



HAL
open science

Eduardo Kohn, Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain

Antoine Doré

► **To cite this version:**

Antoine Doré. Eduardo Kohn, Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain. Natures Sciences Sociétés, 2017, 25 (3), pp.299-314. 10.1051/nss/2017049 . hal-02624853

HAL Id: hal-02624853

<https://hal.inrae.fr/hal-02624853v1>

Submitted on 26 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COMMENT PENSENT LES FORETS VERS UNE ANTHROPOLOGIE AU- DELA DE L'HUMAIN

**Eduardo Kohn, Zones sensibles,
2017, 336 p.**

ANTOINE DORÉ

Doré, A. (2017). Eduardo Kohn, Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain. *Zones sensibles*, 2017, 336 p. *Natures Sciences Sociétés*, 25/3.

« La manière dont les autres êtres nous voient importe. Le fait même que d'autres sortes d'êtres puissent nous voir change tout. » (p. 19). Tel est le point de départ d'une aventure ontologique captivante – bien que semée d'embûches – à laquelle nous invite Eduardo Kohn. En vivant plusieurs années avec des Runa d'Ávila au cœur de l'Amazonie équatorienne, l'anthropologue a pu appréhender l'importance vitale et pragmatique quotidienne d'une telle affirmation lorsque l'un de ses compagnons de chasse le met en garde au moment d'installer un campement pour la nuit : « Dors sur le dos ! Si un jaguar vient, il verra que tu peux le regarder en retour et il ne te dérangera pas. Si tu dors sur le ventre, il pensera que tu es une proie et il attaquera. » (p. 19). Au près de ces Amérindiens animistes, l'auteur a su également sonder l'importance que l'on pourrait qualifier de « cosmopolitique¹ » d'un tel fait pour apprendre à survivre à l'ère de l'Anthropocène² : face au risque et aux conséquences délétères de

¹ Stengers I., 1996-1997. *Cosmopolitiques* (7 vol.), Paris/Le Plessis-Robinson, La Découverte/Les empêcheurs de penser en rond.

² Kohn E., 2014. Further thoughts on sylvan thinking, *Journal of Ethnographic Theory*, 4, 2, 275-288.

l'« isolement monadique » (p. 42), qui résulte d'une incapacité à reconnaître l'existence d'autres manières d'être au monde, E. Kohn développe une ethnographie de l'enchantement³ qui procède par amplification pour rendre ses lecteurs sensibles aux liens de solidarités sémiotiques qui unissent les humains et les non-humains et qui traversent de part en part la forêt sous la forme – défend-il – d'une pensée.

Car ce livre n'est pas vraiment un livre sur les Runa et leur animisme ni sur la forêt tropicale et son écologie. Ce livre est un livre sur la pensée (p. 47) et plus particulièrement sur la pensée qui traverse ce tissu complexe d'êtres vivants habité, entre autres, par des gens qui ne cessent de se demander comment pensent les êtres, les jaguars, les fourmis coupe-feuilles, les tamanoirs, les chiens, les singes laineux, les agoutis et parfois même les esprits, avec lesquels ils cohabitent. L'enjeu est ontologique : en contrepoint d'une longue tradition anthropologique occupée à comprendre les pensées ou les cosmologies indigènes (Lucien Lévy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, etc.), l'auteur entend en effet défendre une proposition générale (et radicale) qui consiste à décrire « comment pensent les forêts, et non comment pensent les indigènes, à propos des forêts » (p. 136).

Pour mener à bien son projet, E. Kohn développe une « anthropologie au-delà de l'humain » qui combine deux sources principales d'influence très différentes. La première est la cosmologie animiste des indiens Runa d'Avila qui ont guidé l'anthropologue au cœur de la forêt amazonienne et partagé avec lui une manière particulière d'appréhender les êtres de la forêt comme des êtres pensants animés d'une force vitale. Cette anthropologie au-delà de l'humain que l'auteur nous propose n'est donc pas une anthropologie de l'animisme mais une anthropologie ontologique qui adopte (ou plutôt se laisse adopter par) l'animisme comme ressource descriptive et analytique (plutôt que comme cible de la description et de l'analyse) : « L'animisme, [écrit-il], saisit quelque chose de beaucoup plus profond sur les propriétés du monde, et c'est la raison pour laquelle penser avec l'animisme est central au projet d'une anthropologie au-delà de l'humain » (p. 135).

La seconde source d'influence de ce projet anthropologique est la sémiotique du philosophe américain Charles Sanders Peirce (1839-1914) dans laquelle il puise les ressources théoriques lui permettant d'établir un cadre d'analyse systématique des relations interespèces dans lesquelles les habitants de l'Amazonie sont pris. La production et l'interprétation de signes constituent alors le dénominateur commun des vivants que l'anthropologue cherche à tracer pour rendre compte des relations significatives entre les êtres et l'organisation de ces relations en un monde : « Ce que nous partageons avec les créatures vivantes non humaines [...] n'est pas la corporéité [...] mais le fait que nous vivions tous avec et à travers des signes » (p. 30).

³ « Si les pensées sont vivantes et si ce qui vit pense, alors peut-être le monde vivant est-il enchanté. Ce que je veux dire, c'est que le monde au-delà de l'humain n'est pas un monde dénué de sens, auquel les humains donneraient du sens » (p. 109)

Il s'agit ainsi pour E. Kohn de parvenir à « provincialiser le langage », seul moyen selon lui de développer une anthropologie réellement ouverte sur les non-humains. Car les sciences sociales – y compris les auteurs connus pour leur intérêt particulier pour les non-humains tels que Claude Lévi-Strauss, Bruno Latour, Philippe Descola ou Eduardo Viveiros de Castro avec qui E. Kohn dialogue tout au long de ce livre – restent très largement empêtrées dans le langage et les conceptions de la représentation et du symbolisme qui lui sont associées : elles assimilent largement la représentation et le symbolique à un système de conventions analogue à celui du langage pour ne proposer finalement aux non-humains (dépourvus de ce genre de système de conventions) qu'une agentivité par procuration, une agentivité toujours médiée par le langage des humains (par les « porte-parole » par exemple).

Jamais l'auteur ne cherche pour autant à évacuer ces notions de représentation et de symbolique. Il propose plutôt de les redéfinir en profondeur sur la base de la triade sémiotique peircienne (indices, icônes, symboles) et des prolongements qu'en propose Terrence Deacon⁴, bio et neuro-anthropologue, en montrant que « la représentation n'est pas seulement conventionnelle, linguistique et symbolique » (p. 28) mais qu'elle relève aussi de deux autres modalités sémiotiques qui sont partagées par l'ensemble du monde vivant. Tout être vivant (se) représente le monde à partir de deux types de signes différents : d'une part, à partir d'indices, en vertu de leurs liens de contiguïté réels avec l'objet qu'ils représentent (comme la trace d'un jaguar sur une piste boueuse ou l'aboiement d'un chien) ; d'autre part, à partir d'icônes, en vertu des ressemblances qu'elles partagent avec l'objet (comme un épouvantail dans les cultures de maïs ou comme les phasmes et les tamanoirs dont les corps représentent respectivement les brindilles sur lesquelles ils habitent et les fourmilières dans lesquelles il viennent glisser leur langue pour se nourrir). Ainsi la référence indicielle et la référence iconique viennent compléter l'analyse anthropologique de la référence symbolique – « une forme de représentation exclusivement humaine » selon l'auteur (p. 59) – pour donner prise à l'analyse des manières dont les êtres vivants entrent en relation. L'analyse des références indicielles et iconiques permet également d'étendre le panel des compétences sémiotiques des humains et de décrire ainsi plus finement la manière dont ces derniers communiquent avec des plantes, des animaux, voire avec des morts !

Le monde selon E. Kohn s'apparente alors à une vaste sémiose⁵ composée de longues chaînes de production et de circulation de signes orientées vers des futurs possibles. Cette sémiose suppose et engendre l'existence d'interprétants qui appréhendent des signes comme quelque chose de signifiant et en proposent une interprétation qui en fait émerger de

⁴ Deacon T., 2006. Emergence: the hole at the wheel's Hub, in Clayton P., Davies P., *The re-emergence of emergence. The emergentist hypothesis from science to religion*, Oxford, Oxford University Press, 111-150.

⁵ « La sémiose est le nom de ce processus vivant de signe, par lequel une pensée en fait émerger une autre, qui à son tour en fait émerger une autre, et ainsi de suite, vers un future potentiel. » (p. 61)

nouveaux, eux-mêmes potentiellement actualisés par d'autres interprétants, etc. Dans le langage conceptuel de l'auteur, ces interprétants sont des « sois », c'est-à-dire des relais sémiotiques dont il considère qu'ils pensent parce qu'ils sont « à la fois l'origine et le produit d'un processus interprétatif » (p. 112) à travers lequel ils se retrouvent constamment projetés vers un futur plus ou moins éloigné : « Un jaguar, pour parvenir à bondir sur un agouti, doit se "re-présenter" où cet agouti va se trouver. Cette re-présentation consiste en une importation du futur dans le présent – une "supposition" quant à la position future de l'agouti – par la médiation de signes » (p. 255).

Une telle définition conduit l'auteur à ne considérer que les êtres vivants – mais tous les êtres vivants (humains, animaux, végétaux, microbes, etc.) – comme des « sois ». Les sois qui incarnent une interprétation sémiotique peuvent être à la fois des individus (un musicien, une abeille) ou des entités collectives (un *big band*, un essaim). Ainsi, affirme E. Kohn, la forêt pense. Elle pense parce qu'elle héberge en son sein une multitude d'interprétants aux compétences sémiotiques diverses qui amplifient, traduisent, propagent – chacun à leur manière – des signes (indices, icônes, symboles) au sein d'une vaste sémiose. La pensée est alors redéfinie comme synonyme de la vie – « la vie pense ; les pensées sont vivantes » (p. 40) – et le vivant prend alors la forme d'un monde régi par un ensemble d'« intentions-significations » (de relations entre fins et moyens, de significativités, etc.) dont la compréhension ne peut se réduire à des interprétations de type mécanistiques.

À la lecture de l'ouvrage, on finit par se dire que l'anthropologie au-delà de l'humain défendue par E. Kohn relève en fait d'une « anthropologie du vivant » (voire d'une véritable « biosémiologie » comme le suggère Philippe Descola dans sa préface de l'ouvrage). Mais si l'auteur a lui-même longtemps utilisé ce label⁶ qui caractérise parfaitement une grande partie de son projet, on comprend en arrivant au cinquième chapitre, intitulé « La fluide efficacité de la forme », pourquoi il finit par l'abandonner. Car c'est à une anthropologie au-delà de la vie (et donc au-delà de la sémiotique !) qu'il nous invite alors en essayant, à travers le concept de « forme », de montrer comment la réalité sémiotique est enchâssée dans des dynamiques non sémiotiques et non vivantes (par exemple des réseaux hydrographiques, des dynamiques climatiques, etc.), « une sorte de réel général [...] que la vie et la pensée mettent à profit » (p. 213). E. Kohn mobilise alors ce concept dans une description convaincante de la fièvre du caoutchouc où ses interprétations sémiotiques des relations multi-espèces du village d'Ávila prennent part à une vaste histoire économique et sociale de l'Amazonie coloniale.

À travers ce concept de « forme », l'anthropologie au-delà de la vie d'E. Kohn est avant tout une anthropologie qui s'intéresse aux grandes dynamiques générales qui semblent constituer l'arrière-plan transcendant des activités des vivants. Elle n'est par contre jamais vraiment une anthropologie des techniques. Et c'est probablement l'un des principaux regrets que l'amateur d'objets techniques ressentira en refermant ce livre.

⁶ Kohn E., 2007. How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transpecies engagement, *American Ethnologist*, 34, 1, 3-24.

Car, au-delà des objets inanimés tels que la souche morte sur laquelle nous trébuchons, certains objets sont animés dans les pattes, les mandibules et surtout dans les mains de certains sois. Ils deviennent alors également les relais sémiotiques primordiaux de l'organisation des relations entre interprétants et des modalités d'utilisation de la « forme » par les multiples sois dont les compétences sémiotiques se trouvent étendues, découplées, altérées, etc. par ces objets techniques. Cela concerne bien entendu les Runa. Cela concerne éventuellement aussi certaines espèces animales. Mais cela concerne également les ingénieurs forestiers, les naturalistes, les géographes, les pédologues, les agronomes, etc. qui parcourent depuis longtemps la forêt amazonienne équipés de tout un attirail d'instruments de mesure, de procédures standardisées de qualification et d'exploitation des ressources, de modèles de simulation, etc. dont on se demande finalement quelle place ils tiennent dans la pensée sylvestre.

Antoine Doré

(INRA, UMR1248 Agir, Toulouse, France)

antoine.dore@inra.fr