prise de perspective aviaire (p. 128-130). Or, les paysans occidentaux n'y ont-ils pas également recours ? Bref, la notion de pensée sylvestre semble s'appliquer à tant de cultures et de régions qu'elle pêche par sa trop grande extension.

D'un autre côté, la grille analytique proposée pêche par sa trop faible intensité. Elle n'est pas assez forte pour expliquer les phénomènes auxquels s'intéressent notamment les ethnographes amazonistes. En redéfinissant l'âme en termes sémiotiques, E. Kohn parvient, semble-t-il, à donner sens aux inclinations animistes amazoniennes : attribuer une âme, c'est reconnaître des facultés sémiotiques à un être ; tous les êtres vivants étant sémiotiques, il n'est pas scandaleux de leur attribuer à tous une âme. Mais cette solution ne fonctionne guère pour tous les cas amazoniens où l'âme signifie bien plus que ce qu'y met E. Kohn — notamment ceux où l'âme contient une bonne dose d'anthropomorphisme¹². L'âme sémiotique d'E. Kohn est trop pauvre pour expliquer la richesse des conceptions amazoniennes de l'âme.

Déterminisme environnemental et animisme

E. Kohn réussit avec grande virtuosité à capter quelque chose de la logique du fourmillement, des cris et des fracas de la faune et de la flore des forêts tropicales. Cette force est aussi la faiblesse de son livre : par-delà les foisonnantes forêts amazoniennes, que peut-il par exemple nous enseigner des plaines glabres et enneigées du pays inuk ? Les écosystèmes de l'aire circumpolaire sont le parfait antipode de ce qu'E. Kohn décrit. Or, l'auteur suggère assez explicitement que la pensée sylvestre trouverait son origine dans la seule richesse sémiotique de certains écosystèmes¹³. Un tel déterminisme environnemental pourra en étonner certains.

Un des grands mérites du travail de Philippe Descola est d'avoir montré que des écosystèmes fort différents — par exemple, les basses terres d'Amérique du Sud et les régions septentrionales d'Amérique du Nord — pouvaient néanmoins receler des systèmes de pensée semblables — en l'occurrence, une cosmologie animique¹⁴. Or, si l'animisme émerge seulement

¹⁰ Shoko HAMANO, *The sound-symbolic system of Japanese*, Stanford CA, CSLI Publications, 1998.

¹¹ Andrea ZUPPI, *La chasse, l'élevage et le « naturalisme » : Enquête sur les relations homme-animal dans les Pyrénées-Orientales*, Mémoire de Master, École des Hautes Études en Sciences sociales, Paris, 2015.

¹² Par exemple le *wakan* des Achuar, qui se trouve entre autres caractérisé par la capacité de communication linguistique (Philippe DESCOLA, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986, p. 399).

¹³ E. KOHN, « Further thoughts on sylvan thinking », *op. cit.*, p. 282.

¹⁴ Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 33.

d'écosystèmes foisonnants, comment se fait-il que des régimes sémiotiques aussi différents qu'une forêt tropicale et un désert de neige aient pourtant pu donner naissance à des systèmes de pensée si proches ?

Tournant ontologique et mort de l'ethnographie

On a vu qu'E. Kohn se revendiquait du tournant ontologique. Il est remarquable que la plupart des partisans de ce tournant, qui s'en prennent au concept de culture et se proposent de le remplacer par celui d'ontologie, ne parlent au fond toujours de rien d'autre que de ce bon vieux concept de culture rempaqueté autrement. Parler d'*ontologie* animique ou naturaliste, n'est-ce pas encore et toujours parler de *culture* animique ou naturaliste ? Objecter que les ontologies se trouveraient en-deçà des catégories de nature et culture, c'est bien sûr jouer sur les mots, car les anthropologues cognitifs, qui s'intéressent eux aussi à la diversité subsymbolique des humains, ne rechignent pas à parler de culture pour qualifier le pluralisme non symbolique des systèmes nerveux¹⁵.

Au contraire, quand E. Kohn dit vouloir se débarrasser de la culture, il ne se contente pas de simples changements nominaux. Il s'intéresse tant au monde et si peu aux cultures humaines que, lorsque la pensée amérindienne contredit son système, il la disqualifie sans ambages¹⁶. E. Kohn est on ne peut plus clair dans le passage suivant :

J'admets bien entendu que ceux que nous appelons animistes peuvent eux-mêmes attribuer la faculté d'être animées à toutes sortes d'entités, par exemple les pierres, que pour ma part, selon le cadre posé ici, je ne considérerais pas comme des sois vivants. (p. 135)

En prenant les maximes du tournant ontologique au sérieux et en les menant à leur terme, l'auteur révèle au grand jour le programme véritable de ce courant : rien moins que *la mort de l'ethnographie*. Si étudier les cultures — par exemple les modes de pensée des Runa — est chose ringarde, s'il faut aller au delà des humains, tous les ethnographes doivent alors se transformer en métaphysiciens et s'employer à construire de ronflants systèmes théoriques plutôt qu'à décrire minutieusement la diversité humaine qui les entoure.

¹⁵ Andreas ROEPSTORFF, Jörg NIEWÖHNER et Stefan BECK, « Enculturing brains through patterned practices », *Neural Networks : The Official Journal of the International Neural Network Society*, 2010, vol. 23, n° 8-9, p. 1051-59.

¹⁶ E. KOHN, « Further thoughts on sylvan thinking », *op. cit.*, p. 281-282.

La pensée sylvestre : bilan des opérations

En refermant *Comment pensent les forêts*, une question frappe l'esprit : si l'ambition d'E. Kohn n'est pas ethnographique, quel est alors le véritable apport de son livre ? L'essentiel de ses réflexions sur le rôle des mécanismes sémiotiques dans la vie se trouve déjà chez Deacon¹⁷. E. Kohn leur donne certes chair dans un nouveau contexte — l'écosystème tropical des Runa d'Ávila —, mais cet apport reste limité. Son ouvrage semble osciller avec indécision entre la tentation de décrire le monde à l'instar de Deacon — mais cela ne saurait se faire sans véritable méthode expérimentale — et celle de décrire la pensée et le mode de vie des Runa — mais cela ne saurait se faire en écrasant l'ethnographie sous des échafaudages théoriques.

J'ai beaucoup insisté sur les points problématiques de *Comment pensent les forêts*. Or, cet ouvrage a bien sûr également des qualités. Par exemple, le chapitre 3 — pour ne citer que le plus significatif — recèle de précieux matériaux ethnographiques. De manière plus générale, il faut reconnaître à l'auteur le mérite de ne pas céder aux modes. Là où la plupart des tenants du tournant ontologique n'ont eu de cesse de descendre en flèche le concept de représentation, E. Kohn l'a repris à son compte en le retravaillant. Par ailleurs, on doit lui être reconnaissant de trouver son inspiration dans des penseurs sérieux et rigoureux — Peirce et Deacon — plutôt que dans d'abscons théoriciens postmodernes. On ne peut d'ailleurs que souhaiter que son livre aide à faire connaître l'œuvre passionnante, mais peu lue, de Deacon.

Remerciements : je remercie Eduardo Kohn et Terry Deacon pour nos discussions et pour leurs éclairages sur plusieurs des points discutés dans cette recension.

Publié dans lavedesidees.fr, le 1^{er} mars 2018.

¹⁷ Terrence DEACON, *The symbolic species: The co-evolution of language and the brain*, New York, Norton, 1997 ; *Incomplete nature: How mind emerged from matter*, New York, Norton, 2012.