

LA FORÊT DES SIGNES

Les anthropologues ont acquis une grande maîtrise au cours du dernier siècle pour faire parler les plantes, les animaux, les rivières et les bois à travers les humains de toutes sortes qu'ils étudient. Partout dans les sociétés dites «traditionnelles» – et même parfois chez les Modernes –, des gens disent qu'ils communiquent avec des non-humains dans les rêves, dans les rites ou dans leur for intérieur, que les tapirs, les caribous ou les loutres se voient comme des humains et que ces espèces s'imaginent donc vivre dans des sociétés avec des règles analogues aux leurs, ou que les tigres et les jaguars, compétiteurs des hommes, peuvent aussi parfois passer contrat avec eux. Autrement dit, c'est la chose la plus commune que de voir le monde naturel comme peuplé d'êtres et de phénomènes qui se comportent comme des humains. En décrivant ce genre de situation, les anthropologues ont longtemps assumé que les idées que les humains se forgeaient des plantes et des animaux étaient la simple projection sur les non-humains des normes et des conventions qu'ils avaient développées pour se gouverner eux-mêmes. Les règles de la parenté auxquelles les toucans obéissent en Amazonie sont les mêmes que celles des peuples avec lesquels ils cohabitent, du moins c'est ce que disent ces derniers; les villages d'hiver des rennes de Sibérie sont organisés de la même façon que ceux des gens qui les chassent, du moins c'est ce que ceux-ci prétendent. On aurait donc eu scrupule à ne pas suivre les interprétations que les peuples concernés fournissaient spontanément. Ce n'est pas seulement la religion qui était vue comme «la société transfigurée», pour parler comme Durkheim, c'est l'ensemble de la nature qui imitait la vie sociale. Bref, l'anthropocentrisme régnait sans

partage, tant chez les peuples non modernes que chez ceux qui faisaient profession de les étudier. Peut-on se satisfaire d'une telle situation qui prive d'expression la plupart des occupants du monde? Peut-on décrire des interactions entre des humains et des non-humains sans qu'il soit toujours présumé que les premiers sont les seuls agents qui transforment la nature et la font advenir à l'existence dans leurs représentations, tandis que les seconds seraient condamnés à n'être que les objets indifférents d'une action externe et d'une pensée instituante qui leur confèrent un sens? Comment donner la voix aux non-humains sans que celle-ci ne s'exprime à travers des humains ventriloques?

L'une des réponses à ces questions difficiles – et longtemps demeurées informulées – est celle qu'Eduardo Kohn apporte dans son livre magistral *Comment pensent les forêts*. Elle consiste à rendre plus flexible et moins anthropocentrique la théorie des signes généralement employée par défaut dans les sciences sociales en jetant les bases d'une sémiologie trans-espèces. Inspiré par les enseignements des Indiens runa de l'Amazonie équatorienne, Kohn entreprend en effet de lever la difficulté dans laquelle certains auteurs, dont je suis, se sont trouvés empêtrés lorsqu'ils ont formé le projet de repeupler les sciences sociales avec des non-humains. Ce projet avait pour but de déplacer le foyer des analyses en ajoutant à la seule approche interne des conduites sociales et des institutions l'étude des interactions des humains avec les animaux et les plantes, avec les phénomènes physiques et les artefacts, avec les images et les météores, avec les esprits et les divinités, en traitant tous ces existants comme des agents autonomes, non comme des ombres chinoises manipulées par les humains. Dans sa forme la plus récente, ce projet est issu de deux lignages intellectuels très différents. Le premier procède des efforts conjoints de Michel Callon et de Bruno Latour pour symétriser le traitement des humains et des non-humains dans le domaine des études de sciences et technologies: il s'est fixé pour but de remplacer l'approche sociale-constructiviste traditionnelle en sociologie des sciences par une analyse en termes d'acteur-réseau qui dépouillerait en partie les humains de leur hégémonie comme agents sociaux*. L'autre lignage

* Pour une sorte de manifeste de cette approche, voir Michel Callon et Bruno Latour, «Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them To Do So», in *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, sous la

considère Claude Lévi-Strauss comme ancêtre apical et a trouvé en Amazonie son premier champ d'expansion. Il procède de l'ambition d'échapper à certains des dualismes anthropologiques majeurs – nature et société, individu et collectif, corps et esprit – tout en conservant le principe structuraliste de base que le monde ne doit pas être vu comme le terrain de jeu exclusif des humains, mais plutôt comme une gigantesque gamme de différences significatives entre des qualités et des êtres, une gamme qui peut être systématiquement organisée, non pas en dépit, mais grâce à ces différences*. Ces deux lignages indépendants sont devenus des compagnons de route dans ce que l'on a appelé «le tournant ontologique» dans la mesure où, en dépit des nombreuses différences qui nous séparent, nous partageons les mêmes prémisses, à savoir que les sources de la pluralité des êtres et des régimes d'existence se situent à un niveau plus profond que le niveau socioculturel traditionnellement étudié par l'anthropologie. Ce niveau, que l'on peut appeler «antéprédicatif» dans le langage de la phénoménologie, ou «émergent» dans le langage de la pragmatique, est celui dans lequel humains et non-humains deviennent conscients les uns des autres et développent des formes de relations antérieures aux processus habituels de catégorisation et de communication insérés dans des cadres historiquement et linguistiquement contingents.

Le principal problème que le second lignage doit affronter est le rôle structurant que le symbolisme y joue, symbolisme qui fut inclus dans son programme initial par Lévi-Strauss quand il fonda son entreprise sur l'affirmation que le langage offre tout à la fois un modèle pour la totalité de la vie sociale et un espoir que l'étude de celle-ci puisse devenir un jour aussi scientifique que l'étude de celui-là. Le langage et les propriétés de nature

direction de Karin D. Knorr Cetina et Aaron V. Cicourel, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 277-303 [traduction française: «Le grand Léviathan s'appriivoise-t-il?», in *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, sous la direction de Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour, Paris, Presses de l'École des Mines, 2006, p. 11-32].

* Voir, par exemple, Philippe Descola, «Constructing natures: Symbolic ecology and social practice», in *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, sous la direction de Philippe Descola et Gisli Pálsson, Londres, Routledge, 1996, p. 82-102, et Eduardo Viveiros de Castro, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana*, 2 (2), p. 115-144. Voir également Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015, et Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, traduit du brésilien par Oiara Bonilla, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Métaphysiques», 2009.

langagière dont les symboles sont investis apparaissent fondamentaux pour Lévi-Strauss, que ce soit dans leur dimension saussurienne – à savoir le sens envisagé comme l’effet d’oppositions contrastives – ou dans leur dimension praxéologique – à savoir l’interaction sociale envisagée au premier chef à la manière d’un échange de signes linguistiques. Et ce que Lévi-Strauss appelle parfois la fonction symbolique est à ses yeux cette capacité analogue au langage dont jouissent les humains de donner sens au monde en détectant en lui des traits saillants qui peuvent être organisés en ensembles contrastifs. Or, si les interactions entre humains et non-humains sont prises uniquement sous cet angle, cela présente un obstacle formidable à l’objectif de purger l’anthropologie de son anthropocentrisme, car les non-humains, faute de langage articulé et de l’aptitude à la production de symboles arbitraires, ne peuvent dès lors qu’être condamnés à demeurer les objets dociles de la cognition et de l’inventivité humaine, de simples paquets de qualités que les humains détectent et organisent en schèmes symboliques. Pour que les non-humains deviennent des agents à part entière, il leur faut pouvoir échapper à cette passivité induite par le rôle exorbitant dévolu aux symboles dans la vie sociale.

Il existe certes des stratégies d’évitement afin de contourner ce problème, mais aucune d’entre elles n’est tout à fait satisfaisante. Par exemple, on peut suivre la théorie de la perception de James Gibson et partir du principe que n’importe quel objet fournit une accroche à l’action en fonction des capacités biologiques du sujet percevant: un bord de falaise sera vu comme périlleux par un homme ou un mouton, comme une bonne aire d’envol pour un rapace. Il n’y a donc pas d’objet en soi, seulement des percepts qui prennent un sens parce qu’ils stimulent des agents, et qui peuvent donc être également considérés à ce titre comme des agents*. On peut aussi essayer d’éviter complètement l’usage des mots «symbolique» et «symbolisme», ou abandonner l’idée même de représentation, en espérant ainsi que les processus qu’elle qualifie disparaîtront simplement comme des problèmes si on ne s’y réfère pas, ce qui est sans doute la stratégie la plus courante, notamment dans le monde anglophone. On peut encore s’intéresser de façon privilégiée aux signes non symboliques, les

* James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979 [traduction française: *Approche écologique de la perception visuelle*, traduit de l’anglais par Olivier Putois, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014].

images par exemple, en voyant en elles des agents de la vie sociale du fait de l’intentionnalité déléguée dont elles sont porteuses en raison des circonstances de leur fabrication et de leur usage. On peut enfin puiser dans les ressources de la phénoménologie, une approche philosophique séduisante, mais qui laisse l’analyste plutôt désemparé dès qu’il s’agit de comprendre des interactions concrètes entre humains et non-humains.

C’est une autre solution qu’Eduardo Kohn propose à ce problème: elle est simple, élégante et radicale. Adoptant la triade sémiologique de Peirce – symboles, icônes, indices –, il propose que les signes iconiques (c’est-à-dire qui partagent une ressemblance avec ce dont ils tiennent lieu) et les signes indiciels (c’est-à-dire qui sont dans une relation de contiguïté spatiale et temporelle avec ce qu’ils représentent) doivent être introduits dans l’analyse anthropologique, non seulement comme des suppléments aux signes symboliques et afin d’enrichir la sémiologie humaine – une proposition que d’autres ont faite avant lui, Alfred Gell au premier chef* –, mais aussi et surtout parce que les icônes et les indices sont des signes dont les organismes non humains se servent pour se représenter le monde et qui permettent à des formes de vie très différentes de communiquer. L’étude de l’usage inter-espèces des icônes et des indices offrirait ainsi un moyen d’inclure humains et non-humains à l’intérieur d’une sémiologie plus englobante et fournirait la pierre angulaire d’une anthropologie «au-delà de l’humain». En d’autres termes, il ne serait nullement nécessaire de vouer les représentations aux gémonies comme si elles étaient des processus eurocentriques et intrinsèquement pervers de dissociation entre les mots et les choses empêchant un accès véritable à, et une pleine expérience de, la richesse du monde. Car il existe d’autres formes de représentation que celle qui emploie des symboles arbitraires, de sorte que la capacité à utiliser des indices ou des images afin de rendre présent quelque chose d’absent – soit parce qu’il n’est plus là, soit parce qu’il n’est pas encore arrivé – convertit de fait en «sois» tous les êtres qui possèdent cette disposition, c’est-à-dire, selon Kohn, tous les organismes.

Kohn a été conduit à développer son «anthropologie au-delà de l’humain», non pas à la suite d’expériences de pensée

* Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998 [traduction française: *L’art et ses agents. Une théorie anthropologique*, traduit de l’anglais par Sophie et Olivier Renaut, Dijon, Les Presses du réel, coll. «Fabula», 2009].

philosophiques, mais en explorant les pistes interprétatives suggérées par les Runa d'Ávila, une population amérindienne quichuaphone du nord de l'Amazonie équatorienne parmi laquelle il a passé plusieurs années. Les descriptions que ses hôtes lui donnèrent de leurs relations avec des non-humains indiquent et amplifient certaines propriétés du monde; de ce fait, ces descriptions ne se prêtent pas seulement à des analyses ethnographiques intéressantes, elles fournissent aussi la matière de généralisations philosophiques; elles ne sont pas seulement des objets «bons à penser», elles sont aussi des outils «bons à penser avec». Ainsi en va-t-il, parmi maints exemples, de la belle analyse que Kohn consacre à la question de savoir pourquoi les Runa interprètent littéralement les rêves de leurs chiens tandis qu'ils interprètent métaphoriquement leurs propres rêves. Comme cela est très commun dans le monde animiste, les rêves des Runa leur donnent notamment accès au domaine des esprits maîtres du gibier, un domaine dans lequel tout est distordu par la perspective des esprits que les Runa sont conduits à adopter en rêvant: ce que les dormeurs voient dans leurs songes n'est pas ce que les humains voient ordinairement, mais ce que les esprits qu'ils visitent voient eux-mêmes – par exemple, les animaux sauvages comme des animaux domestiques, ou bien la forêt comme un jardin de polyculture. Dans la mesure où les rêveurs épousent le point de vue des êtres puissants qu'ils visitent dans leur sommeil, ils doivent donc recourir à une interprétation métaphorique de leurs rêves afin de corriger ces visions déformées et les faire servir à leur propre usage en leur donnant un sens. L'interprétation quotidienne des rêves, un trait fondamental de la vie quotidienne des Amérindiens de l'Amazonie équatorienne, devient ainsi un mécanisme très original qui va au-delà de l'oniromancie classique en ce qu'il permet la calibration et l'alignement des points de vue situés de toutes sortes d'êtres qui habitent des mondes différents. En revanche, les Runa interprètent littéralement les signes principalement iconiques qu'ils déchiffrent dans le comportement de leurs chiens lorsqu'ils dorment – leurs mouvements, leurs messages sonores; de la sorte, ils emploient avec leurs chiens une sorte de pidgin trans-espèces fondé sur des signes non symboliques et gagé sur l'hypothèse implicite que, dans une large mesure, les chiens partagent la vue que leurs maîtres ont d'autres êtres parce que leurs maîtres entraînent chaque jour leurs chiens dans leur propre domaine subjectif. Grâce à une analyse raffinée des divers régimes sémiotiques dénotant chacun des états subjectifs prêtés à ces

espèces, Kohn est parvenu à amener le thème amazonien classique des continuités et des discontinuités de perspectives entre espèces à un nouveau niveau de conceptualisation.

Comment pensent les forêts fourmille de petits tours de force interprétatifs du même genre qui font de ce livre, non seulement une contribution de premier plan à l'ethnologie des peuples de l'Amazonie, mais aussi, et peut-être surtout, un essai à la fois philosophique et poétique sur ce que c'est pour un signe d'être vivant. Car Kohn est plus qu'un vitaliste à la Bergson, c'est un véritable biophile: bien des choses et des processus sont vivants, les signes, bien sûr, les pensées, et jusqu'aux phénomènes auto-organisés, non pas du fait qu'ils seraient en flux, animés par un mouvement continu, mais parce qu'ils sont en mesure de produire des effets, de faire des choses dans le monde. D'où la distinction que Kohn trace au sein des êtres non humains entre ceux qui sont vivants – et qui pensent, représentent, interprètent – et ceux qui ne le sont pas; comme il l'écrit: «La vie pense; les pierres non.» Sans doute, mais la pierre sur laquelle je trébuche fait bien quelque chose dans le monde, c'est un agent tout comme peut l'être une image de la vierge, la radioactivité, un cadran solaire, et bien d'autres objets encore, pourtant sans vie et sans pensée. Inclure dans un même ensemble, comme le propose Kohn, la pensée, la causalité intentionnelle et la sémiologie laisse ainsi hors jeu un grand nombre de non-humains, les êtres abiotiques, qui se voient par-là expulsés par-delà les limites d'une anthropologie au-delà de l'humain, laquelle devient donc plutôt une «biosémiologie». Je ne pense pas que cet ostracisme soit nécessaire. Car, en dépit du flou conceptuel de cette étiquette purement descriptive de «non-humain» (un flou qu'admettent bien volontiers la plupart d'entre ceux qui, comme moi, l'utilisent), l'introduction de cette catégorie fourretout dans les sciences sociales a néanmoins servi à indiquer sans ambiguïté une ambition de recruter des nouveaux actants dans les analyses des collectifs de façon à rendre le théâtre des interactions mondaines plus complexe et, en fin de compte, plus intéressant à étudier. Ce n'est pourtant là qu'un désaccord minime avec Eduardo Kohn dont le livre, à n'en pas douter, va bouleverser en profondeur la façon dont nous envisageons les rapports entre humains et non-humains en ébranlant, grâce à une théorie des signes audacieuse, l'ancienne opposition au sein du vivant entre les êtres de langage et les autres.

Philippe Descola